

Wiesław
ROMANOWICZ

**Stosunek maturzystów
Południowego Podlasia
do religii, moralności
i ekumenizmu**

Państwowa Szkoła Wyższa
im. Papieża Jana Pawła II w Białej Podlaskiej

Wiesław Romanowicz

**STOSUNEK MATURZYSTÓW
POŁUDNIOWEGO PODLASIA
DO RELIGII, MORALNOŚCI I EKUMENIZMU**

Biała Podlaska 2017

Wydawca:
Państwowa Szkoła Wyższa
im. Papieża Jana Pawła II w Białej Podlaskiej

Recenzent:
dr hab. Adam Szafrański, prof. KUL

© Copyright by Państwowa Szkoła Wyższa
im. Papieża Jana Pawła II w Białej Podlaskiej, Wiesław Romanowicz

ISBN 978-83-64881-36-7

Nakład: 100 egzemplarzy

Liczba arkuszy wydawniczych: 16,7



Wydawnictwo PSW JP II
ul. Sidorska 95/97, p. 334R
21-500 Biała Podlaska
www.pswbp.pl

Skład, druk i projekt okładki:
Agencja Reklamowa TOP, ul. Toruńska 148, 87-800 Włocławek
tel.: 54 423 20 40, fax: 54 423 20 80, www.agencjatorp.pl

W jakim Kościele dzisiejsza młodzież, w tym licealna i akademicka, chce być obecna i szukać dla siebie miejsca do działania – w tym, który jest daleki od jej oczekiwań i życzeń, którego nie rozumie i boi się, który potrafi ją tylko karcić i napominać moralnie, czy też w takim, którego jeszcze nie ma, a który znajduje się w jej modelu środowiskowym, który otworzy się w pełni na nią i na jej problemy i oczekiwania (...) nie ulega wątpliwości, że tempo i zakres zmian dziejących się na świecie, w Europie i w Polsce, a częściowo również w Kościele globalnym i w lokalnych wspólnotach kościelnych, uzasadniają racjonalność tych pytań i nakazują stawianie nowych hipotez socjologicznych, które będą domagać się podejmowania, wyżej już zasygnalizowanych, trafnych inicjatyw empirycznych.

Józef Baniak

*Religia katolicka i Kościół rzymskokatolicki w opiniach polskiej młodzieży.
Od akceptacji do kontestacji, Kraków 2015, s. 409-410*

Moim Rodzicom

Spis treści

Zamiast wprowadzenia	9
1. Społeczno-metodologiczne założenia badań	81
1.1. Wielowyznaniowość jako specyficzny rodzaj środowiska społecznego	81
1.2. Problemy i hipotezy badawcze	95
1.3. Organizacja badań i charakterystyka respondentów	98
2. Globalne postawy młodzieży wobec religii	102
2.1. Deklaracje wiary religijnej	102
2.2. Motywacje religijne	109
2.3. Oceny własnej religijności	113
2.4. Deklaracje praktyk religijnych	118
3. Wiedza i wierzenia religijne badanej młodzieży	131
3.1. Młodzież wobec wybranych wskaźników wiedzy religijnej	132
3.2. Wierzenia religijne	140
3.3. Religia w życiu codziennym	143
4. Kościół instytucjonalny w opiniach młodzieży	150
4.1. Stosunek młodzieży do instytucji Kościoła	150
4.2. Postawy maturzystów wobec księży	164
4.3. Stosunek maturzystów do lekcji religii	171
4.4. Parafia jako instytucja i wspólnota kościelna	183
5. Młodzież wobec ruchu ekumenicznego	196
5.1. Podstawowe aspekty ekumenizmu	197
5.2. Ruch ekumeniczny w kontekście ruchów społecznych	201
5.3. Społeczne funkcje ekumenizmu	205
5.4. Ekumenizm w Polsce z perspektywy badawczej	207
5.4.1. Specyfika ruchu ekumenicznego w Polsce	208
5.4.2. Maturzyści wobec wybranej problematyki ekumenicznej	210
6. Postawy i zachowania moralne młodzieży	219
6.1. Wprowadzenie w problematykę moralności	219
6.2. Orientacje moralne społeczeństwa polskiego	223
6.3. Moralność jako zbiór wartości i norm	233
7. Zakończenie	249
Bibliografia	256

Zamiast wprowadzenia

Początek XXI wieku charakteryzuje się postrzeganiem przez członków wielu zbiorowości głębokimi zmianami w funkcjonowaniu religii. Religia zinstytucjonalizowana przechodzi kryzys, który zaznacza się nieprzestrzeganiem przez wiernych wzorów zachowań kreowanych przez historyczne Kościoły. Można odnieść wrażenie, że religijność współczesnego człowieka opiera się na indywidualnym wyborze jednostkowo sformatowanej przestrzeni religijnej poprzez poszukiwanie adekwatnego sacrum. Daje się zauważyć zanik uniwersalistycznych funkcji, jakie przez wieki pełniła religia kościelna na rzecz formułowania subiektywnych pól religijnych. Dlatego w rzeczywistości społecznej pojawiają się nowe formy religijności w postaci kultów czy różnego rodzaju ruchów religijnych, które w znacznym stopniu modyfikują dotychczasowe kultury religijne. Jednakże trudno jest sądzić, iż ta zmiana z czasem w pełni zastąpi religię uformowaną kościelnie. Należy domniemywać, że Kościoły w dalszym ciągu będą funkcjonowały i pełniły niezmiennie ważną rolę w życiu wielu współczesnych ludzi, nawet w sytuacji, kiedy społeczności będą charakteryzowały się daleko idącą selektywnością w przestrzeganiu wartości i norm określanych przez instytucje religijne. Na ten fakt zwróciła uwagę G. Devie, która opisując sytuację religii w krajach nordyckich sformułowała tezę o „religii zastępczej”. Według brytyjskiej badaczki „społeczność nordycka, która jest luźno związana z Kościołami instytucjonalnymi w dalszym ciągu chętnie płaci na ich rzecz stosowną daninę, celem zapewnienia w doskonałym stanie budynków kościelnych, czy zatrudnienia wysoko wykwalifikowanych profesjonalistów religijnych. Natomiast istota zastępczości polega na tym że aktywna mniejszość religijna działa w imieniu większości i próbuje wszystko to, co robi mniejszość” (Davie 2010: 202).

Na podobny problem funkcjonowania religii w warunkach nowoczesności już kilkanaście lat temu zwrócił uwagę W. Piwowarski. Stwierdził, że „wprawdzie w społeczeństwach wysoko rozwiniętych obserwuje się spadek religijności „kościelnie” zorientowanej, ale nie oznacza to jednak zaniku religijności. Przykładowo można tutaj wskazać dwa zjawiska, mianowicie na rolę religii w ruchach młodzieżowych i na religijność ludową. W okresie kiedy dyskutowano problem rozkładu tradycyjnych instytucji religijnych, a nawet zanikania poczucia sacrum w społeczeństwie, pojawiły się ruchy młodzieżowe, w których podstawowego znaczenia nabrało doświadczenie religijne, a co za tym idzie, poszukiwanie nowych form jego wyrazu tak w ramach dotychczasowych instytucji religijnych, jak i poza nimi. Młodzież

poszukiwała w religii wartości, sensu i wsparcia dla swoich dążeń życiowych. Ponadto okazało się, że tzw. religijność ludowa przetrwała gwałtowne przemiany stymulujące spadek „kościelności” w krajach wysoko rozwiniętych; a co więcej, wielu kręgom ludzi była w stanie dostarczyć poczucia sensu i identyfikacji. Religia zatem, niezależnie od poziomu rozwoju społeczeństw, jest centralnym zjawiskiem kulturowym i społecznym” (Piwoński 1996: 5).

Dla współczesności, charakterystyczne jest to że „społeczeństwa niszczą pewne formy życia religijnego (na przykład regularne uczestniczenie we mszy bądź bezwarunkową akceptację nauk chrześcijańskich), lecz równie oczywiste jest, że stwarzają one swoje własne zapotrzebowanie na religię. Żyjące w XX wieku jednostki są zachęcane do poszukiwania odpowiedzi, znajdowania rozwiązań, czynienia postępów i rozwoju, a w miarę, jak nowoczesne społeczeństwa ewoluują, takie aspiracje stają się coraz bardziej normalną częścią ludzkiego doświadczenia. Jednak ich realizacja jest i musi pozostać problematyczna, gdyż cel, do którego się dąży, zawsze będzie znajdował się dalej. Istnieje odwieczna przepaść między doświadczeniami codziennego życia a oczekiwaniami, które znajdują się na horyzoncie lub za nim” (Davie 2010: 97-98).

Powyższe uwagi oparte są na analizach systematycznie prowadzonych badań przez liczne grono badaczy. Pozwalają one w przypadku polskiego społeczeństwa sformułować tezę o stabilności wierzeń. Szczegółowe zestawienia wskaźników deklaracji wiary i przynależności do Kościoła, regularne uczestnictwo w praktykach religijnych oraz silny związek religii z rytuałami przejścia powoduje, że w Polsce religia nie znika z przestrzeni publicznej, a dla wielu obywateli jest stałym elementem samoidentyfikacji narodowej. Nie znaczy to jednak, że religijność społeczeństwa polskiego nie ulega zmianom czy modyfikacjom. Zauważalne są procesy rozluźnienia związków z Kościołem instytucjonalnym oraz nasilają się procesy indywidualizacji i subiektywizacji, które doprowadzają do postaw cechujących się selektywnością. W praktyce jest to szczególnie widoczne w dystansowaniu się młodzieży wobec niektórych norm moralnych – szczególnie w przestrzeni seksualności i życia rodzinnego - czy omijania pewnych dogmatów.

Celem niniejszej publikacji jest nie tylko wpisanie się w prowadzony dyskurs dotyczący przemian religijności i postaw współczesnej młodzieży, lecz przede wszystkim poszerzenie eksploracji badawczej o region dotychczas słabo zbadany i opisany. Takim regionem jest obszar Południowego Podlasia, który stanowi podstawowy składnik pogranicza środkowo-wschodniej Polski. Specyficzność tego regionu wynika nie tylko z bogatej historii i różnorodności kulturowej, lecz jest on jednym z niewielu regionów w Polsce, gdzie w środowiskach społecznych realnie funkcjonują osoby różnych re-

ligii czy wyznań. Ten aspekt analiz jest szczególnie ważny jeszcze z tego powodu, że większość respondentów pochodzi z małych miast i wsi, co pośrednio może mieć wpływ na ich stosunek wobec analizowanych kwestii i ukazuje ich specyficzność.

Ukazanie charakterystycznych postaw respondentów wobec religii, moralności i ekumenizmu oraz ewentualnych różnic wobec postaw rówieśników z innych regionów będzie możliwa dzięki procedury prezentacji zebranego materiału badawczego. Istotą rozstrzygnięcia sformułowanych problemów badawczych będzie ich weryfikacja na podstawie zestawień dotychczasowych badań przeprowadzonych wśród młodzieży mieszkającej na Południowym Podlasiu, ze szczególnym uwzględnieniem badań przeprowadzonych w środowisku młodzieży prawosławnej, jak również prezentacja wyników badań przeprowadzonych przez wybitnych socjologów religii w Polsce. W tym względzie najobszerniej zostaną zaprezentowane badania przeprowadzone w środowiskach młodzieży przez Profesorów – Janusza Mariańskiego i Józefa Baniaka.

Na strukturę niniejszej publikacji składają się jej dwie części. Pierwsza, jest próbą ramowego nakreślenia podstawowej problematyki, jaką zajmuje się współczesna socjologia religii. Zamieszczenie jej w tej publikacji ma stanowić pomoc w przyswajaniu niektórych zagadnień z zakresu socjologii religii, a ponadto inspirować do dalszego studiowania i interpretowania religii, jako zjawiska społecznego. Mam pełną świadomość, że poruszane w niej problemy są przedstawione w formie szkicowej, co w pewien sposób uzasadnia szczególnie rodzaj odbiorców, którymi prawdopodobnie będą studenci czy ogólnie młodzież, dla których religia przedstawiana jako fakt społeczny może w przyszłości stać się obszarem zainteresowań poznawczych.

Natomiast druga ma charakter empiryczny i jest prezentacją zebranego materiału badawczego i ogólnych refleksji na temat stosunku młodzieży pochodzącej ze środowiska wielowyznaniowego wobec religii, moralności i ekumenizmu. Przedstawiono w niej m.in. założenia metodologiczne, specyfikę środowiska wielowyznaniowego, globalne postawy młodzieży wobec religii, wiedzę i wierzenia religijne, stosunek młodzieży do Kościoła instytucjonalnego oraz wobec ruchu ekumenicznego czy moralności

Całość publikacji składa się z ogólnego wprowadzenia w problematykę socjologii religii, sześciu rozdziałów, zakończenia, bibliografii oraz kwestionariusza ankiety.

Poniższa publikacja na pewno nie wyczerpuje bardzo obszernej problematyki badań w szerokim obszarze religijności młodzieży, jak również teoretycznych problemów socjologii religii, a zawiera jedynie skumulowane materiały i dane empiryczne sygnalizujące ważność zagadnień czekają-

cych na pełniejsze rozstrzygnięcie. Jednak doniosłość zasygnalizowanych powyżej problemów oraz próba ich skompletowania w jednej publikacji była dostateczną motywacją do podjęcia trudu realizacji tego celu. Jeżeli ten cel niniejsza publikacja osiągnie, to wówczas będę niezmiernie usatysfakcjonowanym jej autorem.

Przed przystąpieniem do lektury niniejszej publikacji chciałbym słowa szczególnej wdzięczności skierować w stronę Profesora Adama A. Szafrąńskiego, który jako recenzent przekazał autorowi bardzo cenne sugestie dotyczące struktury pracy oraz za wszelkie uwagi, które znacznie wzbogaciły wartość merytoryczną tej książki.

Podstawowe, klasyczne problemy socjologii religii

W Polsce o religii mówi się stosunkowo często, w różnych okolicznościach i w bardzo szerokim kontekście. Ten fakt wynika stąd, że w przeszłości religia pełniła różnorodne funkcje, które bezpośrednio nie dotyczyły sfery religijnej. Dlatego między innymi z tego powodu znaczna część naszego społeczeństwa tylko w ograniczonym zakresie zna problemy, jakim się zajmuje socjologia religii. Socjologia religii nie stawia pytań o pochodzeniu czy istocie religii, a raczej docieka jej funkcjonowania w kontekście uwarunkowań społeczno-kulturowych. Według W. Piwowarskiego stawiane przez nią pytania dotyczą odrębnej i specyficznej kategorii faktów. „Dawniejsi socjologowie interesowali się wpływem społeczeństwa na religię i religii na społeczeństwo. Zbyt mocno akcentowali jednak siły ekonomiczne, społeczne, kulturowe i polityczne skutki dla społeczeństw, nie doceniali natomiast religii jako podstawowego wymiaru życia, który dla wielu ludzi stanowi dymensję *sui genesis* nie redukowaną do innych dymensji. Inaczej mówiąc, istnieje pewien wachlarz faktów związanych z różnymi formami życia społecznego, które spostrzega się tak w płaszczyźnie postaw i zachowań jednostek i grup ludzkich, jak i w płaszczyźnie instytucji i organizacji religijnych” (Piwowarski 1989: 7).

Zastanawiając się nad przedmiotem socjologii religii nieodłącznie należy mieć na uwadze fakt, że jest ona subdyscypliną socjologii ogólnej. W związku z tym jako taka nie mogła się wyodrębnić wcześniej niż matczyzna dziedzina. Tak się jednak złożyło, że klasycy lub pionierzy socjologii ogólnej jednocześnie byli zainteresowani społecznymi aspektami religii. To w znaczny sposób spowodowało stosunkowo szybkie wykreowanie się socjologii religii, jako specjalistycznej gałęzi socjologii. W związku z tym, socjologia religii posiada ścisły związek z socjologią, który polega na tym, że z socjologii przejęty został cały aparat pojęciowy, podstawowe założenia oraz metody badawcze, a odrębność wynika ze spojrzenia na religię w kontekście społecznym. W tym sensie socjologów interesują nie jednostkowe,

indywidualne doświadczenia religijne, lecz społeczne uwarunkowania oraz funkcje jakie religia pełni w życiu zbiorowym. Trzeba nadmienić, że perspektywy rozwojowe socjologii religii były zbieżne z koncepcjami teoretycznymi i empirycznymi, jakie funkcjonowały i funkcjonują w obszarze nauk społecznych i socjologicznych. Stąd E. Ciupak analizując socjologiczne teorie religii i religijności mówi m.in. o teorii ewolucjonistycznej, marksistowskiej, antropologicznej, socjologicznej, funkcjonalnej czy strukturalnej (Ciupak 1982: 42-44).

Swoistym truizmem jest twierdzenie, że religia niemal codziennie towarzyszy człowiekowi w jego życiu zbiorowym, czy jednostkowym. Religijny wymiar życia człowieka od wielu dziesiątków lat niezmiennie interesował badaczy wielu dyscyplin naukowych. Jednak zanim rozpoczęto w sposób naukowy zajmować się różnymi aspektami religii, przez wiele stuleci zajmowano się tą problematyką bez zastosowania odpowiedniej procedury badawczej. W literaturze ten okres zazwyczaj nazywany jest „fazą przednaukową”, w której fakty religijne były postrzegane, jako nieodłączny element praktyk religijnych.

Janusz Maciuszko tę fazę nazywa „teologiczną”, ponieważ praktyki były dokonywane przez kapłanów lub innych antycznych przedstawicieli wiedzy ze względu na cel teologiczny przez siebie stawiany. „Komparatystyka religii nie była dla nich czystą nauką, ani sztuką dla sztuki, ale przedsięwzięciem całkiem praktycznym, przebudową systemu teologicznego według określonych i przyjętych zasad. Również i te zasady były konstruowane tak lub inaczej z przyczyn teologicznych i to one właśnie decydowały o sposobie rozwijania refleksji nad religią. Spekulacja wokół postaci bogów i sposobu ich czczenia była na tyle możliwa, na ile pozwalały na to reguły uprawianej w danej cywilizacji teologii lub - rzadziej - usytuowanie jakiejś grupy teologów – kapłanów w systemie danej religii. Z jednej bowiem strony ambicje poszczególnych centrów świątynnych dążyły do tego, aby czczone przez nich bóstwa były jak najważniejsze, a więc aby przyznać im jak najzaszczytniejsze miejsca w ogólnopaństwowym albo lokalnym panteonach. Z drugiej strony kapłani ludów podbitych musieli wprowadzać do uznawanych przez siebie panteonów postaci bogów napływowych, przyniesionych przez zwycięzców, i to w taki sposób, by nie urazić bogów miejscowych przez pomniejszenie ich rangi, ale także aby nie urazić zdobywców przyznaniem ich bogom miejsc pośledniejszych” (Maciuszko 1992: 10).

Ważnym aspektem refleksji nad religią w starożytności była spekulacja filozoficzno-religijna, która dotyczyła kwestii metafizycznych i kosmologicznych. Zgłębiano naturę i początek świata w kontekście działań sił boskich. W tym okresie zaczęła się rozwijać również myśl krytyczna, podważająca istotę religii. „Przykładem takiego myślenia jest nurt w badaniach

nad religijnością nazwany euhemeryzmem, którego nazwa pochodzi od Euhemerosa żyjącego na przełomie IV-III wieku p.n.e. Euhumeros doszedł do wniosku, że bogowie nie reprezentują faktycznie nacechowanej religijnie transcendencji, ale są swoistą konstrukcją umysłu i historii człowieka. Mianowicie, bogowie są jego zdaniem deifikowanymi, tj. ubożyszczonymi, bohaterami z dawnych czasów: królami, władcami, herosami, wsławionymi znamiennymi cechami i czynami. Te ostatnie z biegiem czasu nabierały coraz bardziej mitycznych zarysów i kształtów, a w rezultacie doszło do swobodnego wywyższenia tych postaci – przypisania im cech opatrzniościowych oraz funkcji transcendentnych opiekunów i mistrzów ludzkości” (Maciuszko 1992: 11).

W epoce nowożytnej refleksja nad religią przebiegała wielowymiarowo i z różnym natężeniem. W tym aspekcie pojawienie się chrześcijaństwa i rozwój Kościoła spowodowało zintensyfikowanie polemik i koncepcji w zakresie umiejscowienia religii w życiu człowieka. W różnych epokach poczynając od średniowiecza poszerzała się refleksja i powstało wiele teorii mówiących o genezie i rozwoju religii. Naukowy namysł nad religią rozpoczął się w momencie, kiedy zaczęto religie traktować jako swoisty przedmiot badań, w których kryteria pracy naukowej powinny być bezwzględnie przestrzegane.

„Wraz z rozwojem nauk szczegółowych w XIX wieku ukształtowała się zwłaszcza z elementów etnologii i historii nauka o religiach, która swoim zainteresowaniem chciała objąć wszystkie istniejące w przeszłości i aktualne religie. Opisywano więc zjawiska religijne w różnych religiach, w różnych miejscach i różnym czasie, porównywano je ze sobą, ustalając zachodzące między nimi podobieństwa czy prawidłowości. Na określenie tej wiedzy używano różnych terminów: „etnologia religii”, „historia religii”, „porównawcza historia religii” czy wreszcie religioznawstwo. W ujęciu i interpretacji zjawisk religijnych badacze religii stosowali zasady i metody panujące wówczas w nauce, a wraz z nimi wprowadzali pewne nastawienia i rozwiązania filozoficzne” (Zdybicka 1988: 322).

Nauki o religii mogą mieć charakter bardziej praktyczny do których możemy zaliczyć m.in. apologetykę religii, teologię religii czy pedagogikę religii lub bardziej teoretyczny. Te ostatnie możemy podzielić na ściśle humanistyczne (historię religii, psychologię religii, socjologię religii), fenomenologię religii, filozofię religii, która może mieć postać klasyczną, scjentyistyczną i pozaracjonalną (Zob. Zdybicka 1988: 408).

Z obszaru nauk humanistycznych historia religii jest najstarszą dziedziną religioznawczą lub subdyscypliną historyczną. Początki tej nauki możemy zaobserwować już u Klemensa Aleksandryjskiego czy św. Augustyna. Jednak właściwy jej rozwój przypada na drugą połowę XIX wieku.

Celem historii religii jest zbieranie faktów religijnych oraz ich analizowanie i porządkowanie. Efektem dociekań naukowych jest powstanie opisowej historii religii. Problemy tej dyscypliny grupują się wokół następujących zagadnień: genezy religii, form religijności pierwotnych oraz odkrywaniu czynników które kierują ewolucją religii.

Historycy dysponują bogatym materiałem służącym jako podstawa do definicji. Przeważnie mają one charakter formalno-strukturalny, wskazujący na relacyjny charakter zjawiska religijnego. Nie wchodzi jednak w żadne określenia treściowe. „Historia - według Zdybickiej – pozwala wprowadzić zebrany bogaty materiał informacyjny o religiach, ale nie jest w stanie użyć kryteriów dla odróżnienia cech istotnych od przypadkowych. Sprawdziany takie czerpie zazwyczaj z uprzednio zapożyczonych teorii religii” (Zdybicka 1988: 382).

Psychologia religii jako odrębna dyscyplina naukowa ukształtowała się w końcu XIX wieku. Jej przedmiotem jest podmiotowa strona zjawisk religijnych, a więc religia jest rozpatrywana jako fakt psychiczny. Psychologia religii przede wszystkim obserwuje i interpretuje zjawiska religijne, jako treści świadomości oraz wewnętrzne przeżycia człowieka. Niezmiernie ważnym aspektem psychologii religii jest odkrywanie i opisywanie źródeł religijności oraz procesu powstawania i rozwoju. Z psychologicznego punktu widzenia Z. Chlewiński przedstawia siedem podstawowych stanowisk reprezentujących koncepcje teoretyczne w wyjaśnieniu religijności (Zob. Chlewiński 1982: 21).

1. Fenomenologiczno-introspekcyjna, antyredukcyjna interpretacja religii. Przedstawicielami tego nurtu są: R. Otto, M. Scheler, G. Van der Leeuw. W myśl tej teorii *sacrum* nie jest wywoływane przez człowieka. Człowiek nie ma świadomości tego, że tworzy *sacrum*, lecz że on staje się przez nie ogarnięty, przychodzi do niego jakby z zewnątrz, lecz inaczej jak np. sny. Cechą *sacrum* jest jego całkowita odmiennność, inności od wszystkiego co dotychczas znane.
2. Introspekcyjno-redukcyjna interpretacja genezy religii. To podejście opiera się na założeniu, że religia jest projekcją potrzeb psychicznych. Potrzeby te, nie mogąc znaleźć zaspokojenia w świecie zjawisk empirycznych, tworzą świat idealny, w którym są kompensowane. Stąd zajmowano się m.in. predyspozycjami psychicznymi i procesami psychicznymi jakie biorą udział w powstawaniu doświadczeń religijnych.
3. Historyczno-psychologiczna interpretacja początków religii. Poznawanie wierzeń ludów pierwotnych było dla wielu badaczy ważnym źródłem, w oparciu, o które formułowali swoje poglądy na temat psychologicznej genezy wierzeń religijnych. Sądono, że analiza tre-

ści tych wierzeń pozwoli na dotarcie do sposobów myślenia tamtych ludzi. Próbowano zrekonstruować ich wizję świata, aby odkryć psychologiczne podstawy genezy religii.

4. Alienacyjna interpretacja genezy religii. Ta koncepcja wywodzi się z koncepcji Hegla, którą zmodyfikowali Feuerbach i Marks. W tej koncepcji Bóg jest projekcją ludzkich wyobrażeń, zbiorem wszystkich ludzkich cech wyolbrzymionych do rozmiarów nieskończoności. Tworzenie Boga jest próbą poznania samego siebie poprzez projekcję na zewnątrz. Człowiek eksterioryzuje własną istotę, zanim ją sam w sobie rozpozna, a Bóg (wyolbrzymiony człowiek) jest jego idealistyczną postacią.
5. Socjologiczno-funkcjonalna interpretacja genezy religii. Koncepcja ta jest formą socjologizmu, według której życie psychiczne jest zeterminowane przez działanie środowiska społeczno-kulturowego. Religia to tylko forma przekazywania różnych treści dotyczących pewnych wartości, które po ich wyodrębnieniu nie przedstawiają żadnego specyficznego religijnego przekazu. Zasadniczo zwolennicy funkcjonalizmu ograniczają się do rozpatrywania religii w kontekście społecznym.
6. Behawiorystyczne podejście do problemu genezy religii. Nawiązując do teorii motywacji przedstawiciele tego nurtu uznali, że u podstaw zachowania się człowieka leżą potrzeby, które w procesie rozwoju człowieka rozwijają się, komplikują i stanowią źródło powstawania różnych dążeń. Tak więc można przypuszczać, że źródłem przeżyć religijnych jest pewna grupa dążeń, które w warunkach współczesnego społeczeństwa znajdują swą realizację na drodze religijnej.
7. Psychoanalityczne wyjaśnienia genezy religii. Do przedstawicieli tego nurtu należy zaliczyć m.in. Z. Freuda, który twierdził, że człowiek żyjąc pod wpływem ograniczeń kulturowych wytwarza dla niezaspokojonych popędów różne kompensaty: religię, moralność, sztukę. Natomiast według C. Junga religia jest najwspanialszym wytworem kultury, który bazuje na szczególnym rodzaju przeżycia. Doświadczenie religijne człowieka jest uwarunkowane nie tyle świadomością, lecz podświadomością i nie podlega bezpośrednio naszej woli.

Zasygnalizowane powyżej koncepcje w wielu miejscach nie są zgodne z założeniami filozofii religii. Pomimo tego obie dziedziny mogą nie pozostawać w konflikcie lecz razem przyczyniać się do coraz pełniejszego wyjaśnienia i interpretacji fenomenu religii. Aktualnie w psychologii istnieje wyraźna tendencja do pozostawania na terenie własnego przedmiotu i wycofywania się ze sporów filozoficznych, dlatego zamiast poszukiwań

pierwotnych źródeł religijności (nieдоступnych dla badań empirycznych) próbuje się określić motywy, jakie skłaniają człowieka bycia religijnym (Tolkarski 2012, www.psychologia.net.pl/artukul.php).

W związku z tym, że religia stała się przedmiotem dociekań wielu dyscyplin naukowych, wydawało się koniecznym umiejscowienie jej w każdej z nich, celem wyłonienia jej specyfiki. Również w ten sposób nastąpiło wyodrębnienie się nowej subdyscypliny w socjologii zwanej socjologią religii. Jako, że socjologia religii nie jest jedyną dyscypliną, która w sposób naukowy zajmuje się badaniem religii, oczywistym staje się ukazanie specyfiki socjologicznych rozważań nad religią.

Posługując się kryteriami metody i sposobu rozumienia przedmiotu G. Kehrer wyróżnia „nauki, których przedmiot stanowi wyłącznie religia oraz nauki, dla których religia jest jednym z wielu przedmiotów badań. Do pierwszej z wyróżnionych grup należą: religioznawstwo, historia religii, teologia. W drugiej mieszczą się wszystkie te dyscypliny, które zajmują się człowiekiem i jego kulturą, a więc: filologie, nauki historyczne, nauki społeczne. Drugie istotne rozróżnienie dotyczy postawy podmiotu badającego względem przedmiotu badań. Możliwe są zatem: religijna więź z danym przedmiotem lub neutralność wobec danego przedmiotu. Teologię, a raczej teologa charakteryzuje istnienie więzi religijnej z określonym przedmiotem dociekań – Bogiem, objawieniem, zbawieniem, słowem bożym itp. religioznawstwo, historia religii, socjologia i etnologia religii nie ustanawiają wprawdzie swojego przedmiotu, niemniej jednak zachowują wobec niego postawę neutralną. Między tymi dwiema grupami istnieją postacie pośrednie, które trudno jest jednoznacznie przyporządkować, na przykład fenomenologia religii” (Kehrer 1997: 10-11).

Zróżnicowanie między teologią, a innymi naukami przejawiającymi neutralny stosunek do religii, w tym również socjologii religii wynika stąd, że teologia zakłada realność istnienia podmiotu dociekań, czyli Boga, lub jego objawienia, natomiast przedmiotem nauk niетеologicznych są czynności odnoszące się do Boga lub objawienia. Powyższe rozróżnienie ma zasadniczy wpływ na metodologiczne uwarunkowania badań czy refleksji teoretycznej.

Relacje między socjologią religii a religioznawstwem są również złożone i dotyczą raczej natury historycznej aniżeli systematycznej. „Religioznawstwo rozwinęło się w XIX wieku przede wszystkim jako nauka próbująca poznać religie pozaeuropejskie przy użyciu metod dostarczanych przez historię i filologię, natomiast socjologia religii, wyodrębniając się w tym samym stuleciu z filozofii społecznej i stawiającej pierwsze kroki socjologii ogólnej, koncentrowała się początkowo na pytaniach o pochodzenie i funkcję religii w ogóle, a w szczególności o znaczenie religii chrześcijańskiej dla

powstawania nowoczesnego społeczeństwa” (Kehrer 1997: 13). Mimo, że religia zarówno dla religioznawstwa i socjologii religii stanowi wspólny przedmiot zainteresowań, to socjologia zachowuje swoją odrębności i specyficzność, bowiem zjawiska religijne analizuje w perspektywie społecznej.

Pomimo, że socjologia religii prowadzi badania w wielu perspektywach teoretycznych i metodologicznych – według A. Wójtowicza – przeważają dwa stanowiska – systematyczne i strukturalne. „W ujęciu systematycznym określone zjawisko religii traktuje się jako pewną odmianę zjawiska fundamentalnego, podstawowego. Stanowisko to jest charakterystyczne dla badań ściśle powiązanych z wyznaniem religijnym albo, szerzej, religiami świata czy przyjętym modelem religii. Drugie stanowisko głosi prymat strukturalnych zasad badań porównawczych: religie są każdorazowo fenomenami społecznymi i choć są wielorako związane z historycznymi formacjami religii, stanowią autonomiczny fakt społeczny, system ostatecznych znaczeń w strukturze działań. Te dwie socjologie religii są określane odmienną metateoretyczną perspektywą badawczą, choć są pokrewne we wszystkich innych wymiarach, szczegółowych wymagań technik i metod badań. Łączy je także zakres badań: wzajemne relacje religii i społeczeństwa” (Wójtowicz 2004a: 308-381).

Religia jest ważnym czynnikiem życia społecznego. Poprzez kreację wartości, idei i postaw wpływa na wiele dziedzin ludzkiego życia jest stimulatorem zmian w skali makrospołecznej a także mikrospołecznej. Jest bardzo ważna w historii poszczególnych społeczności, narodów całej ludzkości. Stąd na przestrzeni dziejów ukształtowało się wiele zinstytucjonalizowanych i niezinstytucjonalizowanych form religijnych. Do głównych form lub formacji religijnych – uznawanych często za pięć religii światowych - zaliczamy: chrześcijaństwo, buddyzm, hinduizm, judaizm i islam. W każdej z nich istnieje wiele specyficznych nurtów, wyznań czy form, które w dodatkowy sposób różnicują wymienione religie. Ponadto obecnie istnieje wiele innych formacji religijnych o zasięgu globalnym, regionalnym, etnicznym i plemiennym. Istotne jest to, że w kontekście historycznym religie ulegają wielu modyfikacjom, powstają nowe formy, a inne zanikają.

Istotną cechą religii jest fakt, że nieodłącznie jest ona związana z ludzkimi losami. Nie znane są religie, które funkcjonowałyby poza dziejami społeczeństw. Stąd jak najbardziej uprawnioną jest teza, aby społecznymi aspektami religii zajmowała się socjologia, a socjologowie badali jej społeczny wymiar.

Według M. B. McGuire socjologowie interesują się badaniem religii z dwóch powodów. „Po pierwsze, jest ona ważna dla wielu ludzi. Praktyki religijne są istotną częścią życia wielu jednostek. Wartości religijne wpływają na działanie wielu ludzi, a religijne znaczenia pomagają im interpretować

przeżywane doświadczenia. Socjologowie próbują zrozumieć znaczenie religii dla samych wierzących. Po drugie, religia jest ważnym przedmiotem badań socjologicznych z uwagi na wpływ na społeczeństwo, jak i na wpływ społeczeństwa na religię. Analiza tej dynamicznej relacji wymaga zbadania współzależności religii oraz innych aspektów społeczeństwa. Oznacza to często kwestionowanie uznawanych za oczywiste sposobów rozumienia działania społecznego. Od najwcześniejszych początków tej dyscypliny, socjologowie próbowali zrozumieć całe społeczeństwo, badając religię i jej wpływ” (McGuire 2012: 33).

Na kontekstualny wymiar socjologii religii wskazuje A. Wójtowicz, który twierdzi, że „przedmiotem socjologii religii są zjawiska religijne w aspekcie źródłowym – społeczna geneza religii i religijności, strukturalnym – społeczne formy i funkcje religii i religijności, kulturowym – wzory, instytucje, organizacje, zjawiska religijne” (Wójtowicz 2004b: 14).

Jak już wcześniej zostało zasygnalizowane socjologia religii wyłoniła się z socjologii niemal w momencie jej powstania. W związku z tym takie aspekty jak burzliwe zmiany gospodarcze i społeczne (rewolucja przemysłowa) oraz rozwój nauk przyrodniczych były podstawowymi inspiratorami powstania „nowej” nauki społecznej. Dodatkowym źródłem wyłonienia się socjologii religii były bezpośrednie zainteresowania antropologów i etnologów, którzy badali i porównywali religię w społeczeństwach pierwotnych. Ten zakres zainteresowań znacznie poszerzyli religioznawcy, którzy coraz śmielej prowadzili dyskusję nad rolą religii w społeczeństwach rozwiniętych.

Stosunkowo duże ożywienie intelektualne wokół kwestii religii sięgające XVIII w. przyniosło wewnętrzne zmiany w samych religiach. Aby osiągnąć adekwatność swoich działań w stosunku do zmieniającego się świata, instytucje religijne częściowo „unowocześniły” swoje teologie. Szczególnie w łonie chrześcijaństwa zachodniego wyspecjalizowały się odrębne dziedziny teologii np. teologia pastoralna czy moralna.

Rozwój socjologii religii jest usytuowany w procesach społecznych, które wpłynęły na rolę religii w społeczeństwie. Słusznie twierdzi M. B. McGuire, że „dopiero wówczas, gdy wierzenia i praktyki społeczne utraciły swoją oczywistość, mogło się rozwinąć ich naukowe badanie. Wspomniana autorka zauważa, że jeden z klasycznych nurtów socjologii religii ma wydźwięk profetyczny. Tacy klasycy socjologii jak M. Weber, E. Durkheim, G. Simmel, K. Marks postrzegali swój wkład w socjologię religii, jako element szerszej refleksji nad naturą nowoczesnego społeczeństwa. Zadawali pytania takie jak: W jakim kierunku zmierza społeczeństwo nowoczesne? Jak doszło ono do aktualnego punktu i jakie czynniki wpływają na jego dalszą

ewolucję? Jakie jest miejsce jednostki w społeczeństwie nowoczesnym?” (McGuire 2012: 55).

W Stanach Zjednoczonych do połowy XX wieku socjologowie interesowali się religią w znacznie ograniczonym zakresie. Religię odnoszono przede wszystkim do instytucjonalnego wymiaru. Zarówno religijność indywidualną jak i ogólnospołeczną utożsamiano z uczestnictwem w życiu poszczególnych Kościołów.

Zakres badań znacznie poszerzył się od połowy lat 60-tych. Wówczas nastąpiły znaczące zmiany w wymiarze instytucjonalnym (np. nowa interpretacja tradycji). Religię zaczęto postrzegać w kontekście procesu globalizacyjnego, konfliktów wojennych, ruchów religijnych czy alternatywnych form religijnych.

Współczesna socjologia religii charakteryzuje się rozległością zainteresowań. Dotyczą one nie tylko badań współczesnych zjawisk religijnych lecz także refleksji teoretycznej nad religią oraz jej historycznych form. Według A. Wójtowicza współczesna socjologia religii ogniskuje się wokół następującej problematyki:

- autonomii społeczeństwa wobec instytucji religijnych;
- powstaniem nowych grup i ruchów religijnych o autonomicznych normach;
- wzorcach i modelach działań (deinstytucjonalizacja religii);
- prywatyzacji doświadczenia religijnego i nowych form interioryzacji religii (Wójtowicz 2004a: 384).

Jak już uprzednio zasygnalizowano religia stanowi dla socjologii religii przedmiot badań i dociekań. Jednak jak można się domyśleć, że jasne i precyzyjne określenie tego przedmiotu jest niezwykle trudne i bardzo skomplikowane. Powodem tego jest chociażby wieloznaczność tego terminu i usytuowanie całej problematyki w środowisku społecznym. W takich przypadkach istnieje wiele różnorodnych podejść do analizy zjawisk religijnych wynikających z teoretycznych uwarunkowań, które osadzają się na niejednorodnych koncepcjach socjologiczno-filozoficznych. Bardzo często usytuowanie zjawisk religijnych w konkretnym nurcie socjologii już na samym początku ukierunkowuje sposób i zakres prowadzonych badań czy analiz. Socjologia religii w Polsce charakteryzuje się znacznie szerszym zakresem i większą intensywnością badań empirycznych niż konstrukcjami teoretycznymi związanymi z tworzeniem nowych paradygmatów czy teorii. Stąd obecnie mamy dobre rozeznanie dotyczące religijności poszczególnych grup czy kategorii społecznych, a znacznie uboższy materiał teoretyczny. Wyniki badań prowadzone przez profesjonalne pracownice w ramach ogólnopolskich sondaży społecznych, są często weryfikowane w perspektywie badań wykonanych przez poszczególnych socjologów, któ-

rzy z racji własnych zainteresowań bardzo często weryfikują ogólnikowe stwierdzenia i odkrywają nowe aspekty konkretnych zjawisk, stosując mieszane techniki badawcze. Należy zaznaczyć, iż takie podejście znacznie ubogaca zebrany materiał, co pozwala na stałą aktualizację funkcjonujących w środowisku tez czy paradygmatów.

Sposoby definiowania religii i religijności

Religia i religijność są zjawiskami powszechnie funkcjonującymi w życiu społecznym. Mogą być analizowane i wyjaśniane z różnych perspektyw i w różnych kontekstach. Z punktu widzenia socjologii religii, właśnie religię uznano za przedmiot analiz i dociekań naukowych. G. Kehrer częściowo precyzuje to stwierdzenie i uważa, że „przedmiotem socjologii religii są obserwowane zachowania ludzkie, o ile – po pierwsze – odnoszą się do zjawisk religijnych oraz – po drugie – mogą być opisywane jako zachowania społeczne” (Kehrer 1997: 17). Można powiedzieć, że zakres zainteresowań badaczy sprowadza się do opisu zjawisk lub faktów społecznych, które mają charakter religijny.

Jednak samo określenie przedmiotu badań jeszcze nie określa konkretnego zagadnienia, bowiem religia stanowi obszar zainteresowań innych dyscyplin oraz jest warunkowana kontekstem społeczno-kulturowym. Stąd jednoznaczne określenie zjawiska religijnego w wielu wypadkach jest bardzo utrudnione, a już z pewnością niejednorodne.

Interesujące ujęcie religii przedstawili klasycy socjologii M. Weber i E. Durkheim. Dla obydwu z nich badanie religii ma wymiar czysto społeczny i polega na analizie konkretnych zjawisk religijnych. Według W. Piwowarskiego Durkheim i Weber – stworzyli podstawy do wyróżnienia dwóch krańcowo arbitralnych typów definicji religii: nominalnej i realnej oraz zbliżonej do nich funkcjonalnej i rzeczowej (Piwowarski 1996: 27).

Durkheim skonstruował definicję nominalną, której główną oś rozważań stanowi dychotomia sacrum – profanum oraz cechuje szeroki uniwersalizm w jej zastosowaniu do określonych sytuacji społecznych. Określił on religię jako „ujednolicony system wierzeń i praktyk odnoszący się do rzeczy świętych, to znaczy, rzeczy wydzielonych i zakazanych – wierzeń i praktyk, które jednoczą w jedną moralną wspólnotę zwaną Kościołem, tych wszystkich, którzy się do nich stosują” (Durkheim 1983: 10).

Zadaniem autora było skonstruowanie definicji, która miałaby ściśle socjologiczny charakter i była na tyle szeroka, aby obejmowała ona różne systemy wierzeń. O ile pierwszy postulat Durkheimowi udało się zrealizować tak z drugim miał trudności. W praktyce tak ogólnikowe i mało sprecyzowane ujęcie sacrum doprowadziło do wielu niejasności, gdyż możliwe było na przykład odniesienie tego określenia nawet do niereligijnych syste-

mów wierzeń, które spełniają funkcje religijne. Kolejnym elementem, który sprawia kłopot badaczowi wynika z nieokreślenia różnicy między „społeczeństwem” a „wspólnotą religijną”. Wprowadzenie takiego rozróżnienia - według K. Dobbelaere – chroniłoby go przed pułapką tautologii, polegającej na wyjaśnianiu spójności społecznej przez religię i religii przez spójność społeczną (Zob. Dobbelaere 1998: 139-153).

Natomiast M. Weber w swojej analizie religii skoncentrował się na realnym fakcie. Stąd był zwolennikiem nie definiowania religii na początku rozważań, w najlepszym razie może ono znaleźć się na końcu, jako wynik przeprowadzanych analiz. Unikając istotnych określeń religii Weber koncentrował się na warunkach i skutkach określonych zachowań społecznych. Takie ujęcie według P. L. Bergera „nie przekonuje współczesnego socjologa do Webera koncepcji właściwej kolejności w definiowaniu i właściwego badania, skoro badanie to można prowadzić jedynie w układzie odniesienia, który definiuje, co jest, a co nie jest związane z zakresem badania. *De facto* Weber stosuje definicję zakresu religii rozpowszechnioną na współczesnym mu etapie rozwoju *Religionswissenschaft* – w przeciwnym razie mógłby on równie dobrze rozważać „naród” czy też *oikos* w rozdziale socjologii religii, zamiast w innym przedmiocie” (Berger 1997: 223).

Ogólnie koncepcję religii według M. Webera możemy uściślić do trzech określeń:

1. Religie powstają jako odpowiedź na potrzebę zrozumienia „spraw ostatecznych”.
2. „Sprawy ostateczne”(np. przeznaczenie, zło, sens życia, cierpienie) znajdują się w każdym społeczeństwie, niezależnie od poziomu kultury.
3. Cechą działania jednostki jest potrzeba nadania codziennego i ostatecznego sensu w życiu człowieka, a religia pełni funkcję integrującą oba poziomy(Weber 1984: s.153-208)

Mając na uwadze odmienne stanowiska klasyków socjologii w kwestii definiowania religii możemy wyróżnić, a zarazem przyporządkować zbliżone typy definicji – funkcjonalne i substancjonalne. R. Robertson twierdzi, że owe przyporządkowanie nie jest tożsame, „jakkolwiek pomiędzy nimi jest ściśle pokrewieństwo, jako że definicje funkcjonalne są w praktyce definicjami nominalnymi, natomiast definicje substancjonalne – definicjami realnymi. Definicja funkcjonalna to taka, która kryteria identyfikowania i klasyfikowania zjawiska przyjmuje funkcje, jakie to zjawisko pełni” (Robertson 1983: 40).

Natomiast definicje substancjalne określając rzeczywistość empiryczną opierają się na schemacie pojęciowym i teoretycznym, który pozwala formułować twierdzenia w świecie empirycznym o ograniczonym zasięgu,

a kryterium identyfikacji i klasyfikacji zjawisk przyjmuje ich faktyczną treść – stąd niektórzy określają jako rzeczową.

Kolejny podział definicji religii opiera się na szerokim bądź wąskim ujęciu i wówczas mówimy o inkluzywnym bądź ekstensywnym typie definicji. Definicje inkluzywne wydają się pochodzić z dwóch źródeł. „Po pierwsze, zostały zaproponowane przez tych, którzy w swej koncepcji systemu społecznego akceptują potrzebę kontrolowania jednostki poprzez nadrzędną lojalność, jaką przejawia ona w stosunku do zasadniczego zbioru wierzeń i wartości. Po drugie, paradoksalnie, zostały zaproponowane przez socjologów zainteresowanych bardziej szczegółowymi i konkretnymi zagadnieniami, takimi jak np. badanie poszczególnych organizacji religijnych” (Robertson 1998: 156).

Takie podejście do zagadnień definicyjnych nie satysfakcjonuje wszystkich badaczy, albowiem niektórzy są zwolennikami ograniczonych definicji. Również i tutaj możemy wyróżnić dwa podejścia. Jedni sądzą, że funkcjonowanie systemu społecznego nie jest rezultatem jednorodnych homogenicznych postaw w stosunku do ogólnospołecznego wyrazu wartości i norm, a raczej oddziaływaniu władzy i przemocy. Natomiast ci, którzy opisują funkcjonowanie społeczeństw w kontekście zaangażowania się religijnego jego członków i pragną określić stany napięć między religią, a niereligijną koncepcją ładu społecznego, są zwolennikami zacieśnienia obszarów badawczych i dążą do ekskluzywnego ujęcia religii.

Zaprezentowany podział definicji religii na funkcjonalne i substancjonalne wynika z dwóch kwestii. Po pierwsze, takie ujęcie przedmiotu dociekań jest zgodne z ogólną tendencją, która bierze swój początek z analizy stanowisk teoretycznych, a przede wszystkim z tego, że podział ten jest adekwatny do głównego problemu, jaki w dalszej części opracowania będzie rozpatrywany, czyli wybranymi aspektami religijności.

Według J. Mariańskiego „substancjonalne ujęcie traktuje religijność jako wiarę w inną rzeczywistość, określaną jako „świętą”, w odróżnieniu od rzeczywistości codziennej doczesnej. Tę rzeczywistość transcendentalną określa się Bogiem, nadprzyrodzonością, pozaempiryczną rzeczywistością, świętym kosmosem, siłą wyższą itp. podporządkowanie spraw ludzkich tej „innej” i „niewyobrażalnej” rzeczywistości stanowi specyfikę religii. Jeszcze w wyższym znaczeniu odnosi się do Boga osobowego. Definicje substancjonalne sprzyjają badaniu religijności, tak jak ona jest kształtowana przez Kościoły i związki wyznaniowe (religijność kościelna, zinstytucjonalizowana, kościelnie „uformowana”)” (Mariański 2004a: 31).

Podstawowym kryterium przyporządkowania definicji do grupy pojęć funkcjonalnych jest funkcja, jaką religia pełni w życiu jednostki, grupy czy społeczeństwa. Jednak tak jednoznaczne określenie roli religii w życiu spo-

łecznym nie było wystarczającym czynnikiem jednolitego definiowania. Na przestrzeni kilkudziesięciu lat powstało wiele definicji, które możemy zaklasyfikować do definicji funkcjonalnych.

Przyjmując perspektywę typologii Robertsona wyróżniamy: definicje odwołujące się do ostatecznych problemów ludzkiego istnienia, definicje w których religia pełni funkcję kontrolną wobec najniższych poziomów kultury i definicje, które określają znaczenia uniwersalne i transcendentujące naturalny porządek rzeczy. Pomimo swoistej klasyfikacji przedstawionej powyżej trudno w sposób jednoznaczny i adekwatny przyporządkować odpowiadające kryterium funkcjonalności religii definicje R. Bellaha, J. M. Yingera, C. Geertza, T. Parsonsa czy Th. Luckamanna.

Na gruncie polskim interesującą klasyfikację definicji funkcjonalnych przedstawiła I. Borowik, która za kryterium podziału przyjęła treść funkcji. Stąd według niej możemy mówić o funkcjach egzystencjalnych, psychologiczno – emocjonalnych i kulturowo – społecznych (Borowik 2010: 34-36).

- a) funkcje egzystencjalne zazwyczaj łączą się z twierdzeniem, że religia rozwiązuje ostateczne problemy ludzkiego istnienia. Taką definicję skonstruował J. M. Yinger, która brzmi następująco: „religia jest to system wierzeń i praktyk, za pomocą, których grupa ludzi zмага się z ostatecznymi problemami ludzkiego życia” (Kehrer 1997: 30). Treść definicji koncentruje się wokół problemu ludzkiego życia i śmierci. Odnieść można przekonanie, że autorowi chodzi raczej o zmaganie się ze śmiercią, czyli dotyczy pytań o sens życia. „Życie religijne jednostki zawiera dwa elementy: po pierwsze – przekonanie, że w życiu doczesnym nieodłącznie towarzyszą zło, ból, chaos i bezprawie. Po drugie – system praktyk i związanych z nim uświęconych przekonań, głoszących, że człowiek będzie ostatecznie od tych przypadłości wybawiony (Kehrer 1997: 30).
- b) funkcje psychologiczno – emocjonalne najczęściej widać w koncepcji „odroczonej nagrody” R. Starka i W. S. Bainbridga, której podstawą są różne formy religijnego zaangażowania. U podstaw owego zaangażowania tkwią, ich zdaniem, podstawowe pytania egzystencjalne typu „dlaczego”, na które religia udziela odpowiedzi będącej ową odroczoną nagrodą. nagroda jest odroczone ze swej natury, ponieważ to, co obiecuje, nie może być otrzymane natychmiast (Borowik 1997: 22). Również według B. Malinowskiego religia pełni rolę kompensatora gdyż pozwala oswoić lęk przed głodem, śmiercią, chorobą, nieszczęściem, czyni odświętnymi codzienne akty, obdarza sankcjami moralnymi zachowania ważne dla jednostki i grupy (Malinowski 1990: 390 – 408). Funkcje psychologiczno – emocjonalną pełni religia w trakcie ludzkiego życia, poczynawszy od poczęcia, poprzez ciążę, urodzenie,

okres dojrzewania, małżeństwa i śmierci. Religia więc jest obecna w każdym akcie ludzkiego życia;

- c) funkcje kulturowo – społeczne pełnią te definicje, które określają religię jako system wierzeń, mitów, obrzędów i znaczeń. Są to definicje głównie antropologiczne i inkluzywne. Przykładem takiej definicji jest koncepcja Geertza. Według niego „religia to: system symboli, kształtujących mocne, wszechobejmujące, trwałe nastroje i motywacje, za pośrednictwem najogólniejszego ładu istnienia, którym nadano status takiej faktyczności, że nastroje te i motywacje wydają się osobiście rzeczywiste” (Geertz 1992: 502). Religia dla tego autora jest konkretnym systemem kulturowym, który wpływa na zachowanie innych systemów znaczeniowych. Symbole religijne wiążą dziedzinę egzystencji człowieka z porządkiem bardziej ogólnym, odnoszą się do schematu kosmicznego. Sprawia to, że osoba religijna postrzega rzeczywistość z innej perspektywy, nierzadko przekształconej radykalnie do tego, co prezentuje się zdrowemu rozsądkowi. Kiedy brakuje jednostce odpowiedzi na pytania zasadnicze, podstawowe wówczas niemożliwe staje się interpretowanie rzeczywistości makrospołecznej. Zatem wszystkie inne systemy znaczeniowe zostają poddane w wątpliwość, a porządek zapewnia już tylko samo istnienie odpowiedzi na owe pytania (Grotowska 1999: 36).

Porównując definicje substancjalne z funkcjonalnymi możemy zauważyć dwie kwestie, które w zasadniczy sposób charakteryzują oba podejścia. Pierwszą z nich jest koncepcja mówiąca o tym, na co każda z nich zwraca szczególną uwagę, co jest ich cechą. O ile kryterium definicji funkcjonalnych była funkcja, jaką pełni religia w życiu jednostkowym bądź zbiorowym, to definicje substancjonalne dążą do wyjaśnienia, czym religia jest. Drugim elementem różnicującym jest zasadnicza formuła, która określa oba podejścia. W definicjach funkcjonalnych na pierwszym miejscu uwidocznione są ostateczne warunki ludzkiego życia, to substancjonalne koncentrują się na rozróżnieniu rzeczywistości empirycznej i ponadempirycznej. Takie podejście zazwyczaj prowadzi do wyeksponowania Absolutu i stworzenia hierarchii tych rzeczywistości, gdzie rzeczywistość empiryczna jest podporządkowana rzeczywistości ponadempirycznej.

Podejście substancjalne można scharakteryzować w kilku punktach:

1. Zjawiska religijne biorą się z potrzeb ludzkich, idee, doświadczenia i rytuały religijne łączą życie człowieka ze światem nieempirycznym, który jest również realny.
2. Fenomeny religijne mają swoją własną wartość, są autonomiczne. Wartość religijna do wartości innego rodzaju jest niesprowadzalna.

3. Dążąc do uchwycenia istoty religii w swoich wyjaśnieniach dotyczących zjawisk religijnych używają takich konstruktów teoretycznych jak: „sacrum”, „Bóg”, „święty kosmos”, „nadprzyrodzoność”.
4. Religijność jest konkretyzowana w kontekście układu społeczno – kulturowego (Grotowska 1999: 32).

Powyższe ustalenia wypełnia definicja zaproponowana przez W. Piwowarskiego, który opierając się o szeroki kontekst społeczno – kulturowy definiuje religię jako „system wierzeń i wartości oraz związanych z nimi czynności, podzielanych i spełnianych przez grupę ludzi, które wynikają z rozróżnienia rzeczywistości empirycznej i pozaempirycznej oraz przyporządkowania co do znaczenia spraw rzeczywistości empirycznej rzeczywistości pozaempirycznej” (Piwowarski 1996: 43).

Przykładem definicji religii skonstruowanej na potrzeby zbadania postaw polskiej inteligencji wobec religii, jest definicja zaproponowana przez M. Libiszowską-Żółtkowską, uwzględniająca specyfikę polskiego społeczeństwa, w którym religijność instytucjonalna, nacechowana społeczno-narodowym i kulturowym kontekstem, odznacza się wysokim wskaźnikiem przynależności do katolicyzmu rzymskiego: religia to wynikający z dualistycznego rozróżnienia na rzeczywistość empiryczną i transcendentálną system wierzeń, który choć sam nie poddaje się racjonalnej weryfikacji, wyjaśnia w sposób możliwy do przyjęcia to wszystko, „co dla zmysłów jest niepojęte” i czego w inny sposób wytłumaczyć się nie da, oraz odpowiadające tym wierzeniom symbole i formy zachowań kulturowych, zbiór wartości i norm moralnych, odwołujących się do autorytetu Boga i Kościoła, a określający wzór osobowy człowieka religijnego, i organizacja kościelna jednocząca wyznawców we wspólnotę (Libiszowska-Żółtkowska 2004a: 66-67).

Religijność – koncepcje operacjonalizacji terminu

Zjawisko religijności jest ściśle związane ze sposobem definiowania religii. Przyjęcie określonego stanowiska definiującego religię w sposób bezpośredni rzutuje na rozumienie terminu religijność i sposobu jej operacjonalizacji. W socjologii przez religijność rozumie się najogólniej funkcjonowanie religii w postępowaniu jednostki lub życiu społecznym. Innymi słowy, religijność ujmowana jest jako zjawisko społeczno-kulturowe, fakt społeczny, przejawiający się w świadomości oraz życiu jednostek i zbiorowości ludzkich (Wysocka 2000: 23-24).

Najczęściej jest ona powiązana z instytucjami religijnymi, które bezpośrednio lub pośrednio uczestniczą w socjalizacji religijnej jednostek. Religijność ukształtowaną przez Kościół rozpatruje się w dwóch płaszczyznach: społecznej, zewnętrznej, jednowymiarowej (kryterium religijności stano-

wią tu głównie praktyki religijne) oraz indywidualno-społecznej, wielowymiarowej (kryterium religijności związane jest tu z wiarą, jej przeżywaniem i działaniem zgodnym z nakazami religii) (Libiszowska-Żółtkowska 1991: 24).

Przedstawione powyżej dwie koncepcje badań religijności dotyczą czyisto teoretycznych rozważań, ponieważ w społeczeństwie zazwyczaj nie występuje tylko religijność instytucjonalna bądź prywatna. „Jako zjawisko społeczno – kulturowe występuje zmiennie i podlega procesom rozwoju społeczeństw, zmianom cywilizacyjnym czy kulturowym. Uwarunkowana również jest wieloma zmiennymi np. wiekiem, wykształceniem, zawodem, płcią, miejscem zamieszkania. Faktycznie funkcjonująca religijność – według J. Mariańskiego - jest wewnętrznie zróżnicowana i spluralizowana, aż po formy niejasnej, niezobowiązującej, luźnej, chaotycznej, niezadomowionej, ruchomej, nieokreślonej, „mozaikowej”, niezinstytucjonalizowanej religijności (np. ezoteryzm, New Age). To, co chrześcijańskie, nie utożsamia się z religijnością zinstytucjonalizowaną czy religijnością ukształtowaną przez Kościoły. Nośne społecznie stają się pozakościelne normy życia religijnego. W warunkach wzrastającego pluralizmu społeczno-kulturowego mówi się nie tylko o sekularyzacji, ale i o zróżnicowaniu religijności oraz o jej zindywidualizowanych formach, zarówno w Kościołach, jak i poza nimi. Rzeczywistość zróżnicowania religijnego nie jest czarno-biała, lecz składa się z rozległego spektrum zlewających się kolorów i kształtów” (Mariański 2004a: 41).

„Mówienie o religijności ma sens tylko wówczas, gdy możemy wskazać jakąś osobę lub grupę osób, do której możemy odnieść religijność. Religijność jest zawsze czyjąś religijnością, jest subiektywnym wymiarem funkcjonowania religii w jednostce lub zbiorowości” (Borowik, Doktor 2001: 50).

Pierwsze empiryczne ujęcia religijności wiązały się z przypisywaniem pierwszoplanowej roli praktykom religijnym i związkom z religijnymi instytucjami oraz również polegały – jak w przypadku G. Le Brasa - na obserwacji samych praktyk religijnych. Stąd słusznym wydaje się nazywać G. Le. Brasa ojcem badań nad religijnością, który w sposób znaczący zainspirował późniejszych badaczy do systematycznych badań o charakterze socjoreligijnym. Bezpośrednim motywem jego badań, był zaobserwowany na przełomie lat 40 tych i 50- tych XX w. fakt coraz rzadszego uczestnictwa wiernych w nabożeństwach, korzystania z sakramentów i rozluźnienie więzi z instytucją Kościoła. Podstawowym zabiegiem metodologicznym jakim się wówczas posłużył było przenoszenie swoich ustaleń na poziom parafii i analiza żywotności wiary w kontekście płci, wieku i powołań kapłańskich.

Na początku lat sześćdziesiątych „powstały pierwsze operacjonalizacje religijności, które uwzględniały więcej parametrów np. wiedzy religijnej, przynależności religijnej, aktywności pozakościelnej” (Borowik, Doktor 2001: 50-52).

Sam proces operacjonalizacji jest istotnym elementem ogólnego procesu badawczego, którego teoretyczne początki możemy odszukać w nurcie filozoficzno-metodologicznym zapoczątkowanym przez P. W. Bridgmana, zakładający, że sens empiryczny mają tylko elementy naukowego aparatu pojęciowego opisywane i definiowane przez wskazanie grupy operacji (pomiaru) i czynności (metody), stanowiących jednocześnie kryterium zakresu stosowanych pojęć. W praktyce ten zabieg polega na próbie zdefiniowania (definicja operacyjna) przedmiotu badań czy analiz w taki sposób i w takim zakresie, aby było możliwe stwierdzenie jego występowania lub/i natężenia (Zob. Olechnicki, Załęcki 1999: 145).

Słusznym wydaje się twierdzenie, że „w dziedzinie badań zjawisk religijnych owa procedura pozwala na standaryzację metod i technik empirycznych w celu dokonania analizy porównawczej religijności członków różnych grup, społeczeństw, kultur” (Zarzecki 2009: 112).

Interesującą koncepcję badania religijności przedstawili R. Stark i Ch. Glock (Zob. Stark, Glock 1998: 182-187), którzy z uwagi na wielość religii wyszczególnili pięć wymiarów religijności. W socjologii religii ujęcie tych autorów funkcjonuje pod nazwą wielowymiarowej koncepcji religijności. Ideą było stworzenie na tyle pojemnego terminu (koncepcji), który mógłby objąć zwolenników wszystkich religii jak również osoby traktujące religię w sposób pozakościelny. Stąd religia według nich obejmowała zinstytucjonalizowany system symboli, wierzeń, wartości i praktyk ogniskujących się na problemach ostatecznego znaczenia. Takie ujęcie okazało się słuszne z uwagi na kontekst wielokulturowy i wieloreligijny społeczeństwa amerykańskiego oraz mogło stać się inspiracją do doprecyzowania koncepcji w innych środowiskach. Autorzy włączyli pięć obszarów(wymiarów) w których najpełniej może manifestować się religijność.

Wymiar ideologiczny zakłada występowanie u osoby religijnej światopoglądu religijnego, czyli uznawania zasad dogmatycznych swojej religii. „Zawartość i zakres wierzeń - według I. Borowik - różni się nie tylko w poszczególnych religiach, ale często również w ramach tej samej tradycji religijnej. Mimo to, każda religia uwydatnia jakiś kształt wierzeń podzielanych przez jej wyznawców” (Borowik, Doktor 2001: 54).

Wymiar rytualny zawiera akty kultu i pobożności, które czynią wyznawcy w ramach swojego doświadczenia religijnego. Są to m. in. posty, modlitwy, udział w sakramentach itp.

Wymiar doświadczeniowy obejmuje uczucia, przeżycia i emocje, które doświadcza jednostka lub jakaś zbiorowość w kontakcie z Bogiem, rzeczywistością ostateczną czy transcendencją.

Wymiar intelektualny dotyczy znajomości przynajmniej minimum wiedzy o tradycji, dogmatach czy obrzędach własnej religii. Wiedza i wierzenia jako wymiary religijności są ze sobą ściśle powiązane, ponieważ wiedza o wierzeniach jest koniecznym warunkiem wstępnym ich zaakceptowania (Stark, Glock 1998: 184).

Wymiar konsekwencyjny zawiera skutki przekonań, praktyk, doświadczeń i wiedzy w życiu codziennym. Ten wymiar znacznie różni się od pozostałych, ponieważ dotyczy powinności osób wierzących, a nie samych składników wiary i stąd ogromne trudności w badaniach nad konsekwencją wiary w życiu codziennym.

W Polsce najbardziej znane koncepcje religijności są autorstwa trzech badaczy tj. E. Ciupaka, H. Kubiaka i W. Piwowarskiego.

E. Ciupak religijność utożsamia z poglądami i przekonaniami odnoszącymi się do religii w szerokim słowa tego znaczeniu oraz związanymi z tym postawami jednostek w rzeczywistości społecznej (Ciupak 1984: 36-40).

Takie ujęcie w warstwie problematycznej jest interesujące i logiczne, jednak autor z uwagi na swoją koncepcję religijności jasno nie sprecyzował konkretnych wskaźników umożliwiających prowadzenie badań socjo-religijnych. Natomiast wyszczególnione dwa wymiary religijności dotyczą raczej zjawisk religijnych ujmowanych w kontekście psychiki ludzkiej i nie uwzględniają aspektów transcendentalnych.

Również koncepcja religijności sformułowana przez H. Kubiaka jak dotąd nie została na skalę masową przyjęta przez badaczy. Niemniej jednak stanowi ona ważny aspekt rozwoju innych koncepcji badawczych w Polsce. Przez religijność rozumiał „sposób przeżywania przez wierzących i ich stosunku do istoty nadprzyrodzonej, wyrażający się w: a/ przekonaniu o ważności religii jako zasady organizującej i wyjaśniającej życie jednostki i zbiorowości społecznej, określającej cele życiowe i sposoby ich osiągnięcia, b/ podporządkowanie własnego życia normom religijnym oraz c/ w praktykach religijnych(indywidualnych i zbiorowych) i dalej czytamy, że religijność to sposób myślenia i działania determinowany uznaniem zasad religii, to stan świadomości przejawiający się w zachowaniach, poprzez które ludzie wchodzą w kontakt z otaczającym ich środowiskiem społecznym i naturalnym. (...)Tak zdefiniowana religijność obejmuje również problematykę postaw religijnych, specyficznych i względnie trwałych predyspozycji do działania, nabywanych pod wpływem uczestnictwa w życiu społecznym” (Kubiak 1972: 8).

W taki sposób określona religijność może być badana w kontekście subiektywnej i obiektywnej religijności. Do zbadania pierwszej wyznaczył cztery wskaźniki tj. „samoidentyfikację religijną, postrzeganie zmian religijności i ich ocenę, przekonanie o ważności norm religijnych w życiu indywidualnym i zbiorowym oraz przekonanie o roli instytucji religijnych i duchowieństwa. Natomiast wskaźnikiem religijności obiektywnej był aspekt praktyk religijnych(jednorazowych, powtarzalnych i nadobowiązkowych)” (Kubiak 1972: 96).

Najpopularniejszą definicję religijności skonstruował W. Piwowski. Doskonale znając specyfikę religijną społeczeństwa polskiego, jego uwarunkowania społeczno-kulturowe przez religijność uznał „podzielany i spełniany przez grupę ludzi zbiór zinstytucjonalizowanych wierzeń, wartości i symboli oraz związanych z nimi zachowań, które wynikają z rozróżnienia rzeczywistości empirycznej i pozaempirycznej oraz z przyporządkowania znaczenia spraw rzeczywistości empirycznej sprawom rzeczywistości pozaempirycznej” (Piwowski 1996: 49). Ważnym aspektem tej definicji jest to, że rzeczywistość empiryczna jest sprawdzalna, a rzeczywistość pozaempiryczna również realnie istnieje, lecz tylko w świadomości wierzących poprzez symbole, wartości, wierzenia i wynikających z nich zachowań. Trzeba zaznaczyć, że autor ujmował religijność w formie instytucjonalnej tj. formułowanej wyłącznie pod wpływem instytucji kościoła.

Istotą operacjonalizacji religijności wg. Piwowarskiego było wyznaczenie parametrów, które określały znaczące aspekty religijności, a w obszarze parametrów przyjęcie wskaźników, które określałyby szczegółowe przejawy religijności. Podobnie jak w przypadku wielowymiarowej koncepcji religijności Piwowski wstępnie wyszczególnił następujące parametry(dymensje): doświadczeniowy, wspólnotowy, ideologiczny, intelektualny, rytualistyczny oraz dodał jeszcze jeden – globalny stosunek do wiary. Sugerował, że powyższe parametry należy analizować stosując poszczególne wskaźniki w formie pytań(itemów). Na tej bazie skonstruował kwestionariusz badań, który skutecznie był i nadal jest stosowany przy badaniu religijności w Polsce. W ostatecznej wersji kwestionariusza wyodrębnił siedem parametrów, które można zoperacjonalizować za pomocą 73 wskaźników. Podczas prezentacji tabelarycznej w przypadku wskaźników, wymienił tylko ich liczbę.

Kolejność parametrów	Nazwa parametru	Liczba wskaźników
I	Globalny stosunek do wiary	4
II	Wiedza religijna	12
III	Ideologia religijna	10

IV	Doświadczenie religijne	7
V	Praktyki religijne	18
VI	Wspólnota religijna	12
VII	Moralność religijna	10

Jak dalej sam autor podaje, że wskaźniki wykorzystane w kwestionariuszu pozwalają na uchwycenie zarówno religijności oficjalnej, jak i religijności nieformalnej, kształtującej się pod wpływem Kościoła (Piwowski 1996: 66-67).

Właśnie ten aspekt instytucjonalnego ujęcia religijności w kontekście postmodernistycznej zmiany w funkcjonowaniu religii jest uznawany za pewną ograniczoność. W przedstawionej powyżej operacjonalizacji religijności nie mieszczą się jej nowe formy, które znacznie odbiegają od modeli kościelnych. Cechą współczesności jest zmienność i twórcze formowanie własnej, zindywidualizowanej religijności, co w wielu wypadkach znacznie się różni od tradycyjnych koncepcji. Stąd słusznie twierdzi R. Boguszewski, że „kwestia wiary i religijności nie stanowią łatwego pola do badań empirycznych, zwłaszcza o charakterze ilościowym. Wiary religijnej nie można sprowadzić do wiedzy, światopoglądu czy też pozostających w zgodzie z własnymi przekonaniami zachowań w określonych sytuacjach życiowych. Wiara i związana z nią religijność zakładają pewien specyficzny rodzaj doświadczenia transcendencji, które to doświadczenie nierzadko wymyka się spod kontroli stosownych narzędzi badawczych. Nie znaczy to jednak, że ze względu na pewne ograniczenia w tym względzie kwestię religii nie należy się zajmować. Pomimo pewnej niedoskonałości wskaźników wiary i religijności stosowanych w badaniach empirycznych stanowią one niekwestionowane źródło wiedzy o społeczeństwie oraz zachodzących w nim przemianach” (Boguszewski 2007: 240).

Według I. Borowik badacze często używając pojęcia religijność nie zadają sobie trudu, by odpowiedzieć na pytanie, czym jest sama religijność i od razu mówią o poszczególnych jej parametrach, niejako milcząc zakładają, że pojęcie religijności jest powszechne i uzgodnione. Dotyczy to nie tylko artykułów w periodykach, ale także opracowań książkowych. Pojęcie to jest zatem używane dość dowolnie, w zależności od celu jaki przyświeca używającemu. Może być więc mowa o religijności w średniowieczu, o religijności grup, używa się tego pojęcia również w takich kontekstach jak: religijność codzienna i świąteczna, selektywna, dojrzała i niedojrzała, zewnętrzna i wewnętrzna, kobiet i mężczyzn, religijność chorych, religijność ludzi starych itp.

W związku z tym wspomniana autorka proponuje, aby „religijność rozumieć jako różnorodne treści i formy manifestowania się podstawowego, subiektywnego przekonania, że sens ludzkiego życia nie wyczerpuje się w jego biologicznym istnieniu. Przez treść rozumie się zarówno kulturowo dziedziczone, jak i nabyte na drodze indywidualnych poszukiwań, dające się zwербalizować przekonania na temat natury człowieka i świata, celu i przeznaczenia, zasad moralnych, zwykle określane mianem doktryny, światopoglądu lub ideologii. Przez formy rozumie się praktyczne działania wynikające z przyjętych przekonań, wyrażające się w posiadaniu i manifestowaniu przywiązania do symboli, w sprawowaniu kultu i przynależeniu do wspólnoty” (Borowik, Doktor 2001: 57-61).

Socjologia religii w Polsce

Rozwój socjologii w Polsce znacząco nie odbiegał od procesu rozwojowego na świecie. Związane to było z faktem, że pionierzy socjologii w Polsce swoje zainteresowania społecznymi formami religii czerpali i opierali na poglądach klasyków socjologii. Głównie inspiracje badawcze pochodziły z tzw. szkoły francuskiej osadzonej na refleksji E. Durkheima oraz na koncepcji badań empirycznych Gabriela Le Brasa. Na osobne podkreślenie zasługuje uformowanie się tzw. szkoły analitycznej w badaniach społecznych stworzonej przez F. Znanieckiego. W pracach polskich socjologów takich jak m.in. S. Czarnowski, ks. J. Majka, W. Piwowarski, E. Ciupak możemy zauważyć odniesienia w sformułowanych przez nich koncepcjach uprawiania tej dyscypliny. Wielką zasługą tych uczonych i ich następców jest to, że potrafili w trudnych warunkach polityczno-społecznych uformować socjologię religii w Polsce w taki sposób, że w dniu dzisiejszym zainteresowani podejmowaniem badań w dziedzinie społecznych aspektów religii mają możliwość korzystania z ich doświadczeń oraz kontynuowania ich refleksji.

Z pewnością racje mają ci, którzy twierdzą, że bardzo trudno jest ustalić początki socjologii religii. Należy zgodzić się z ogólną sugestią, że początków tej subdyscypliny należy poszukiwać w dziełach tych autorów, którzy utorowali drogę obiektywnego, a nie wartościującego traktowania społecznej funkcji religii. Według W. Piwowarskiego należą do nich z pewnością A. Comte, E. Durkheim, M. Weber. Wszyscy oni przyznawali faktom religijnym centralne miejsce wśród faktów społecznych (Por. Piwowarski 1986: 6).

Dalej wspomniany autor wydziela następujące kierunki badań nad życiem religijnym w Polsce:

1. Prace zbierackie – materiały etnograficzne i pamiętnikarskie.
2. Kierunek kulturowy.
3. Szkoła analityczna.

4. Orientacje i kierunki we współczesnych studiach nad religijnością (Piwowarski 1986: 7).

Natomiast M. Libiszowska-Żółtkowska charakteryzując rozwój socjologii religii w Polsce i umownie wyodrębnia cztery okresy.

Pierwszy okres rozpoczął się od połowy XIX wieku do uzyskania przez Polskę niepodległości w 1918 roku, a drugi okres dotyczył okresu dwudziestolecia międzywojennego. W tych okresach dominowały prace zbierackie i biograficzne dotyczące opisów wierzeń, praktyk religijno-magicznych oraz specyfiki religijności ludowej. Główni przedstawiciele tych okresów to m.in. O. Kolberg, K. Moszyński, J. S. Bystron, K. Dobrowolski, a także F. Znaniecki i B. Malinowski. Ogólny zakres badań w tych okresach ogniskował się wokół: stanu religijności wiejskiej, ludowej pobożności, stosunku chłopów do kleru, praktyk magiczno-wróżbiarskich czy wierzeń ludowych.

Trzeci okres trwał od zakończenia II wojny światowej do 1989 roku. W tym czasie socjologia religii jest uprawiana niemal dwutorowo, bowiem sytuacja polityczna zogniskowała dwa sposoby podejścia do uprawiania socjologii religii. Jeden z nich dotyczył ściśle świeckiego, religioznawczego opisu religii, który widział religię jako relikw przeszłości i swoistą barierę hamującą rozwój komunizmu. Natomiast drugi był uprawiany zazwyczaj w uczelniach katolickich, bardzo często w ramach teologii pastoralnej i uwypuklał interesy Kościoła. Są to bardzo ogólne i stosunkowo teoretyczne uzasadnienia bowiem w okresie po drugiej wojnie światowej w kontekście obu koncepcji powstało wiele interesujących prac i programów badawczych, których wyniki są niezmiernie ważne do dnia dzisiejszego (Zob. Libiszowska-Żółtkowska 2004: 387-388).

Ostatni okres rozwoju socjologii religii w Polsce rozpoczął się po 1989 roku, kiedy odrzucono wszelkie uwarunkowania polityczne i kościelne. Specyfiką polskiej socjologii religii jest fakt, że do dnia dzisiejszego jest ona słabo usytuowana instytucjonalnie w ramach systemu szkolnictwa wyższego. Znaczna część badań i refleksji teoretycznych prowadzona jest przez samodzielnych uczonych, którzy zazwyczaj indywidualnie prowadzą badania dotyczące społecznych form religii i religioznawstwa. Opisując stan polskiej socjologii religii po 1958 roku prof. M. Libiszowska-Żółtkowska wyodrębnia następującą problematykę badawczą:

1. Podstawowe wymiary religijności (wiarę, praktyki, moralność), wybranych grup społecznych (wyodrębnionych ze względu na płeć, wiek, zawód, wykształcenie, miejsce zamieszkania, parafię).
2. Instytucje kościelne (w tym zwłaszcza parafię), wspólnoty religijne, powołania kapłańskie i zakonne, zjawisko apostazji, pozycję Kościoła katolickiego w świadomości społecznej.

3. Przemiany religijności pod wpływem czynników cywilizacyjnych (industrializacja, urbanizacja), kulturowych, ekonomicznych i społecznych.
4. Pluralizm wyznaniowy, zjawisko nowych ruchów religijnych, sekt, konwersji i tolerancji religijnej.
5. Doświadczenia i przeżycia religijne, obraz Boga i sens życia.
6. Rolę i miejsce religii w systemie wartości i preferencji życiowych (Por. Libiszowska-Żółtkowska 2004: 388).

Sam proces formowania się nauki jest bardzo często zawiły i długotrwały. O instytucjonalizacji konkretnej nauki możemy mówić wówczas, kiedy nie tylko zostanie wyodrębniony ogólny zakres problemów do rozwiązania i przyjęty do wyjaśnienia zbiór metod i narzędzi badawczych lecz także, kiedy zostaną spełnione warunki systematycznych badań, refleksji teoretycznych oraz możliwości weryfikacji, wymiany i krytycznych porównań w obrębie przedmiotu dociekań. Konsekwencją takiego stanu jest wyłonienie się – zazwyczaj obok konkretnego naukowca – stosownych nurtów, koncepcji badawczych ośrodków, a następnie szkół. W tego rodzaju działalności niezwykle ważnym aspektem staje się możliwość kontynuacji badań i ich poszerzenia przez uczniów i następców ważnych postaci danej dziedziny naukowej. Doskonałym przykładem ciągłości myśli i rozwinięcia prac badawczych z zakresu socjologii religii na gruncie polskim do 2012 roku był Katolicki Uniwersytet Lubelski. W tej uczelni nurt empiryczny zaczerpnięty od G. le Brasa zapoczątkował w swoich badaniach ks. J. Majka, następnie z wielkimi sukcesami kontynuował je W. Piwowarski, a następnie J. Mariański. Wymienieni uczeni nie byli tylko sukcesorami koncepcji badawczych sformułowanych przez G. le Brasa lecz w dużym stopniu je poszerzyli, uwspółcześnili, doprecyzowali, a także dostosowali do badań socjograficznych w polskim społeczeństwie. Ponadto wykształcili ogromną rzeszę młodych naukowców, którzy w pewien sposób w różnych ośrodkach kontynuują ich dzieło.

Początki instytucjonalizacji socjologii religii należy upatrywać nierozłącznie wraz z powstaniem w latach dwudziestych XX wieku pierwszych katedr socjologii – w Poznaniu, Warszawie i Krakowie. Co prawda w tych uniwersytetach religią zajmowano się raczej przyczynkarsko w ramach socjologii ogólnej i prac autorskich, lecz za przyczyną pionierów polskiej socjologii tego okresu m.in. F. Znanieckiego, S. Czarnowskiego, czy J. S. Bystronia następowało krystalizowanie się tej subdyscypliny.

Pierwsza Katedra Socjologii Religii powstała w 1954 roku na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w Instytucie Teologii Pastoralnej, na czele której kolejno stali Profesorowie - J. Majka, W. Piwowarski i J. Mariański.

Natomiast w 1974 roku na Uniwersytecie Jagiellońskim utworzono Instytut Religioznawczy z Zakładem Socjologii i Psychologii Religii, którym obecnie kieruje prof. I. Borowik.

Samodzielne Zakłady Socjologii Religii funkcjonowały w powołanym w 1962 roku Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk oraz w Wyższej Szkole Nauk Społecznych (w l. 1985-1990 Akademii Nauk Społecznych). Funkcjonowały one do 1990, kiedy w ramach reorganizacji zlikwidowano Zakłady Socjologii Religii (Tamże, s. 388-389).

Ponadto socjologia religii była uprawiana od 1957 roku w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Zajęcia dydaktyczne i prace badawcze do 2007 roku prowadził prof. E. Ciupak. Obecnie pracami kieruje prof. K. Koseła.

Kolejnym ośrodkiem akademickim w którym funkcjonuje Zakład Socjologii Religii jest Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Przez wiele lat zakładem kierował prof. A. Wójtowicz, a obecnie ks. prof. S. H. Zaręba.

Cechą socjologii religii w Polsce jest fakt, że wielu znakomitych badaczy życia religijnego w Polsce funkcjonuje w jednostkach akademickich, które w zakresie swojej problematyki funkcjonują w innych obszarach badawczych. Wśród takich uczonych należy wymienić prof. M. Libiszowską-Żółtkowską pracującą w Instytucie Profilaktyki społecznej i Resocjalizacji UW, prof. J. Baniaka pracującego na Wydziale Teologicznym UAM, prof. W. Pawluczuka pracującego przez wiele lat na UJ a następnie na UwB, czy prof. W. Świątkiewicza i prof. H. Rusek z UŚ.

Na gruncie badań empirycznych ważną rolę pełni Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego. Jako jednostka naukowo-badawcza nie jest związana instytucjonalnie z żadną uczelnią ani instytucją pozakościelną. Powstała w 1970 roku. Funkcjonowała najpierw jako Biuro Badań Statystycznych przy Wyższym Seminarium Duchownym księży Pallotyńów, a od 1972 roku jako Zakład Socjologii Religii. W 1990 roku rozpoczął oficjalną współpracę z Głównym Urzędem Statystycznym, a od 1993 roku przyjął obecną nazwę. Do działań ISKK należy gromadzenie danych statystycznych dotyczących diecezji, parafii, zgromadzeń zakonnych oraz realizacja badań socjologicznych. Oprócz działalności badawczej ISKK organizuje naukowe zjazdy, konferencje i sympozja (Zaręba 2004a: 387).

Instytucjami skupiającymi socjologów religii w Polsce są Polskie Towarzystwo Religioznawcze i Sekcja Socjologii Religii w Polskim Towarzystwie Socjologicznym.

Polskie Towarzystwo Religioznawcze zostało założone w 1958 roku w celu szerzenia i pogłębiania wiedzy religioznawczej. Towarzystwo wydaje własne czasopismo „Przegląd Religioznawczy” (w l. 1957-1991 jako „Euhemer – Przegląd Religioznawczy” (Stachowski 2004: 387). Obecnie w Pol-

sce jeszcze są wydawane inne czasopisma religioznawcze m.in. „Kwartalnik Religioznawczy „Nomos” i „Studia Religiológica”.

Polskie Towarzystwo Socjologiczne jest drugim w historii towarzystwem o tej nazwie. Pierwsze powstało w 1931 roku, z inicjatywy Floriana Znanieckiego, na I Konferencji Socjologów Polskich w Poznaniu i było jednym z pierwszych towarzystw socjologicznych w Europie. Na jego siedzibę wybrano Warszawę, a na prezesa - Ludwika Krzywickiego. Wcześniej, od 1927 roku działał, stworzony także przez Znanieckiego, Polski Instytut Socjologiczny; łączył on zadania instytutu badawczego z funkcjami towarzystwa naukowego. O działalności przedwojennego PTS niewiele wiadomo, wyjąwszy jego współpracę z Polskim Instytutem Socjologicznym w ramach organizacji II Zjazd Socjologów Polskich w Warszawie, w 1935 roku. PTS istniało do wojny; po wojnie nie wznowiło działalności, niektóre jego funkcje pełnił reaktywowany już w 1944 roku PTS (zlikwidowany w 1951 roku, wraz z innymi instytucjami socjologicznymi).

Obecne PTS powstało w 1957 roku; jego utworzenie było ważnym faktem w procesie odradzania się socjologii po upadku stalinizmu. W 1956 roku, z inicjatywy Stanisława Ossowskiego i grupy socjologów z Warszawy i Łodzi powstała Sekcja Socjologiczna w Polskim Towarzystwie Filozoficznym. Sekcja zgłosiła akces do Międzynarodowego Stowarzyszenia Socjologicznego (ISA), a w rok potem przekształciła się w samodzielne Polskie Towarzystwo Socjologiczne. S. Ossowski został przewodniczącym zarządu (zob. www.pts.ogr.pl). Ponadto PTS jest członkiem Europejskiego Stowarzyszenia Socjologicznego (ESA). W ramach PTS aktywnie działa Sekcja Socjologii Religii. Pierwszym przewodniczącym sekcji został prof. W. Piwowarski, a obecnie tę funkcję pełni prof. Irena Borowik.

Wśród organizacji międzynarodowych skupiających socjologów religii należy wymienić: Committee for the Scientific Study of Religion złożoną w 1949 roku i przekształconą w 1955 roku na Society for the Scientific Study of Religion (SSSR), która wydaje od 1961 roku *Journal for the Scientific Study of Religion*.

Association for the Sociology of Religion (ASR). Zostało założone jako Amerykańskie Katolickie Towarzystwo Socjologiczne w 1938 roku, a w 1970 roku przekształciło się w bezwyznaniowe stowarzyszenie (ASR). Wydaje czasopismo *Sociology of Religion*.

The International Society for Sociology of Religion (ISSR). Stowarzyszenie swoją genezę sięga 1948 roku, kiedy na Uniwersytecie w Leuven w Belgii funkcjonowało jako Międzynarodowa Konferencja Socjologii Religii, a dopiero w 1991 roku i przekształcona na ISSR. Co dwa lata organizuje konferencje naukowe. Wydaje rocznik *Social Compass*.

Religia w perspektywie klasyków socjologii religii

Rozpoczynając prezentację poglądów wybranych socjologów na temat religii warto wspomnieć, iż w historii rozwoju myśli społecznej wielu znakomitych uczonych było jednocześnie prekursorami refleksji socjologicznej dotyczącej religii. Należy sądzić, iż taka zależność była ważnym czynnikiem w uformowaniu się socjologii religii jako odrębnej subdyscypliny. Współcześnie przełom XIX i XX wieku nazywa się klasycznym okresem rozwoju socjologii religii. Zakres i charakter niniejszej publikacji uniemożliwia przedstawienie innych poglądów i stanowisk na temat religii takich uczonych jak m.in. A. Comta, K. Marka, G. Le Brasa czy G. Simmla, którzy w wielu kwestiach i zakresach swoich dociekań zostawili znaczący dorobek naukowy i stali się niejako pionierami i twórcami różnych koncepcji w uprawianiu socjologii.

Poniżej skupię się tylko na dwóch - E. Durkheimie i M. Weberze, wobec których poglądów i koncepcji do dnia dzisiejszego nie ustaje dyskusja i toczy się spór o ukazanie miejsca i roli religii w zmieniających się społeczeństwach. Jeden i drugi, chociaż z różnych perspektyw ukazywali znaczenie religii dla zmiany społecznej, a szczególnie powstanie nowego społeczeństwa i gospodarki lub wpływu religii na integrację społeczną. W dalszym ciągu, pomimo zmieniających się warunków i okoliczności ich sposób uprawiania nauki i refleksji badawczej jest inspiracją do twórczej pracy dla wielu współczesnych socjologów.

Religia jako fakt społeczny

Emil Durkheim¹ jest obok Maxa Webera zaliczany do klasyków nie tylko socjologii religii lecz także socjologii w ogóle. Jest głównym przedstawicielem socjologizmu, który jako nurt myślowy w sposób nowatorski wpłynął na sposób uprawiania wielu dyscyplin naukowych wyłonionych z szerokiego obszaru nauk społecznych. Jego aktywność naukowa wpisywała się w trwającą na przełomie XIX i XX wieku polemikę licznych myślicieli na temat zmiany funkcjonowania społeczeństwa. Trzeba nadmienić, iż jego twórczość przypadła na okres głębokich przemian w społeczeństwach tradycyjnych i narodzinach społeczeństwa nowoczesnego. „Twórczość ta – według J. Szackiego – to nieustający dialog z konserwatyzmem, liberalizmem i socjalizmem – dialog, któremu towarzyszy intensywna praca nad tworzeniem podstaw „naukowego racjonalizmu”, który pozwoliłby skuteczniej

¹ Emil Durkheim (1858 – 1917), profesor socjologii na uniwersytecie w Bordeaux, gdzie w 1896 roku objął pierwszą na świecie katedrę socjologii, a od 1902 roku profesor Sorbony. Do jego głównych prac należy zaliczyć: *O podziale pracy społecznej*, *Zasady metody socjologicznej*, *Elementarne formy życia religijnego*, *System totemiczny w Australii*. Ważnym wydarzeniem naukowym, instytucjonalizującym socjologię jako nową dyscyplinę naukową było zorganizowanie i wydawanie od 1898 roku specjalistycznego pisma naukowego „L'année sociologique”.

rozwiązywać problemy praktyczne niż wcześniejsze – wykorzystywane zresztą przez autora *Zasad – doktryny socjologiczne*” (Szacki 2003: 373).

W tej rzeczywistości Durkheim formułuje podstawowe postulaty badawcze i interpretacyjne dotyczące społeczeństwa w ogóle oraz istotnego jego wymiaru, czyli religii. Można powiedzieć, że religia jednoznacznie wpisuje się w szeroko pojętą wizję społeczeństwa jako rzeczywistości specyficznej, która znacznie odbiega w swojej istocie od jednostki. Durkheim widzi rzeczywistość w sposób dualistyczny. W sposób wyraźny oddziela jednostkę od społeczeństwa podobnie jak ukazuje dwie odrębne sfery życia sacrum i profanum. Jego dualizm sprowadza jednostkę – z jednej strony do natury, czyli sfery zmysłów, instynktów, cielesności i materialnych potrzeb. Natomiast na drugim biegunie sytuuje społeczeństwo, z którym łączy aspekty wznioślejsze tj. myślenie, rozum, prawo, moralność, religię itp., i przeciwstawia się instynktownej, zwierzęcej naturze człowieka, jako jednostki. To dzięki społeczeństwu człowiek przechodzi ze świata natury do świata kultury.

Istotę społeczeństwa według Durkheima można zobrazować przykładem twardości brązu, czy wartości odżywczych wody. Ujmując metaforycznie twardość brązu nie bierze się ani z miedzi, ani z cyny, ani z ołowiu, z którego go wytworzono, gdyż to są ciała miękkie i giętkie; powstaje ono z ich połączenia. Płynność wody, odżywcze i inne jej właściwości nie znajdują się w dwóch gazach, z których się ona składa, lecz w złożonej substancji utworzonej z ich połączenia”. Stąd autor formułuje pojęcie *sui generis*, w myśl którego społeczeństwo nie jest redukowalne do pojedynczych elementów, czyli jednostek. Nie jest sumą jednostek czy procesów, które się na nie składają. Społeczeństwo składające się z jednostek w wyniku ich połączenia wytwarza zupełnie inne jakościowo zjawiska. W ten sposób powstają fakty społeczne, które stanowią podstawę badań socjologicznych. Są one normatywnymi i aksjologicznymi przekonaniami, regułami, które są podzielane przez zbiorowość.

W tym ujęciu fakty społeczne posiadają trzy podstawowe cechy: są w stosunku do jednostki zewnętrzne i stanowią dla niej przymus, mają swoistą i właściwą sobie specyfikę oraz są powszechne, czyli akceptowalne przez ogół społeczeństwa. W tym kontekście powstał niezwykle ważny postulat metodologiczny w uprawianiu nauki, nakazujący ujmowania faktów społecznych jak rzeczy. Dlatego socjolog podejmując badania niejako wkracza w świat nieznany, zdecydowanie odrzucając potoczne myślenie czy obowiązujące ideologie. Ten postulat metodologicznej niewiedzy, wyrażnie można dostrzec podczas formułowania przez Durkheima definicji. Stąd charakterystyczna – jak twierdzi J. Szacki „procedura tworzenia definicji i wyodrębnienia przedmiotu badań przez odwoływanie się do najbardziej

zewnętrznych, najłatwiej obserwowalnych oraz intersubiektywnie sprawdalnych cech rozpatrywanych zjawisk. W rezultacie Durkheimowskie definicje różniły się niekiedy zasadniczo od definicji potocznych (najlepszym przykładem jest definicja religii). Ich zadaniem było przy tym nie ujawnienie domniemanej istoty rzeczy, lecz wyznaczenie pola badań” (Szacki 2003: 375-376).

Również w tym duchu Durkheim postuluje rozważania o religii, jako fakcie społecznym, który istniał w przeszłości. Stąd skupił się na badaniu społeczeństw słabo zorganizowanych, w których łatwiej mógł odkryć warunki funkcjonowania i tworzenia się religii, aby przenieść owe ustalenia na inne religie. Religia jest istotnym elementem funkcjonowania społeczeństwa, a nawet jego ogólnej koncepcji, stąd rozważania na temat typów społeczeństw są niezbędne w kontekście zrozumienia społecznej roli religii.

Te kwestie I. Borowik ujmuje w trzech aspektach:

1. Założenie dotyczące badania religii, które „zaczynać” trzeba, dla zrozumienia zjawisk, w społeczeństwie prostym. Wybór Durkheima pada na pierwotne społeczeństwo australijskie i „prostą” formę religii, czyli system totemiczny;
2. Religia jest zmienna razem ze społeczeństwem, zatem nie sposób nie brać religii pod uwagę w całokształcie zmian prowadzących do społeczeństwa nowożytnego, złożonego, przemysłowego, czyli - wspólnego Durkheimowi;
3. Religię można także potraktować jako zmienną niezależną, badawczo „przyłożoną” do jakiegoś szczegółu życia społecznego i indywidualnego. Tak Durkheim czyni prowadząc analizy samobójstwa, dając przykład warsztatu badacza empirii (Borowik 2010: 47).

Durkheim w swoich pracach uwypuklał znaczenie mocy, która była obecna wśród plemion australijskich i była porównywalna z nabożnym lękiem z mocą w innych religiach prymitywnych (np. *mana*, *orenda*, i *wakan* u plemion polinezyjskich i północnoamerykańskich). Durkheim podkreślał, że moc religijna nie była jakąś iluzją. Choć symbole służące wyrażaniu tej siły są niedoskonałe, doświadczalna przez ludzi moc jest rzeczywista – jest społeczeństwem. Durkheim opisał religię jako system podzielanych znaczeń, za pomocą którego jednostki wyobrażają sobie społeczeństwo oraz swoje związki z tym społeczeństwem. Tak więc znaczenia religijne są metaforycznymi przedstawieniami grupy społecznej, zaś udział w rytuale religijnym to doświadczenie transcendentnej mocy samego społeczeństwa (Por. Durkheim 1990: 218).

Stąd jednostki przekraczają samych siebie w sytuacji przebywania w zespoleniu z rzeszą innych ludzi, czyli ze społeczeństwem. Jednakże występuje tutaj podwójna zależność w myśl której społeczeństwo nie może inaczej

istnieć niż w świadomości jednostki i dlatego ta moc nie może być całkowicie usytuowana poza jednostką. W tym dość złożonym związku, religia zostaje ukazana jednostkom poprzez ich zaangażowanie się w życie społeczne, daje moc i siłę do wspólnego działania w społeczeństwie. Dlatego rytury religijne na „(...)nowo rozpalając u członków grupy świadomość własnej jedności. Jednocześnie, wzmacniają przywiązanie jednostek do oczekiwań i celów tej grupy (Por. Mc.Guire: 240).

Durkheim religię definiuje jako „ujednolicony system wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy świętych, to znaczy rzeczy wydzielonych i zakazanych - wierzeń i praktyk, które jednoczą w jedną moralną wspólnotę zwaną Kościołem, tych wszystkich, którzy się do nich stosują” (Durkheim 1983: 10). W tej definicji typu mieszanego, której pierwszy człon jest substancjonalny i dotyczy opisu czym religia jest, a drugi wyraźnie ukazuje aspekt funkcjonalny związany z integracyjną rolą religii, wyraźnie uwypukla się dychotomia *sacrum* – *profanum*, czyli zaznaczenie granicy pomiędzy tym co religijne i tym co niereligijne.

Określenie tej granicy tak naprawdę nie jest sprawą prostą, bowiem Durkheim wprost nie określa, które rzeczy są święte, a tylko twierdzi, że pewne rzeczy, które w danym społeczeństwie zostały wyodrębnione, on określać będzie mianem świętych. „Religia jest więc dla Durkheima podstawową formą integracji społecznej. Dzięki wspólnocie wiary i kultu, ujednoczeniu myśli i działań wyizolowane jednostki zaczynają stanowić jeden organizm społeczny. W tym znaczeniu religia jest zjawiskiem nieredukowalnym i nieusuwalnym, co wynika ze społecznego charakteru samej natury ludzkiej – człowiek musi żyć w społeczeństwie, natomiast społeczeństwo musi dbać o swoją integrację właśnie przez religię” (Libiszowska-Żółtkowska 2004b: 92).

W interesujący sposób Durkheim ujmuje relację między typem społeczeństwa a religią. Trzeba jednoznacznie stwierdzić, że według Durkheima religia była fundamentem i spoiwem ładu społecznego. W społeczeństwach pierwotnych była elementem solidarności mechanicznej charakteryzującej się stałością i niezmiennością w czasie. Stąd w społeczeństwach tradycyjnych wystarczyło człowiekowi funkcjonować w określonych przez społeczeństwo ramach, aby czuć się bezpiecznie. Te ramy wyznaczała również religia, która była stale obecna w życiu zbiorowości. Należy podkreślić iż to zespolecie na trwale wtopiło się w obraz i rzeczywistość społeczeństw tradycyjnych i było uprawomocniane z uwagi na społeczny charakter wierzeń czy rytuałów. Poprzez normatywność zasad podobnie funkcjonowała moralność i inne segmenty życia społecznego. W wyniku takich uwarunkowań społeczeństwo było jednolite, stabilne i nie akceptowało odrębności czy inności.

Natomiast w wyniku rozwoju społecznego i specjalizacji wielu społecznych wymiarów nastąpiła istotna zmiana życia społecznego. W warunkach społeczeństwa nowoczesnego, nastąpiła indywidualizacja, a porządek i ład społeczny oparł się na solidarności organicznej. W tych warunkach zmieniła się rola religii i obszar jej oddziaływań. Człowiek w warunkach nowoczesnych jest niespokojny i niepewny, brak mu stabilności. Stąd Durkheim uważa, że w tych warunkach pojawia się anomia, której efektem może być wzrost samobójstw. Takie założenie stało się podstawą jego badań w - cechującym się zróżnicowaniem - środowisku protestanckim. W wyniku badań potwierdził swoją tezę, uznając, że jednostka w warunkach społeczeństwa nowoczesnego jest bezradna i zagubiona. Brakuje jej celów, czego empirycznym skutkiem jest wzrost liczby samobójstw w tego typu społeczeństwach.

Religia a zmiana społeczna

Max Weber² podobnie jak K. Marks widział jak ogromne znaczenie ma religia w zakresie legitymizacji uwarstwienia społecznego. To poprzez religię można było wytłumaczyć dlaczego część społeczeństwa ma przywileje lub władzę oraz jaki sens nadaje ludziom religia, którzy tej władzy i przywilejów nie posiadają. Jego koncepcje związane z funkcjonowaniem religii nie opierały się tylko na czynnikach ekonomicznych – jak w przypadku Marksa, jednak obejmowały także idee oraz środki służące do osiągania celów. Socjologia miała zajmować się nie istotą religii lecz skutkami i warunkami określonych zachowań. Dlatego słusznie uważa G. Devie, że „rzeczą absolutnie najważniejszą w sposobie rozumienia religii przez Webera jest przekonanie, że ten aspekt ludzkiego życia może być czymś innym niż społeczeństwo czy „świat”, czymś od nich odrębnym. Wynikają z tego trzy wnioski. Po pierwsze, związek między religią i światem jest czymś zmiennym i zależnym od określonych warunków; to, jak konkretna religia ma się do kontekstu środowiskowego będzie się różniło w zależności od czasu i miejsca. Po drugie, związek ten można przeanalizować właściwie tylko wtedy, gdy weźmie się pod uwagę jego szczególny charakter historyczny i kulturowy. Dlatego szczegółowe udokumentowanie tych zależności (powinowactwa z wyboru są tu tylko jednym z przykładów) staje się najważniejszym, bardzo trudnym zadaniem, jakie stoi przed socjologiem religii. Po trzecie, związek między tymi dwiema sferami, religią i społeczeństwem, jest w nowoczesności systematycznie niszczone. Owa erozja, posunięta aż do momentu, w którym czynnik religijny przestaje być rzeczywistą siłą

² Max Weber – niemiecki socjolog, ekonomista, religioznawca i twórca socjologii rozumiejącej. Do podstawowych publikacji z zakresu socjologii religii należy zaliczyć : *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, *Etyka gospodarcza religii światowych*, *Szkice z socjologii religii*, *Socjologia religii*

działającą w społeczeństwie, leży u podstaw procesu znanego jako sekularyzacja, w wyniku którego świat stopniowo ulega „odczarowaniu” (Davie 2010: 55-56).

Webera nie interesowała istota religii, stąd w jego pracach nie sposób odnaleźć jasno sprecyzowanej definicji religii. Przede wszystkim zajmował się on wpływem religii na działania ludzkie oraz interpretacją tych działań. Natomiast Z. Krasnodębski wskazuje na to, że „według Webera religijnie i magicznie zorientowane działanie jest skierowane na „ten świat”, zarazem zakłada, że ten świat nie jest jedynym, że poza światem widzialnym istnieją niewidzialne moce. Jest to świat dualistyczny w przeciwieństwie do monistycznego „odczarowanego” świata nowoczesnego. Religijne wyobrażenia o tamtym świecie wpływają na działania ludzi w tym świecie, określają – albo określały – ich nastawienie wobec świata. Webera interesował przede wszystkim wpływ idei religijnych, a mówiąc ściśle różnych postaci religijnej etyki, na życie gospodarcze” (Krasnodębski 2006: I).

Aby wyjaśnić wpływ idei religijnych na legitymizację świata, Weber posłużył się porównaniem kunfuncjanizmu i purytanizmu. Stwierdził przy tym, że „(...)stopień racjonalizacji reprezentowany przez daną religię określają przede wszystkim dwa kryteria, które zresztą pozostają ze sobą w wielorakich wewnętrznych związkach. Pierwszym jest stopień uniezależnienia się przez nią od magii. Drugim – stopień ujednolicenia systemu, w który wpisuje on relację pomiędzy Bogiem a światem, a co za tym idzie także własny etyczny do tegoż świata stosunek” (Weber 2006: 183).

W kontekście takiego rozumowania świata, kunfuncjanizm podkreślał pozytywne walory tego świata. Świat był najlepszy z możliwych, a ludzie dobrzy. W związku z tym nie powinno budzić zdziwienia, że rolą ludzi jest pielęgnacja tradycyjnych zachowań oraz samodoskonalenie się poprzez studiowanie dawnych klasyków. Jedynymi mankamentami tego świata było niedostateczne wykształcenie filozoficzno-literackie oraz nie do końca właściwe zaspokojenie ekonomiczne. „Właściwą drogą do zbawienia było dostosowanie się do odwiecznego nadboskiego porządku świata: *tao*, oraz do wynikających z harmonii kosmicznej wymogów społecznego współżycia. A więc przede wszystkim pełna czci i szacunku uległość wobec ustalonego porządku przez władze świeckie. (...)Celem samodoskonalenia była zatem, jako cnota najważniejsza, ceremonialna i rytualna stosowność we wszystkich sytuacjach życiowych, właściwym środkiem do jego osiągnięcia – czujna, racjonalna samokontrola i tłumienie wszelkich zakłóceń równowagi przez irracjonalne namiętności, jakiegokolwiek by były natury. Żadnego „zbawienia” jednak, wyjąwszy zbawienie od barbarzyńców będącego następstwem braku wykształcenia, konfucjanista nie pragnął. Zapła-

ta, jakiej oczekiwał za cnotę, to w świecie doczesnym długie życie, zdrowie i bogactwo, zaś po śmierci zachowanie dobrego imienia” (Weber 2006: 184).

Zupełnie odmienny sposób patrzenia na świat przedstawiał purytanizm. Ponieważ uznawano, że świat jest zły i grzeszny, przyjęto zasadę jego odrzucenia jednak nie w formie ucieczki z tego świata lecz jego racjonalizacji. Owa racjonalizacja miała polegać na odrzuceniu jego ascetycznej formy. Dlatego „dostosowanie się do jego próżnych obyczajów byłoby oznaką potępienia, samodoskonalenia się w konfucjańskim sensie tego pojęcia – ideałem bluźnierczo deifikującym stworzenie. Bogactwo i oddanie się rozkoszy jego posiadania byłoby szczególną pokusą, podkreślenie zalet ludzkiej filozofii i literackiego wykształcenia – grzeszną pychą istot stworzonych, ufnosć w magiczne zaklęcia mające okiełznać duchy i Boga – nie tylko godnym pogardy zabobonom, ale i zuchwałym bluźnierstwem” (Weber 2006: 191).

Również odmienna jest rola i znaczenie człowieka. W purytanizmie świat jest grzeszny, jednak człowiek ma wobec Boga pewną powinność, która polega na trosce o świat, a właściwie na jego przemianie. Człowiek jest narzędziem w ręku Boga, więc jego rolą jest na początku budowanie relacji z Bogiem, a następnie zmiana zastanego porządku we wszystkich sferach ludzkiego życia. W tym względzie największą trudność dla człowieka, stanowi niemożność usunięcia pesymistycznego napięcia pomiędzy światem a ponadświatowym przeznaczeniem jednostki. To napięcie wynika z niedoskonałości człowieka i doskonałości transcendentalnego Boga, który w dodatku jest poza światem (Por. Weber 2006: 222-223).

Religia dla Webera jest ważnym elementem funkcjonowania każdego społeczeństwa. W wyniku analiz głównych religii światowych w sposób bezpośredni uwarunkowuje ich funkcjonowanie od konkretnych sytuacji społecznych, a przede wszystkim od typu społeczeństwa oraz od warstw społecznych. Twierdzi, że w społeczeństwach funkcjonują różne warstwy społeczne, a ich zróżnicowanie wynika z idei, którymi się kierują, zaś idee dostarcza konkretna religia. Stąd za religijność Weber uznawał pewien system oparty o wartości, które ukierunkowują życie człowieka i zbiorowości. Wyznaczył dwa typy religijności: mistyczny i etyczny. Chociaż należy od razu zaznaczyć, iż nie wykluczał, a nawet był pewien, że istnieją jeszcze typy pośrednie, które w większym lub mniejszym zakresie nawiązują do wcześniej wymienionych.

Z typami religijności wiążą się dwa typy ascezy: wewnątrzświatowa i zewnątrzświatowa. Pierwsza z nich, ściśle wiąże się z etycznym typem religijności, który dąży do zmiany poprzez pracę zawodową i całkowite podporządkowanie się Bogu. Ten typ ascezy według Webera występuje wśród niektórych nurtów protestantyzmu, a szczególnie jest widoczny w purytanizmie. Natomiast istotą ascezy zewnątrzświatowej jest odrzucenie i wy-

cofanie się ze świata, a za przykład może posłużyć życie pustelników oraz reguły i sposób bycia wielu zakonników.

Religia według Webera powstaje z potrzeby usensowienia życia przez człowieka. W historii ludzkości przybierała różne formy i podlegała ewolucji. Za pierwszy etap rozwoju możemy uznać pojawienie się mocy, które odpowiadają działaniom magicznym. Magia wiąże się z ustosunkowaniem się wobec mocy korzystnych i niekorzystnych dla człowieka. Więc na kolejnym poziomie rozwoju religii pojawiają się różnorodni bogowie. Jest to etap politeizmu, gdzie występują bóstwa „etycznie kwalifikowane”, które utożsamiane są z konkretną sferą życia. Według I. Borowik, „to co jest istotą *mana*, jako swoista charyzma, nie znika w formach religii bardziej rozwiniętych, tylko przekształca się w inne, bardziej złożone, rozwinięte formy, takie np. jak monoteistyczny Bóg. Przekształcenie wiary w duchy (dobre i złe moce) polega na swoistej racjonalizacji wiary, a główną treścią tego mechanizmu jest powstanie norm etycznych w oparciu o odniesienie się do Boga. Czary są zastąpione przez etykę religijną, produkującą określone działania w myśl zasady, że „wykroczenie przeciw woli Boga staje się teraz etycznym „grzechem” obciążającym „sumienie” zupełnie niezależnie od bezpośrednich konsekwencji. Następnie toczy się systematyzacja tych etycznych idei, wynikająca z dążenia człowieka do „podobania się Bogu”; tj. dążenie do realizacji jego antycypowanych etycznych oczekiwań”(Borowik 2010: 66).

Należy podkreślić, że dla Webera religia stanowiła pewien system idei, który funkcjonuje w świadomości ludzkiej i pozwala człowiekowi rozumieć świat. Nie mniej ważnym elementem i ściśle skorelowanym z ideami religijnymi jest wymiar praktyczny, który wpływa na określone działania jednostek, które kierują się zasadami etycznymi kreowanymi przez religie. W tym kontekście Weber analizował szczególną drogę rozwojową Europy, uwzględniając rolę purytanizmu, który był zasadniczym czynnikiem rozwoju. Rozwój ten opierał się na zdecydowanych i bezkompromisowych postawach purytan, którzy uwzględniając idee predestynacji według której wola Boga jest jedynym czynnikiem warunkującym los człowieka, konsekwentnie stosowali zasady etyczne w życiu codziennym. Związek etyki i dalszych losów człowieka mógł się wyrazić już w życiu ziemskim poprzez powodzenie w pracy czy życiu. Pozytywny efekt działalności człowieka - jego życiowy sukces - był interpretowany jako przejaw Bożej łaski, co oznaczało, że ta jednostka była predystynowana do zbawienia, które było naczelnym pragnieniem człowieka. Stąd według Webera uczciwa i mozolna praca była przyczyną rozwoju kapitalizmu.

Nie bez znaczenia miał fakt silnego związku grupowego przejawiającego się w kontroli grupy nad jednostką, co powodowało gromadzenie kapitału

i kreowało oszczędny sposobu życia. Purytanie negowali rozrywkę, literaturę, malarstwo czy sport uważając, iż jest to marnotrawienie czasu, który można poświęcić na pracę, która z kolei zmienia grzeszny i niedoskonały świat i przybliża ich do Boga. Systematyczna i oparta na ścisłych zasadach etycznych praca, doprowadziła do gromadzenia kapitału, który następnie inwestowano, aby skutecznie go pomnożyć. Praca stanowiła dla purytana powinność religijną i moralną „(...)co pozwoliło zatem na zerwanie, przynajmniej na poziomie ideologicznym, jej związku z wynagrodzeniem materialnym. Dzięki temu doszło do bezinteresownemu poświęceniu się pracy” (Wilson 1998: 359).

Również Z. Krasnodębski podkreśla, iż „motywem działań pierwszych kapitalistów nie było dążenie do bogactwa, luksusu i użycia, lecz troska o zbawienie, pobożność i asceza. Weber zrywa więc z popularną wykładnią kultury europejskiej, w której rozwój racjonalizmu, powstanie nowoczesnego społeczeństwa oraz gospodarki widziane są jako rezultat stopniowego osłabiania religijnej wiary, a jego najważniejszymi etapami są renesans i oświecenie. (...) Źródłem późniejszego bogactwa społeczeństw Zachodu była praca. Wczesny „duch kapitalizmu” nie był duchem „kapitalistów”. Lecz pracowników, nie duchem kapitału, lecz pracy. Kapitalizm powstał dzięki okiełznaniu żądz bogactwa i dążenia do łatwego zysku. Weber podkreślał, iż to właśnie w krajach, które pod względem rozwoju gospodarczego pozostały zacofane, panował brak skrupułów w pogoni za zyskiem” (Krasnodębski 2006: XVII).

Należy postawić pytanie: czy etyka purytańska była jedyną przyczyną rozwoju kapitalizmu? Z całą odpowiedzialnością należy stwierdzić, iż przyjęcie takiej tezy byłoby wielkim uproszczeniem, bowiem na rozwój Zachodu również wpływ miały inne czynniki tj. rozwój miast oraz pojawienie się warstwy mieszczańskiej, a także zmiana sposobu produkcji i rozwój przedsiębiorstw. Nie mniej jednak etyka chrześcijańska, a ściślej etyka ascetycznego protestantyzmu miała zasadnicze znaczenie w procesie rozwoju zachodniej Europy.

Religia w perspektywie współczesnych socjologów religii

Formułowanie teorii religii czy koncepcji jej przemian w warunkach nowoczesności stanowi jeden z podstawowych zakresów zainteresowań współczesnych socjologów religii. Zanim uformowane zostaną konkretne twierdzenia czy paradygmaty powstaje cały system pojęć odnoszących się i wyjaśniających pewne fakty społeczne, które ściśle wiążą się z przedmiotem badań. Społeczny wymiar religii nie dość, że jest bardzo szerokim zakresem penetracji badawczych, dodatkowo podlega nieustannym zmianom czy modyfikacjom. Owe zmiany wynikają z warunków funkcjonowa-

nia współczesnego, wysoce zglobalizowanego społeczeństwa, w którym procesy społeczne przebiegają coraz szybciej i wykazują dużą różnorodność i złożoność. W takich warunkach również społeczny wymiar religii podlega nieustannym zmianom interpretatorskim. Obecnie coraz trudniej badaczom religii ściśle określić pole religijne, jego zakres oraz funkcje, a także sprecyzować modyfikacje tradycyjnych form funkcjonowania religii. Sądzę, że uwagi i koncepcje wybranych współczesnych socjologów religii, pozwolą ukazać najistotniejsze perspektywy badawcze współczesnej socjologii religii.

Danièle Hervieu-Léger³

Jest rzeczą oczywistą, iż na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat powstało wiele koncepcji i objaśnień przemian religii we współczesności. Dość oryginalny i bardzo nowatorski stosunek do tej kwestii na przestrzeni ostatnich kilkunastu lat prezentuje francuska socjolożka Danièle Hervieu-Léger. Jej stanowisko wobec zjawiska sekularyzacji z pewnością nie jest tak radykalne i dość jednokierunkowe jak B. Wilsona czy S. Bruca, a przemiany religii we współczesności opisuje w nieco innej perspektywie. Należy sądzić, iż jej podstawowa refleksja wobec religii nie wynika z założenia, że religia będzie sukcesywnie i systematycznie zanikać w społeczeństwach, a jedynie zmieniać swoje formy, w tworzony przez współczesne społeczeństwa i dostosowujący do osobistego zapotrzebowania jednostek pewien obraz rzeczywistości społecznej. Jej koncepcja wskazuje na ciągłe zapotrzebowanie przez współczesnego człowieka na religię, bowiem jak zauważa G. Davie „jednostki są zachęcane do poszukiwania odpowiedzi, znajdowania rozwiązań, czynienia postępów i rozwoju, a w miarę, jak nowoczesne społeczeństwa ewoluują, a takie aspiracje stają się coraz bardziej normalną częścią ludzkiego doświadczenia. Jednak ich realizacja jest i musi pozostać problematyczna, gdyż cel, do którego się dąży, zawsze będzie znajdował się coraz dalej. Istnieje odwieczna przepaść między doświadczeniem codziennego życia a oczekiwaniami, które znajdują się na horyzoncie lub za nim. W analizie Hervieu-Léger widać, że to właśnie ta utopijna przestrzeń stwarza zapotrzebowanie na pierwiastek religijny, lecz w takiej formie, którą da się pogodzić z nowoczesnością. Dlatego proces sekularyza-

³ Danièle Hervieu-Léger – wybitna przedstawicielka współczesnej socjologii religii. Wszechstronnie wykształcona m.in. w zakresie prawa, nauk politycznych i socjologii. Oprócz pracy w prestiżowych uczelniach, dodatkowo kieruje Interdyscyplinarnym Centrum Badań Religii i jest redaktorem naczelnym czasopisma „Archives des Science Sociales des Religions”. Od drugiej połowy lat osiemdziesiątych specjalizuje się w zakresie socjologii religii i jest autorką wielu znanych i oryginalnych koncepcji dotyczących przemian religii we współczesności. Jej publikacje są tłumaczone na wiele języków świata. W Polsce dotychczas ukazała się jej prawdopodobnie najbardziej znana książka *Religia jako pamięć* (1999 i II wyd. 2007).

cji polega nie tyle na całkowitym zaniku religii, ile na ciągłej reorganizacji jej natury i form w taki sposób, by pasowała do nowoczesnego stylu życia” (Davie 2010: 97-98). Zanim jednak zajmiemy się przedstawieniem funkcjonowania religii w warunkach nowoczesności należy przybliżyć w jaki sposób D. Hervieu-Léger definiuje religię.

Jest zrozumiałe, że dla każdego badacza podstawowym aspektem jego zainteresowań badawczych jest precyzyjne nakreślenie przedmiotu swoich dociekań. Na przestrzeni funkcjonowania socjologii religii z tym problemem musieli zetknąć się niemal wszyscy badacze. Również wspomniana autorka swoje analizy wokół przedmiotu badań rozpoczyna od dominujących w dyskursie naukowym dwóch różniących się ujęć - rzeczowej i funkcjonalnej koncepcji religii. W wyniku zaprezentowanych przez zwolenników poszczególnych koncepcji i argumentów można odnieść wrażenie, że D. Hervieu-Léger w pewien sposób dystansuje się do obu z nich. Zaznacza, że „o ile funkcjonalne definicje religii okazują się niezdolne do opanowania nieograniczonej ekspansji zjawisk, które chciałyby opisywać, pozbawiając się tym samym wszelkiego heurystycznego znaczenia, o tyle rzeczowe definicje religii, stworzone właściwie na podstawie jednego wyznacznika jakim są religie historyczne, skazują myśl socjologiczną na bycie – paradoksalnie – strażniczką „autentycznej religii”, którą te wielkie religie chcą ucieleśniać. Pierwsze z tych definicji mogą jedynie zaświadczać o intelektualnym niepojmowalnym rozproszeniu religijnych symboli we współczesnych społeczeństwach. Drugie mogą jedynie powtarzać w nieskończoność analizę zagubienia się religii w nowoczesnym świecie. Jedne i drugie stanowią cząstkowe, ale bardzo ograniczone, odpowiedzi na pytanie o miejsce pierwiastka religijnego w nowoczesności” (Hervieu-Léger 1999, s. 68).

Z niniejszej sugestii nasuwa się prosta myśl polegająca na połączeniu obu wymiarów. Jednak to zadanie nie jest zbyt oczywiste przy uwzględnieniu silnego zróżnicowania funkcjonowania religii w poszczególnych państwach czy kulturach. Co prawda autorka częściowo pochyła się nad próbą uniwersalistycznego ujęcia religii zaproponowanej przez R. Campiche’a i C. Bovaya, jednak z uwagi na jej „doraźność” i niemożność wykorzystania w opisie rozproszonej religii w warunkach współczesnych społeczeństw zmuszona jest do jej określenia w inny sposób.

D. Hervieu-Léger do zdefiniowania religii dochodzi poprzez analizę wierzeń w nowoczesnym społeczeństwie. Wierzenie według autorki to „zbiór przekonań indywidualnych i zbiorowych, które nie podlegają weryfikacji, eksperymentom czy – w szerszym ujęciu – nie poddają się charakterystycznym dla wiedzy sposobom poznania i sprawdzania, ale które służą nadawaniu sensu i spójności subiektywnemu doświadczeniu tych, którzy uznają je za własne” (Hervieu-Léger 1999: 105). Do wierzeń zalicza „ideo-

we przedmioty zachowań (wierzenia właściwe) wszystkie praktyki, języki, gesty, spontaniczne odruchowe zachowania, w które te wiary są wpisane. „Wierzenie” to wiara w czynach, to wiara przeżyta” (Davie 2010: 105-106).

W warunkach nowoczesności wierzenia są wypracowywane czy określone niezależnie od kontroli instytucji religijnych. Są zatem subiektywne, wielce złożone i podlegają nieustannemu procesowi zmian. Płynność i synkretyczność wierzeń nie pozwala na utożsamianie wszystkich wierzeń z religią. Do stwierdzenia, że religia stanowi tylko pewien rodzaj wierzeń dochodzi poprzez analizę wyników badań nad „neo-rolnikami”. W obserwacjach poczynionych wspólnie z B. Hervieu dotyczących młodych mieszkańców miast wywodzących się z warstw inteligenckich, którzy wyjechali w regiony południowej Francji, by tam zająć się hodowlą kóz i pszczoł zaobserwowano, że część z nich odrzuciło dotychczasowy, nowoczesny styl życia, co w konsekwencji doprowadziło ich do religii. Należy zaznaczyć, iż biorące w badaniach osoby stały się religijne nie ze względu na sakralizację rzeczywistości, ale z powodu jednoczesnego odwoływania się przez te grupy do licznych świadków, których hipotetyczna obecność uwierzytelniała bieżące doświadczenie” (Hervieu-Léger 1999: 115-116).

W pewien sposób w wyniku zaspokojenia podstawowych potrzeb, neo-rolnicy tworząc wspólnoty odwoływali się do religijnego rodowodu i autorytetu tradycji: *tak jak wierzyli nasi ojcowie, i ponieważ oni wierzyli, my również wierzymy*. Stanowiło to nie dosłowny powrót do „świadków z przeszłości” jako wtórnego skutku religijnej orientacji grup, lecz jako właściwego momentu, w którym ta orientacja rozstrzygała się i dokonywała. Stąd istotą w tym względzie nie jest „treść tego w co się wierzy, ale inwencja, wytworzenie dzięki wyobraźni związku, który na przestrzeni dziejów ustanawia religijną przynależność członków do stanowionej przez nich grupy i łączących ich przekonań” (Hervieu-Léger 1999: 118). Dlatego według autorki religia jest „ideologicznym, praktycznym i symbolicznym wyznacznikiem, przez którego pryzmat jest tworzona, utrzymywana, rozwijana i kontrolowana (indywidualna i zbiorowa) świadomość przynależności do pewnej szczególnej linii wyznaniowej” (Hervieu-Léger 1999: 119).

Ustosunkowując się do sformułowanej przez autorkę definicji religii niewątpliwym staje się fakt, że jej istota polega na odwołaniu się do tradycji. W takim rozumieniu tradycja stanowi element legitymizujący konkretne wierzenia. Bardzo ważnym i niezmiernie interesującym aspektem takiego ujęcia religii jest poznanie jak D. Hervieu-Léger ujmuje tradycję i ustosunkowanie się do dwóch kwestii: czy wszystko co współcześnie jest tradycją musi być związane z wierzeniem? oraz czy wszystko co odnosi się do wierzeń musi odnosić się do tradycji? Odpowiedź na powyższe pytania nie jest stosunkowo łatwą sprawą, ponieważ musimy mieć na uwadze fakt, że pod-

stawowym imperatywem współczesnych społeczeństw jest już nie tylko wiara, lecz także ogniskowanie wszelkich działań społecznych w ciągły postęp. W tym względzie tradycja wyraźnie stoi w opozycji do nowoczesności. Jednak na poziomie symbolicznym i rytualnym autorka religię postrzega w wymiarze dialektycznej całości i podkreśla „zakotwiczenie religii we wszechświecie tradycji, nie wyklucza jej ze wszechświata nowoczesności” (Hervieu-Léger 1999: 123). W związku z tym tradycja nie jest tylko pamięcią o przeszłości, czy ciągłością przeszłości w teraźniejszości, lecz jej funkcja ma za zadanie zmieniać nowoczesność i powodować innowacje.

Sprawa się poważnie komplikuje w sytuacji kiedy historyczne religie znacznie uszczupliły swoje znaczenie w nowoczesnych społeczeństwach i w większości z nich stały się tylko jednym z wielu subsystemów społecznych, a kolejne pokolenia w większości utraciły bezpośrednie odniesienie do tradycji, która już nie obejmuje całości życia jednostkowego i zbiorowego. „Nie stanowi więc wyłącznej matrycy sposobów wyrażania wiary, której pojawienie się spowodowane jest doświadczalną niepewnością. Niepewność ta w takim stopniu charakteryzuje kondycję człowieka nowoczesnego, jak w dalekiej przeszłości była znamieną dla kondycji człowieka bezbronnego wobec wrogiej i tajemniczej przyrody. Od tego momentu rozbity wszechświat wierzenia nie pokrywa się bezpośrednio i całkowicie z równie rozczłonkowanym światem tradycji” (Hervieu-Léger 1999: 139).

Zgodnie z powyższym ustaleniem wszystko co wiąże się w nowoczesności z tradycją nie musi być związane z wierzeniem, a więc niekoniecznie należy do religii. D. Hervieu-Léger na uzasadnienie tej tezy podaje następujący przykład: „Lutnik, który przy obróbce drewna nadal stosuje techniki przodków, nie postępuje tak w imię pewnej wiary, ale z powodu praktycznego i sprawdzonego doświadczenia, dla wyjątkowej jakości, jaką te dawne sposoby gwarantują dźwiękom instrumentu.(...)Liczy się przede wszystkim skutek praktyczny, dopóki bardziej nowoczesne techniki nie udowodnią, że pozwalają dokonać co najmniej tego samego. Nie ma podstaw, by zaliczać do anachronizmów tzw. ukrytych religii w przypadku lutnika, który sam o sobie powiedziałby: „Próbowałem czego innego, ale nic lepszego jeszcze nie wymyślono” (Hervieu-Léger 1999: 139-140). Można przypuszczać, że o religii w tym przypadku możemy mówić wówczas, kiedy wybór sposobu wytwarzania skrzypiec jest związany z potrzebą przyswajania gestów i samego ducha Stradivariusa i innych wybitnych lutników i doskonałych skrzypków, którym nikt nie dorównał. Religia w tym przypadku ma wymiar idealno-typiczny.

Po ustaleniu relacji i stwierdzeniu, że nie wszystkie wierzenia należą do religii kolejnym istotnym założeniem jest również to, że wszystko co odnosi się do wierzeń niekoniecznie musi odnosić się do tradycji. Powyższą tezę

można zilustrować np. wiarą w postęp czy naukę. „Naukowiec, który „wierzy” w naukę przez siebie uprawianą, uważa się za kontynuatora pewnej linii. Myśli o sobie jako o spadkobiercy Galileusza, Newtona, Pasteura, Einsteina itd., którzy są bohaterami nowoczesnej nauki. Jednak – oprócz derywacji mitologicznej, która doprowadziłaby go do odejścia od wszechświata nauki – nie sama przynależność do tej linii uzasadnia jego przekonanie o osiągniętych rezultatach. To pewność sprawdzonej skuteczności metod doświadczalnych i sposobów weryfikacji właściwych jego dyscyplinie, które pozwalają mu odkryć i unowocześniać tak samo, jak pozwoliły dokonywać odkryć jego poprzednikom” (Hervieu-Léger 1999: 140). Należy pamiętać, że istota nauki polega na wznoszeniu się ponad dotychczasowe ustalenia i odkrycia swoich przodków. W związku z tym racjonalność postępowania naukowego nakazuje poszukiwanie innej drogi poznania i wyjaśnienia badanej rzeczywistości. Stąd „religia jest tylko jedną z form pluralistycznego wszechświata wierzenia; formą, która charakteryzuje legitymizująca wyłączość odniesienia do tradycji” (Hervieu-Léger 1999: 142).

W tak zarysowanej rzeczywistości społecznej, gdzie „wymagowane odniesienie do tradycji, wyrastające z samej nowoczesności, spotyka się z nowoczesnymi sposobami wyrażania potrzeby wierzenia, związanej ze strukturalną niepewnością ciągle zmieniającego się społeczeństwa, powstaje przestrzeń religijnych wytworów nowoczesności” (Hervieu-Léger 1999: 138).

W społeczeństwach nowoczesnych następuje przesunięcie miejsca prawdy w wierzeniu - od instytucji w stronę wierzącego – „Jestem religijny na swój sposób” czy „Wierzę w coś, ale nie za bardzo wiem w co”. W tych warunkach następuje dekompozycja wiary, która jest swoistym „brykolem” uformowanym na gruncie subiektywizacji treści wiar i rozłączości wiary i praktyki (Por. Hervieu-Léger 1999: 228).

Na tym gruncie funkcjonowania religii można zaobserwować dwie tendencje. Pierwszą z nich jest intensyfikacja działalności i popularność Kościołów ewangelicznych, wspólnot charyzmatycznych utworzonych wewnątrz Kościoła rzymskokatolickiego czy nowych ruchów religijnych, które zapewniają uczestnikom wyzwolenie i uzewnętrznienie indywidualnych pokładów emocjonalnych. Ponadto, pozwalają na nieskrepowaną ekspresję samego siebie w małych samoidentyfikujących się zbiorowościach.

Natomiast druga tendencja charakteryzuje się obecnością pewnych przejawów religii w innych sektorach życia społecznego np. sporcie, sztuce czy polityce i generalnie polega ona na sposobach wytwarzania sensu poza treściami wiary. Za jeden z przykładów wytwarzania sensu, jako nowej formy świeckiej sakralności może zostać wyrażone poprzez sport, a właściwie rytuały sportowe. „Tym co rytuały sportowe ukazują przez

swą bezpośredniość, jest właśnie charakterystyczne dla nowoczesnych społeczeństw rozszczepienie sakralności (jako zbiorowego doświadczenia obecności siły przewyższającej świadomość jednostek i z tego powodu wytwarzającej sens) i religii (jako zrytualizowanej anamnezy, która stanowi fundament przeszłości i w stosunku do której teraźniejsze doświadczenie przypisuje sobie pewien sens). W związku z tym możemy wysunąć myśl, że przypisywanie znaczenia sportowym przedstawieniom w nowoczesnych społeczeństwach wynika z tego, że udostępniają one po „kawałku” (łącznie z innymi wydarzeniami jak koncerty rockowe, demonstracje polityczne, wielkie wystawy artystyczne itd.) doświadczeni *sacrum* (emocjonalne i bezpośrednie odczucie sensu), które nie dokonuje się już masowo w sposób religijny” (Hervieu-Léger 1999: 146).

Cechy religijne możemy zauważyć np. w trakcie rytuałów sportowych czy samej idei igrzysk olimpijskich, kiedy następuje odniesienie się do antyku lub zasad szlachetnej rywalizacji w oparciu i ideał *kalokaghatos* (piękno i dobro), metody uprawiania alpinizmu, jazdy konnej czy żeglarstwa. To właśnie dzięki odniesieniu się do rodowodu i tradycji, sport może stać się nośnikiem praktyk wiar religijnych – choć sam w sobie nie jest nośnikiem religii.

Grace Davie⁴

Studia nad religią G. Davie mają charakter wielopłaszczyznowy i uwarunkowane są zmianami jakie zachodzą we współczesnych społeczeństwach. W swoich pracach wielokrotnie sugeruje, że zadaniem socjologów religii jest zrozumienie w jaki sposób religie wpływają na zachowanie jednostki i zbiorowości oraz na ile religie podlegają zmianom współczesności. W pewnym sensie religia w stosunku do społeczeństwa jest z jednej strony rozpatrywana jako zmienna niezależna, a z drugiej występuje jako zmienna zależna. Taki sposób uprawiania nauki pozwala na „dystansowanie się socjologii od wypowiadania się na temat „prawdy” (...) Dla wierzącego prawda jest absolutna, a nie względna, i jakakolwiek próba wyjaśnienia, że niektóre jednostki bądź grupy są – lub też raczej same sobie wydają się być – bliżej prawdy ze względu na swoje pochodzenie społeczno-ekonomiczne (na przykład klasę społeczną, wiek i płeć) z pewnością może budzić niepokój” (Davie 2010: 30).

W swoich rozważaniach o socjologii religii G. Davie wielokrotnie odnosi się do klasyków socjologii i sposobu uprawiania przez nich nauki. Wska-

⁴ Grace Davie – profesor socjologii religii, związana naukowo i dydaktycznie z Uniwersytetem w Exeter w Anglii i Uniwersytetem w Uppsali w Szwecji. Przez wiele lat pełniła funkcję sekretarza International Society for Sociology of Religion. Jest autorką rozlicznych publikacji opartych na podstawie badań własnych w których opisuje funkcjonowanie religii w społeczeństwach ponowoczesnych.

zuje na niejednorodny rozwój i ewolucję subdyscypliny w różnych państwach czy kontynentach. Analizując przykładowo religię w Stanach Zjednoczonych trzeba zauważyć iż do dnia dzisiejszego zachowała ona znaczące miejsce w strukturze tego społeczeństwa. Amerykanie ciągle na wysokim poziomie deklarują swoją wiarę i w sposób czynny biorą udział w życiu religijnym. Można zauważyć, iż podczas procesu modernizacyjnego w latach 50-tych udało się zachować równowagę pomiędzy zachowaniem ładu społecznego, a zmianami społecznymi. Niebagatelną rolę w tym względzie pełniła wówczas religia, która jako wartość stanowiła podstawowy element systemów społecznych i działań społecznych. Ten model funkcjonalnej integracji leżał u podstaw myśli i poglądów T. Parsonsa i przetrwał do połowy lat sześćdziesiątych.

Pod koniec lat 60-tych i w dalszych latach z uwagi na narastające konflikty międzynarodowe, zachowanie społecznego ładu dla którego religia stanowi podstawowy wyznacznik stawało się coraz trudniejsze. Nastąpiło przekonstruowanie religii, a właściwie usytuowanie jej na poziomie znaczeń, które są społecznie konstruowane. Religia w dalszym ciągu chroniła społeczeństwo i jednostki, poprzez nadanie im życiowego sensu. Kolejne koncepcje związane m.in. z sekularyzacją w większości nie zakłóciły w pełnieniu przez religię ważnej roli w życiu społeczeństwa amerykańskiego, które w porównaniu ze społeczeństwem europejskim charakteryzuje się dużo wyższymi wskaźnikami religijności.

Trzeba dodać, iż inaczej kształtowała się socjologia religii w Europie z uwagi na odmienne uwarunkowania i konteksty w funkcjonowaniu religii w poszczególnych krajach. Przykładowo we Francji za sprawą G. Le Brasa nastąpił rozwój socjologii empirycznej. Wspomniany uczyony już od lat 40-tych badał żywotność religijną katolików francuskich. To głównie dzięki niemu i jego uczniom postulowane przez nich założenia wpłynęły na charakter prowadzenia badań. Rozwinęła się w szczególności perspektywa badań nad religijnością instytucjonalną (kościelną), co w dużym stopniu zubożyło perspektywę badań jakościowych i refleksji nad religijnością pozainstytucjonalną.

W dyskusję nad miejscem religii we współczesnych społeczeństwach znakomicie wpisuje się G. Davie, która koncepcyjnie formułuje trzy tezy dotyczące religii.

Pierwszym określeniem na zmiany zachodzące w funkcjonowaniu religii w niektórych regionach Europy jest pojęcie „wiary bez przynależności”. Poprzez to określenie G. Davie chciała wskazać na spadek wartości wskaźników mierzących zaangażowanie się w życie instytucji i akceptację doktryny chrześcijańskiej w krajach protestanckich na Północy Europy oraz W. Brytanii. Jednak dalej zauważa, że spadek „tych „twardych” wskaźników

życia religijnego nie miał, przynajmniej na krótką metę, podobnego wpływu na nieco mniej rygorystyczne wymiary religijności (formalną przynależność i wierzenia nieortodoksyjne)” (Davie 2010: 198). Dla obserwatorów życia religijnego było czymś oczywistym ukazywanie związku praktyk religijnych z wierzeniami, jednak cały problem zarysowywał się co do konsekwencji takiej sytuacji. Rozróżnienie wynikające z faktu formalnej przynależności do Kościołów w analizowanych społecznościach przy jednoczesnym spadku praktyk i wierzeń Davie wyjaśnia kilkoma zagadnieniami.

Pierwszy wynika z faktu że Kościoły są jednym z wielu typów organizacji dobrowolnych, które tak jak pozostałe instytucje charakteryzują się spadkiem aktywności jednostek i niechęcią do wspólnego działania. Stąd to zjawisko nie jest w jakiś sposób odosobnione, podobnie zachowują się społeczności również w innych wymiarach życia społecznego. Kolejnymi elementami koncepcji „wiary bez przynależności” są: swoista „akceptacja” przez przywódców religijnych, religijnego stanu współczesnych często w dużym stopniu ześwieczonych społeczeństw oraz trwałości pewnych odniesień wobec niektórych aspektów wierzeń np. życia po śmierci. Stąd G. Davie uważa, że „nieprawdopodobnym wydaje się jednak powstanie społeczeństwa, w którym świecki racjonalizm stałby się norma nadrzędną. Bardziej prawdopodobne, że jakiś rodzaj wierzeń będzie istniał nadal obok bardziej świeckich interpretacji rzeczywistości. Związek między nimi będzie długotrwały i złożony; nie stanie się tak, że jedno po prostu zamienią inne” (Davie 2010: 201).

Kolejna koncepcja przemian religii we współczesnych społeczeństwach inspirowana jest obserwacją sytuacji religii w krajach nordyckich i nosi nazwę „religii zastępczej”. Autorka zaobserwowała, że ludność w krajach nordyckich pomimo zmian społecznych w dalszym ciągu chce przynależeć do Kościołów, dąży np. do utrzymania budynków kościelnych czy zachowania profesjonalnych muzyków, co zazwyczaj nie przekłada się na intensywność praktyk religijnych czy akceptację doktryny. W takich okolicznościach religię zastępczą należy rozumieć jako sposób działania czy aktywność „mniejszości religijnej w imieniu większej grupy, która (przynajmniej *implicite*) nie tylko rozumie, lecz także wyraźnie aprobeuje to, co robi owa mniejszość. Zaś pod presją to, co ukryte, staje się jawne” (Davie 2010: 202).

Dla zobrazowania zastępczości autorka podaje przykład silnego związku społeczności lokalnych z budynkami kościołów. Należy zaznaczyć iż większość owych społeczności w ogóle nie bierze udziału w praktykach religijnych i nie uczęszcza do kościołów, jednak w sytuacji ich zamknięcia, czy w sytuacji odpłatności za utrzymanie tych budynków ogół mieszkańców silnie protestuje uważając, iż owe budynki są przestrzenią publiczną i prawo wstępu powinni mieć wszyscy, niezależnie od praktykowania. Za-

stępczość doskonale uwidoczniła się w czasach komunizmu, kiedy Kościoły pełniły funkcje pozareligijne np. Polska, lub tuż po jego upadku, kiedy przywracano funkcjonowanie Kościołów pomimo świeckości społeczeństwa (Wschodnie Niemcy). Konkludując można stwierdzić, iż religia zastępcza może funkcjonować w społeczeństwie pomimo nikłych zasobów ludzkich, przy założeniu, że Kościoły są instytucjami użyteczności publicznej i działają dla dobra ogółu.

Najnowsza koncepcja G. Davie głęboko osadzona jest na obserwacjach wynikających z faktu olbrzymiej migracji ludności i bezpośrednich kontaktów z osobami usytuowanymi w różnorodnych konstelacjach religijnych. W wyniku owej różnorodności formułuje się rynek religijny, który według J. Mariańskiego charakteryzuje się wielością podaży religijnych ofert konkurujących ze sobą Kościołów i z różnych ugrupowań religijnych wybiera się te, które odpowiadają osobistym potrzebom" (Marczewski 2013: 223).

Religia już nie jest obowiązkiem lecz swoistą konsumpcją czy wyborem. Chodzę do Kościoła nie dlatego, że takie zachowanie jest narzucone np. w wyniku dziedziczenia, lecz dlatego że chcę realizować jakąś konkretną potrzebę w moim życiu. To ja będę decydować o tym jak długo i z jaką częstotliwością będę chodził do Kościoła, bo to są moje osobiste upodobania. Stąd istotą religii jest możliwość odczuwania czy doświadczenia sacrum. Zatem G. Davie nie dziwi popularność funkcjonowania różnorodnych wspólnot charyzmatycznych, Kursów Alfa, wyciszających wieczornych nabożeństw, mszy przy świecach w katedrze lub znanym kościele parafialnym, bowiem wszystkie te formy łączy to co jest im wspólne – czyli to, że coś odczuwamy (Davie 2010: 205-209).

Koncepcja od obowiązku do konsumpcji ukazuje konsekwencje dla wzorców religijnych w nowoczesnej Europie. Paradoksalnie – w opinii G. Davie – pierwszą rzeczą, jaką należy zrozumieć, jest to, że wyłaniający się wzorzec jest nie tylko zgodny z historycznym modelem europejskich Kościołów, lecz także w dużej mierze od niego zależy: Kościoły, w tym Kościoły państwowe, muszą istnieć, aby ludzie mogli do nich chodzić jeśli tego tylko zechcą" (Davie 2010: 145).

Dlatego po zaprezentowaniu niniejszej koncepcji należy sądzić, iż w najbliższej przyszłości pewne formy sacrum nie przestaną funkcjonować na kontynencie europejskim, a rolą socjologów jest opisywanie tradycyjnych i nowopowstałych form religii w kontekście zmieniającego się społeczeństwa. W tym względzie postawa G. Davie w kontekście refleksji nad miejscem religii we współczesności, jest wielce inspirująca dla dalszych poszukiwań teoretycznych i empirycznych w perspektywie czasowej i przestrzennej. Stąd akcentowanie kontekstualnego podejścia do badań nad religią wymaga ciągłej weryfikacji narzędzi i metod badawczych.

James Beckford⁵

Postrzeganie religii przez J. Beckforda ma charakter wieloaspektowy, bowiem refleksja nad tym wymiarem życia społecznego osadza się wokół głównych problemów badawczych m.in. sekularyzacji, pluralizmu czy globalizacji. Religię ujmując w perspektywie konstruktywizmu społecznego. Całość konstrukcji składa się nie tylko z logicznie powiązanych założeń i twierdzeń, z których można wyprowadzić sprawdzalne hipotezy lecz także z luźnych konstrukcji, które jedynie ukazują pewne sposoby interpretacji świata. Jak sam stwierdza „moja wersja konstruktywizmu społecznego pozostawia całkowicie otwartym pytanie o to, czy jednostki ludzkie, powszechnie lub sporadycznie, doświadczają religii w formach, które nie są uprzednio skonstruowane przez kulturę. Nie wykluczam *a priori* możliwości, że religia jest pewną formą „podstawowego” - w znaczeniu konieczności antropologicznej – impulsu czy potrzeby, chociaż nie znajduję dowodu, który czyniłby taki pogląd przekonującym” (Beckford 2006: 24).

Religia dla J. Beckforda „ma charakter typowo społeczny ponieważ nie „robi” nic sama z siebie. Nie posiada własnych środków działania. Jest raczej kategorią interpretacyjną, którą istoty ludzkie przykładają do różnego rodzaju zjawisk związanych z reguły z pojęciami o ostatecznym znaczeniu czy wartości” (Beckford 2006: 25). Takie stwierdzenie wynika z powszechnego braku zgody, co do znaczenia terminu religia, bowiem wiara w byty pozaempiryczne jest specyficznością tylko pewnej kultury. Co prawda takie ujęcie może w pewien sposób uporządkować sposób interpretacji, lecz jej wadą jest zbyt daleko posunięta arbitralność. Natomiast podejmowane próby polegające na znalezieniu wspólnych elementów występujących w religiach kończy się znacznym uszczupleniem i ograniczeniem problemu. Stąd jest przeciwnikiem definiowania religii z uwagi na to, że uniwersalna, powszechnie uznawana definicja religii jest nieosiągalna (Beckford 2006: 46).

Zatem nieodłącznie nasuwa się pytanie: czy w ogóle można określić religię i ewentualnie w jaki sposób ją badać? Odpowiedź na to pytanie jest stosunkowo prosta, bowiem J. Beckford postuluje oddzielenie naukowego rozumienia religii od rozumienia potocznego i wprowadza klarowne rozróżnienie pojęciowe pomiędzy pierwotnymi a wtórnymi ujęciami religii oraz uznaje religię wraz z potocznymi i instytucjonalnymi formami jej wykorzystywania za przedmiot naukowej analizy. Pierwotnymi formami są wszelkie społeczne, codzienne konstrukcje religii tj. interakcje społeczne,

⁵ James Beckford – profesor socjologii religii na Uniwersytecie w Warwick w wielkiej Brytanii. W latach 1999-2003 pełnił funkcję prezydenta International Society for Sociology of Religion. Jest autorem wielu prac z zakresu funkcjonowania organizacji religijnych czy Nowych Ruchów Religijnych.

świadczenia, struktury i praktyki, którym przypisano (bądź nie) religijne znaczenie (Zob. Beckford 2006: 49).

Na drugim poziomie analizy zadaniem badacza w oparciu o bazę dokonanych obserwacji, jakie religii przypisują jednostki, grupy, organizacje i instytucje, jest tworzenie konstrukcji religii tzw. drugiego rzędu. Aby wyzbyć się jakiegokolwiek ideologizowania wskazane jest aby badacz miał partnera, który jego poczynania będzie uważnie obserwował.

Autor ma świadomość, że takie ujęcie religii może przejawiać charakter relatywistyczny, jednak skupienie się na społecznym zastosowaniu religii powinno znacznie zredukować wystąpienie tego zjawiska. W takim ujęciu religia jest niekończącym się procesem konstrukcji definicji, określeń i także badań. Istota tej metody polega na analizie społecznych i kulturowych form, w jakich ludzie wyrażają to, co uznają za poglądy i uczucia religijne (Beckford 2006: 57).

James Beckford przedstawioną powyżej koncepcję badań nad religią z dużym sukcesem stosuje w swoich analizach teoretycznych bądź obserwacjach empirycznych. W swojej książce *Teoria społeczna a religia* prezentuje podstawowe zjawiska religijne w kontekście m.in. sekularyzacji, globalizacji, Nowych Ruchów Religijnych i pluralizmu. Z uwagi na to, że większość wymienionych powyżej pojęć została już omówiona przy charakterystyce innych badaczy, dlatego też w tym miejscu zajmę się pluralizmem, którego opisanie może przyczynić się do lepszego zrozumienia procesów przemian religijnych.

Pojęcie pluralizmu w socjologii religii nieodłącznie kojarzone jest z trzema zakresami znaczeń. W najbardziej rozpowszechnionym znaczeniu ten termin określa zróżnicowanie religijne. Należy jednak zauważyć, iż zróżnicowanie religijne również przybiera niejednorodne znaczenie. I w związku z tym o zróżnicowaniu religijnym w konkretnym społeczeństwie możemy mówić w przypadku funkcjonowania odrębnych organizacji religijnych lub tradycji wyznaniowych. W takim przypadku mówimy o zróżnicowaniu grupowym, jednak w przypadku analizy poszczególnych grup możemy uwzględnić również zróżnicowania jednostkowe.

„Całkiem innym wskaźnikiem zróżnicowania religijnego jest liczba odrębnych tradycji wyznaniowych czy też religii światowych występujących w konkretnym kraju (...) w takim ujęciu wewnętrzne różnice występujące w ramach głównych tradycji religijnych nie musiałyby wcale oznaczać zróżnicowania” (Beckford 2006: 113).

Kolejna forma zróżnicowania, wynika z doświadczenia jednostki z łączności różnych poglądów religijnych. Do tej formy możemy zaliczyć różnego rodzaju ujęcia hybrydowe, synkretyczne czy „bricolage”. Ostatnią specyfiką zróżnicowania jest proces polegający na wewnętrznym zróżnicowaniu

na odrębne szkoły czy sekty. Sytuację taką dobrze obrazują rozbieżności występujące pomiędzy głównymi nurtami islamu w kraju takim jak Turcja (Beckford 2006: 114).

Ważnym zakresem znaczenia słowa pluralizm jest problem poziomu społecznej akceptacji lub uznania różnych grup wyznaniowych. W tym zakresie zawiera się formuła gotowości akceptowania i uznawania grup religijnych, jako wartościowych partnerów w sferze publicznej, reprezentatywności ich przedstawicieli w pracach różnego rodzaju komisji czy udziału w uroczystościach na różnych szczeblach. Wszystkie te działania i przedsięwzięcia wynikają z klarownych i jasnych rozwiązań prawnych w których poszczególne organizacje religijne mają zapewnioną swobodę działania.

Trzeci zakres pluralizmu religijnego oznacza fakt jego istnienia za wartość. W takim ujęciu istotą jest możliwość indywidualnego wyboru określonej przynależności religijnej oraz możliwość zmiany przynależności. W tym zakresie pluralizm jest uznawany jako element integrujący, wprowadzający pokój harmonię pomiędzy jednostkami poprzez łączenie elementów pochodzących z różnych grup lub tradycji religijnych.

Ukazane powyżej trzy zakresy zjawiska pluralizmu mogą mieć bardzo różne odniesienia w praktyce. Stąd należy zgodzić się z J. Beckfordem, który uważa, że „pluralizm religijny najlepiej uznać za termin denotujący normatywne lub ideologiczne stanowisko, zgodnie z którym zróżnicowanie poglądów i wspólnot religijnych jest, w pewnych granicach, korzystne, a pokojowe współistnienie wspólnot religijnych jest rzeczą pożądaną. Jednak nawet jako wartość pozytywna pluralizm pozostaje terminem złożonym i zmiennym. Może stać się także kontrowersyjny politycznie, szczególnie jeśli skupimy się tylko na zróżnicowaniu religijnym, nie dostrzegając rażących nierówności między poszczególnymi wspólnotami wiernych w kwestii przysługujących im praw i możliwości działania” (Beckford 2006: 121).

Począwszy od połowy lat 60-tych niemal przez trzy dekady w socjologii religii pluralizm był kojarzony z nowoczesnością i przemianami jakie zachodzą w społecznym funkcjonowaniu religii. Na taki stan rzeczy przyczyniło się przede wszystkim stanowisko P. L. Bergera, który pluralizm religijny uznawał za podstawową przyczynę sekularyzacji. Konsekwencją pluralizmu była fragmentaryzacja jednolitych tradycji religijnych oraz kryzys struktur wiarygodności w wyniku rozprzestrzeniania się różnorodnych religijnych światopoglądów.

W nowszych ujęciach pluralizmu, znaczenie jego może być traktowane bardzo jednostronnie, zarówno przez czynniki polityczne oraz uwarunkowania prawne – co uwiadcza się np. podczas analiz przeprowadzonych przez J. Beckforda w kontekście funkcjonowania religii w angielskich wię-

zieniach. Przypadki empiryczne wskazują, że bardzo trudno jest nadać pluralizmowi znaczenie uniwersalne, jako aprobaty zróżnicowania religijnego, ponieważ obecnie podlega on silnej krytyce. J. Beckford uznaje że owa krytyka wynika z trzech źródeł. „Pierwszym źródłem jest rasizm i nietolerancja wobec różnic. Drugim – niechęć niektórych przedstawicieli feminizmu wobec wszelkich religii, które ich zadaniem dyskryminują i wykorzystują kobiety. Feministyczni przeciwnicy pluralizmu nie popierają zatem konsekwentnie zróżnicowania religijnego ani równego szacunku wobec religii, uznając je za wrogie wobec kobiet. Trzecie źródło sprzeciwu wobec pluralizmu bazuje na przeświadczeniu, że doktryny pluralizmu i wielokulturowości prowadzą do reifikacji i esencjalizacji kategorii etnicznych i religijnych, które lepiej traktować jako mgliste, elastyczne i zmienne” (Beckford 2006: 146).

Peter Beyer⁶

W 2005 roku na polskim rynku wydawniczym ukazała się jego bardzo ważna publikacja *Religia i globalizacja* (wyd.oryg. 1994), w której autor zamieścił swoje rozmyślenia o przemianach i funkcjonowaniu religii w warunkach społeczeństwa globalnego. Niezmiernie interesujące w tej publikacji są przytaczane przez autora szczegółowe przypadki zmian, które intensyfikują i charakteryzują współczesne formy religii. Autor prezentuje funkcjonowanie m.in. Nowej Chrześcijańskiej Prawicy w Stanach Zjednoczonych, teologii wyzwolenia w Ameryce Łacińskiej, islamu w Iranie, syjonizmu w Izraelu oraz religijnych ruchów ekologicznych.

P. Beyer podobnie jak N. Luhmann, przy opisie istoty religii postanawia rzeczywistość ująć w oparciu o dychotomię – immanencji i transcendencji. Immanentny dla P. Beyera jest „cały świat, cała zmysłowo postrzegana rzeczywistość, oraz wszelkie znaczenia komunikowalne przez istoty ludzkie. Całość jako taka nie może być jednak przedmiotem komunikacji, ponieważ nie potrafimy, odróżnić jej od czegoś, czego nie zawierałaby w sobie już wcześniej. Transcendentne, jako człon opozycji, dostarcza immanentnej całości znaczącego kontekstu. W tym sensie staje się ono warunkiem możliwości immanentnego. Zasadniczy paradoks religijny polega na tym, że transcendentne, z definicji, można zakomunikować jedynie za pomocą pojęć immanentnych: komunikacja odwołująca się do znaczenia jest zawsze immanentna, nawet gdy jej przedmiotem jest to, co transcendentalne. Dlatego religia posługuje się świętymi symbolami, które zawsze odsyłają poza

⁶ Peter Beyer – profesor Uniwersytetu Ottawa w Kanadzie. Jest religioznawcą i socjologiem religii. W swoich pracach podejmuje aktualne i bardzo ważne tematy z obszaru funkcjonowania religii we współczesnym społeczeństwie. Swoje koncepcje dotyczące religii rozwija przede wszystkim w oparciu o teorie społeczne przedstawione przez N. Luhmanna.

siebie" (Beyer 2005: 30). Stąd według P. Beyera „religia jest typem komunikacji opartym na opozycji immanentne/transcendentne, która użycza znaczenia źródłowej nieokreśloności wszelkiej znaczącej komunikacji ludzkiej i dostarcza sposobów przewycięzania tej nieokreśloności, a przynajmniej radzenia sobie z nią i z jej konsekwencjami" (Beyer 2005: 31-32).

Uwzględniając ową dychotomię możemy przyjąć, że funkcją religii jest przewycięzanie problemów z jakimi styka się człowiek na co dzień, poprzez nadanie znaczeń w wyniku komunikacji człowieka z transcendencją, którą może być niewidzialny bóg, święte symbole, wodosпад, wewnętrzne „ja”. Zaś komunikację może stanowić rytuał, mit, święte pismo lub kombinacja innych różnych form. Istotne jest to, że za pomocą tych form komunikacji możliwe jest uchwycenie nieuchwytnej pojęciowo transcendencji, leżącej poza społecznym światem.

Specyfikę religii we współczesności ujmuje w perspektywie funkcji i działania. Jest to nie tylko nawiązanie do koncepcji Luhmanna, który za funkcję przyjmował „czystą” komunikację religijną, a działanie określał jako „użycie” religii do rozwiązywania problemów społecznych, nierozwiązanych przez inne systemy, lecz również wskazał na napięcia zachodzące między tymi zagadnieniami. Podstawową przyczyną tych napięć, a w konsekwencji problemów religii należy poszukiwać w holistycznym pełnieniu funkcji religii. W nowoczesnych warunkach z uwagi na wysoki poziom specjalizacji charakteryzujący różne systemy społeczne, religia z uwagi na swoje niedostosowanie (choćby poprzez język, interpretacje) nie jest w stanie rozwiązać lub wyjaśnić napięć i problemów występujących w innych systemach np. w ekonomii, polityce, medycynie.

Druga trudność wynikająca z holistycznego ujęcia religii polega na tym, iż religia utrwała dotychczas ustanowione wszelkiego rodzaju granice, co w sytuacji globalizującego się świata, jest dla niej znacznym utrudnieniem. Globalizacja powoduje, że osoby niegdyś obce mogą w dniu dzisiejszym być naszymi sąsiadami. Podziały według Beyera, które służyły umacnianiu wewnętrznych kodeksów moralnych społeczeństw wspólnotowych, a więc terytorialnych, stają się dziś na dłuższą metę trudne do utrzymania w świetle błyskawicznej komunikacji globalnej, która sama jest skutkiem specjalizacji funkcjonalnej. Globalizacja społeczeństwa nie doprowadziła do śmierci Boga, wbrew temu, co twierdzili niektórzy zachodni teologowie w latach sześćdziesiątych XX wieku. Bóg nadal jest obecny w swoim świecie, a jego wola nadal rządzi światem, ale obraz diabła zaciera się coraz bardziej" (Beyer 2005: 151-152). Religia współcześnie przyjmuje sprywatyzowaną lub publiczną formę w zależności od tego, czy obiektem naszego zainteresowania staje się funkcja religijna czy religijne działanie. Z tych słów nie wynika fakt, że we współczesności nie istnieje zło, lecz tylko to,

że zmieniały się warunki i współcześnie bardzo trudno np. osobę o odmiennych poglądach moralnych uznać za intruza.

Z tych ustaleń wyłaniają się dwie opcje: liberalna, która generalnie akceptuje owe zmiany zachodzące we współczesności i konserwatywna, która pragnie przywrócić dawny stan. Opcja liberalna głosi, że organizacja religijna ma przede wszystkim świadczyć usługi religijne, co stanowi odpowiedź na wyzwania religii sprywatyzowanej i potrzeby indywidualnych ludzi. Religia stanowi platformę współpracy i współdziałania w duchu ekumenicznym z uwagi na możliwość komunikacji międzysystemowej. Stąd jako działanie, może swobodnie pojawić się w sferze życia publicznego. Natomiast opcja konserwatywna stoi na stanowisku tradycyjnego ujmowania religii w zakresie funkcji i działania. Jest antysystemowa, bo koncentruje się na ścisłej przynależności jednostki do konkretnej wspólnoty religijnej. Jest to zwrot ku przeszłości i odrzucenie idei modernistycznych. W praktyce „konserwatywnym ruchom religijnym udaje się więc czasem uczynić kwestie religijno-kulturowe przedmiotem polityki lub prawa. Religia staje się wówczas zasobem kulturowym dla systemów politycznego i prawnego” (Beyer 2005: 164).

Charakteryzując koncepcję religii w ujęciu P. Beyera należy zaznaczyć, iż w kwestii definicji religii przyjmuje on tożsamą postawę z J. Becfordem. Obaj mianowicie uznają, że termin religia należy analizować w kontekście i znaczeniu, jakie nadawane jest jemu w języku potocznym. Religia jest społecznie konstruowana, bowiem definiują ją ci, którzy jej używają, praktykują, tworzą itp.

Współczesne koncepcje przemian religii i religijności

Jak już w poprzednich rozdziałach stwierdzono, że religię można rozpatrywać z dwóch perspektyw – z jednej jako stymulatora zmian społecznych i z drugiej, jako skutek przemian społecznych. Taki sposób prowadzenia analiz w pierwszym przypadku religię sytuuje jako zmienną niezależną, a w drugim jako zależną. W kontekście owej dwubiegunowej zależności na przestrzeni ostatniego stulecia powstało wiele koncepcji religii. Powstanie ich jest wynikiem systematycznych badań socjoreligijnych, prowadzonych w różnych warunkach, kontekstach i kategoriach społecznych oraz wykorzystywania wyników badań empirycznych do tworzenia teorii religii lub bynajmniej do formułowania swoistych paradygmatów.

Przedstawione koncepcje mają różnorodną skalę odniesień i specyficzny sposób interpretacji religii, nie są na trwale obowiązującą i pełną interpretacją przemian religii w życiu społeczeństw czy społeczności, a jedynie starają się scharakteryzować swoiste „typy idealne” religii, funkcjonujące w poszczególnych społeczeństwach i określonych warunkach historycznych.

Sekularyzacja religii

W sensie dziejowym teza sekularyzacyjna ma dość długą historię. Przy opisie tego terminu zazwyczaj odwołuje się do poglądów A. Comte, który twierdził, że myśl ludzka na przestrzeni dziejów przeszła od fazy „teologicznej” przez „metafizyczną” do „naukowej”, co w konsekwencji ma spowodować zanik myślenia religijnego. Ponadto idea „odczarowania” świata według Webera, która wiązała się ze wzrostem racjonalizacji i roli poznania naukowego miała doprowadzić w jakimś sensie do eliminacji sił magicznych i religijnych. W społeczeństwie nowoczesnym religia już nie może stanowić całościowego, akceptowanego przez wszystkich członków zbiorowości społecznej systemu znaczeń. Religia raczej może przetrwać w wymiarze prywatnym, nadając znaczenia jednostce. Także przemiany w społeczeństwach nowoczesnych opisywane przez Durkheima w sugestywny sposób odnosiły się do procesów sekularyzacyjnych. Durkheim widział zmiany religijne raczej w jej wewnętrznym wymiarze. Religia ma oddawać pole znaczeniowe nauce, która ograniczy działania religii, pisał, że „w miarę jak myślenie naukowe zdobywa coraz większe możliwości osiągnięcia celu, myślenie religijne stopniowo ustępuje mu miejsce” (Durkheim 1990: 409).

Również poglądy Marksa w sugestywny sposób sugerowały, że religia zaniknie w sytuacji rozwoju i zmiany warunków życia społecznego, politycznego czy gospodarczego. Głosił tezę że wyeliminowanie religii z przestrzeni społecznej w warunkach społeczeństwa komunistycznego zniweluje potrzebę zajmowania się przez ludzi światem nadprzyrodzonym.

Podsumowując rozważania klasyków na temat przemian religii K. Zielińska sugeruje, że „koncepcja Marksa byłaby więc przykładem radykalnej wersji koncepcji sekularyzacji. W przypadku Webera mamy do czynienia z wersją bardziej umiarkowaną, zakładającą raczej zmniejszenie się roli religii, niż jej całkowity zanik. Najtrudniej umieścić w typ paradygmacie (sekularyzacyjnym – przyp. W.R) koncepcje Durkheima. Tutaj mamy raczej do czynienia ze zmianą religii niż z jej zanikaniem, w związku z tym w opinii wielu współczesnych krytyków podejścia sekularyzacyjnego, takie zakwalifikowanie byłoby nieuzasadnione” (Zielińska 2006: 46).

Jednak bardziej precyzyjny kształt temu terminowi nadał P. Bergier, który uważał, że w wyniku procesów modernizacyjnych, takich jak: pluralizacja światopoglądowa i różnicowanie społeczno-kulturowe religia ulega erozji.

Proces dyferencjacji, który polega na wyzwalaniu się różnych sektorów społeczeństwa i kultury spod wpływów instytucji religijnych i symboli religijnych doprowadza do tego, „że państwo przestało być narzędziem wykorzystywanym w imieniu dominującej dotychczas instytucji religijnej. Jest to jednocześnie jedna z najważniejszych zasad politycznej doktryny

rozdziału państwa od Kościoła, zarówno w wersji amerykańskiej i francuskiej (pomimo istniejących między nimi różnic)". Natomiast drugi element sekularyzacji – pluralizm, „(...)pomnaża liczbę struktur wiarygodności konkurujących między sobą. *Ipso facto*, prowadzi do relatywizacji ich treści religijnych. Konkretniej rzecz ujmując, treści religijne podlegają „dezybietywizacji”, to jest zostają pozbawione swego dotychczas przyjmowanego w świadomości za oczywistość statusu obiektywnej realności. Stają się one „subiektywne” w dwojakim słowa temu znaczeniu: ich „realność” staje się „prywatną” sprawą jednostki, to ztraca właściwość oczywistej intersubiektywnej wiarygodności – zatem już „nie można mówić naprawdę” o religii. Ponadto ich „realność”, o ile jest jeszcze podtrzymywana przez jednostkę, rozumiana jest jako byt tkwiący raczej w jej świadomości aniżeli w faktyczności zewnętrznego świata – religia nie odnosi się już do kosmosu czy historii, lecz do indywidualnej *Existenz* lub psychologii” (Zob. Berger 1997: 177).

Według A. Wójtowicza „teza sekularyzacyjna pochodzi z ewolucjonistycznego i marksowskiego paradygmatu w socjologii z jednej strony i pozytywistycznego paradygmatu badawczego z drugiej. Jako jedna z wielu gruntownie zweryfikowanych hipotez społeczeństw Europy Zachodniej przekształciła się w model zjawiska, a stąd już niedaleka droga do teorii ogólnej, a także do stereotypizacji całego kompleksu zjawisk religijnych, której podlega każda niesamodzielna myśl, tym bardziej bezmyślność. Teza sekularyzacyjna jest wszechstronnie obecna w socjologicznej teorii społeczeństw, które przeszły zachodnioeuropejską ścieżkę transformacji modernistycznych od Oświecenia do współczesności (Wójtowicz 2004b: 65).

Karl Dobbelaere sekularyzację opisuje na trzech poziomach – społecznym, organizacyjnym i indywidualnym. Na poziomie społecznym najważniejsza staje się dyferencjacja funkcjonalna w wyniku której społeczności nie oczekują od Kościoła aktywności i pełnego angażowania się m.in. w sferze życia edukacyjnego, opieki zdrowotnej, systemu sądowniczego czy innych wyemancypowanych od wpływu Kościoła sfer życia współczesnego człowieka. W wielu krajach w dalszym ciągu funkcjonują szkoły, szpitale czy inne instytucje prowadzone przez Kościół, jednak funkcjonują one raczej, jako instytucje wspomagające świecko zorientowane systemy danych państw. Wskaźnikami sekularyzacji na poziomie organizacyjnym są różnorodne organizacje religijne, a na poziomie indywidualnym różnorodne wierzenia i aktywność religijna. Według tezy sekularyzacyjnej uszczuplenie działalności organizacji religijnych jak i aktywności religijnej może być odczytywane jako przejaw procesów sekularyzacyjnych. Jednak w rzeczywistości społecznej i w perspektywie różnych państw te procesy nie są jednoznaczne. K. Dobbelaere mówi o wielowymiarowej naturze sekularyzacji

oraz o sekularyzacji indywidualnej, która charakteryzuje się utratą możliwości kontroli indywidualnej religijności przez autorytety zinstytucjonalizowanych religii (Por. Dobbelaere 2008: 255).

Ogólnie termin sekularyzacja „oznacza historyczny proces społeczno-kulturowy, który dokonuje się w czasach nowożytnych i współczesnych, i w wyniku którego różne dziedziny życia społecznego (polityka, życie gospodarcze, nauka, filozofia, kultura, oświata, szkolnictwo, wychowanie) stopniowo wyzwala się spod kontroli organizacji wyznaniowych, stają się niezależne od instytucji religijnych i kościelnych. Wyzwalanie się moralności spod Kościoła i religii oznacza „krytyczną” fazę sekularyzacji. Na płaszczyźnie indywidualnej, sekularyzacja jest uwalnianiem się różnych elementów życia jednostkowego spod dyktatu religii i Kościoła oraz kierowaniem się ku immanentnym prawidłowościom życia ludzkiego. W konsekwencji religie i Kościoły tracą powoli wpływ na różne dziedziny życia indywidualnego i społecznego” (Mariański 2004b: 365).

Istotne z formalnego punktu widzenia jest rozróżnienie rozumienia sekularyzacji jakie dokonuje I. Borowik. „Sekularyzację, po pierwsze rozumie jako proces wycofywania się religii z różnych obszarów życia społecznego, a za przyczyny tego procesu uznaje przemiany kulturowe, gospodarcze, polityczne, psychologiczne i teologiczne. Natomiast drugie rozumienie dotyczy rozbudowanych koncepcji tegoż wycofywania się religii, różniące się między sobą tak co do rozumienia terminu, jego zasięgów, przejawów - określanych jako teoria” (Borowik 2010: 98).

W wyniku takich ujęć sekularyzacji, we współczesności religia już nie pełni roli „świętego baldachimu” okalającego inne sfery życia społecznego, jest raczej zjawiskiem wysoce zindywidualizowanym i funkcjonuje przede wszystkim w sferze prywatnej. Na fakt przesunięcia funkcjonowania religii do sfery prywatnej zwraca uwagę B. R. Wilson, który ten proces utożsamia ze społeczeństwami, w których „nie ma zbyt wielu różnic w poglądach na sprawy publiczne” (Wilson 1998: 358).

Bardzo interesujące uwagi na temat przemian sekularyzacyjnych we współczesności przedstawiają P. Norris⁷ i R. Inglehart⁸. Dystansują się wobec ujęcia sekularyzacji jako teorii popytu, w myśl której religia i duchowość stopniowo traci na społecznym znaczeniu oraz jej przeciwstawnej teorii podaży, która podkreśla stałe zapotrzebowanie społeczeństwa na religię i formułują tezę sekularyzacyjną opartą na bezpieczeństwie egzystencjalnym. Teoria ta opiera się na dwóch prostych aksjomatach czy prze-

⁷ Pippa Norris – pracuje na Uniwersytecie Harvarda i zajmuje się szeroko pojętą problematyką opinii publicznej, zagadnieniami płci i komunikacji społecznej.

⁸ Ronald Inglehart – w swoich pracach naukowych porusza problematykę religii w kontekście przemian społecznych i politycznych. Jest profesorem na Uniwersytecie Michigan

słankach, które niezwykle skutecznie tłumaczą zróżnicowanie praktyk religijnych na świecie.

Pierwszym elementem tej teorii jest założenie, że „bogate i biedne państwa na całym świecie różnią się wyraźnie pod względem stopnia rozwoju bezpiecznego dla środowiska i nierówności społeczno-ekonomicznych, a tym samym również pod względem podstawowych warunków życia oraz związanego z nim poczucia bezpieczeństwa i narażenia na zagrożenia.(...) Drugim elementem jest założenie, że charakterystyczne światopoglądy początkowo powiązane z tradycjami religijnymi trwale ukształtowały kulturę każdego narodu. W dzisiejszych czasach te charakterystyczne wartości są przekazywane obywatelom nawet wtedy, gdy nie chodzą do kościoła, świątyni czy meczetu” (Norris, Inglehart 2006: 41-46).

Powyższy aspekt teorii autorzy testowali na podstawie reprezentatywnych sondaży przeprowadzonych w ramach Ogólnoświatowych Badaniach Wartości przeprowadzonych w latach 1981-2001, w osiemdziesięciu krajach na całym świecie. Badaniami objęto wszystkie główne religie.

Uwzględniając powyżej przedstawione aksjomaty oraz wyniki badań empirycznych wspomniani badacze ustosunkowali się do następujących hipotez:

1. Pierwsza hipoteza zakładała, że osoby dorastające w społeczeństwach mniej bezpiecznych będą przywiązywały większą wagę do wartości religijnych i odwrotnie, dla osób mających większe poczucie bezpieczeństwa znaczenie tych wartości będzie mniejsze. Z badań wynika, że w krajach bardziej rozwiniętych słabnie popyt na wartości religijne, ponieważ ludzie w warunkach bezpieczeństwa nie potrzebują już ochrony ze strony religii. „Większa ochrona i kontrola, a także długowieczność i zdrowie obywateli, charakterystyczne dla społeczeństw postindustrialnych, powodują, że mniej osób uważa, iż tradycyjne wartości duchowe, wierzenia i praktyki religijne odgrywają zasadniczą rolę w ich życiu lub w życiu ich społeczności. Nie musi to oznaczać, że w miarę rozwoju społeczeństw religia zanika pod każdą postacią. Jej pozostałości i symboliczne elementy często nadal istnieją, na przykład niektórzy deklarują formalną przynależność do danej religii nawet wtedy, gdy jej treść traci znaczenie. Przypuszczamy jednak, że ludzie żyjący w wysoko rozwiniętych społeczeństwach przemysłowych często stają się coraz bardziej obojętni wobec tradycyjnych przywódców i instytucji religijnych i tracą chęć uczestniczenia w życiu duchowym. W przeciwieństwie do teorii rynków religijnych zakładamy, że „popyt” na duchowość nie jest bynajmniej stały, można natomiast zauważyć wyraźnie jego zróżni-

- cowanie wynikające z podstawowych warunków życia, jakich ludzie doświadczają zarówno w społeczeństwach bogatych, jak i biednych” (Norris, Inglehart 2006: 47-48).
2. Hipoteza kultury religijnej zakładała, że tradycje kulturowe w każdym społeczeństwie w dalszym ciągu wyraźnie wpływają na zasady moralne czy postawy społeczne (np. stosunek do homoseksualizmu, przemiany roli płci, stosunek do pracy). Badania ukazały, że „(...)różnice kulturowe związane z rozwojem gospodarczym nie tylko nie zmniejszają się, lecz że się pogłębiają. Sekularyzacja i utrzymywanie się różnic kulturowych mogą iść ze sobą w parze” (Norris, Inglehart 2006: 305). Zaobserwowano, że obecnie kraje protestanckie przywiązują mniej więcej taką samą wagę do wartości pracy i wypoczynku, podczas kiedy inne kraje w klasyfikacji wartości wyżej sytuują pracę. Ponadto zauważono zmiany w sferze podstawowych wartości w kierunku liberalizacji kwestii seksualności i samorealizacji poza miejscem pracy. Wyniki częściowo negatywnie zweryfikowały koncepcję S. Huntingtona i okazało się, że istnieje niewielka rozbieżność, jeżeli chodzi o stosunek do demokracji pomiędzy światem islamu, a Zachodem, zaś największe występuje w krajach Europy Wschodniej. W sferze seksualności i równouprawnienia płci Zachód jest bardziej egalitarny niż wszystkie inne społeczeństwa.
 3. Hipoteza mówiąca o związku między głównymi wierzeniami a praktykami nie została w pełni zweryfikowana. Odnotowano znane wcześniej zjawiska, a mianowicie, że nastąpił spadek uczęszczania na nabożeństwa w Europie Zachodniej oraz pewne symptomy odrodzenia się religijnego w Ameryce Łacińskiej, Afryce Północnej czy konserwatywnych ruchów islamskich. Natomiast wysokie wskaźniki religijności, jakie występują w USA mogą mieć wiele przyczyn m.in. tym, że społeczeństwo amerykańskie jest utworzone przez dużą grupę uchodźców religijnych, niestabilnym systemem opieki państwa, wielokulturowości społeczeństwa oraz dużą liczbą emigrantów (Norris, Inglehart 2006: 309-311).
 4. Hipoteza zaangażowania obywatelskiego wykazała, że częstotliwość uczestnictwa w praktykach religijnych wykazuje pozytywny związek z przynależnością do organizacji religijnych, a członkostwo w tych organizacjach (lecz nie uczestnictwo w nabożeństwach) wykazywało istotny związek z wybranymi wskaźnikami zaangażowania się obywatelskiego, takimi jak postawy społeczne i uczestnictwo społeczne. Ponadto w krajach postindustrialnych wartości religijne nadal pozwalają przewidywać sympatie prawicowe, chociaż w ostat-

nich dwudziestu latach ten związek uległ osłabieniu z wyjątkiem USA i Austrii (Norris, Inglehart 2006: 312-314).

5. Hipoteza rynków religijnych głosi, że udział w praktykach religijnych wzrośnie w wyniku wzrostu pluralizmu i mniejszej regulacji państwowej w instytucje religijne. Ta teza w wyniku analizy materiału zebranego generalnie została odrzucona, jedynie ma zastosowanie w przypadku Stanów Zjednoczonych. W wielu jednorodnych kulturowo społeczeństwach o najsilniejszej państwowej regulacji religii społeczeństwo charakteryzuje się wysoką religijnością i wiarą w Boga. „Rozwój społeczny zwykle przynosi zarówno większą tolerancję wobec wolności religijnej, jak i erozję wartości religijnych. Nie ulega wątpliwości, że instytucje mogą odgrywać pewną rolę w podtrzymywaniu witalności religii, ale gdy w zaawansowanych społeczeństwach uprzemysłowionych ogół społeczeństwa opuszcza Kościoły, wysiłki mające na celu zwiększenie podaży odnoszą niewielki skutek – przywódcy religijni nie mogą zrobić wiele, aby ożywić publiczne zapotrzebowanie” (Norris, Inglehart 2006: 317).
6. Hipoteza demograficzna wskazuje, że spadek wskaźnika dzietności ma wpływ na przemiany demograficzne, które zapobiegają rozprzestrzenianiu się sekularyzacji na świecie. Kraje biedniejsze charakteryzują się wysoką umiarnością niemowląt, a ich społeczeństwa przywiązują większą wagę wartościom religijnym niż społeczeństwa państw bogatych – co sprzyja temu, że mają one także wiele wyższy wskaźnik dzietności niż kraje bogate. Warto podkreślić, że „w społeczeństwach tradycyjnych żyjących na poziomie minimum socjalnego, życie jest pełne zagrożeń i stosunkowo krótkie; systemy kulturowe tych społeczeństw różnią się pod wieloma względami, jednak praktycznie w każdym przypadku zachęca się ludzi do wydawania na świat dużej liczby dzieci i odwodzi ich od wszystkiego, co zagraża rodzinie, czyli rozwodów, homoseksualizmu czy aborcji” (Norris, Inglehart 2006: 320).

Natomiast w krajach bogatych sytuacja jest odmienna.

Stąd można pokusić się o przedstawienie dwóch sprzecznych trendów:

1. „Niemał we wszystkich rozwiniętych przemysłowo krajach w ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat ogół społeczeństwa zmienił orientację na coraz bardziej świecką. Mimo tego
2. Na całym świecie żyje obecnie więcej osób o tradycyjnych poglądach religijnych niż kiedykolwiek przedtem i stanowią one coraz większy odsetek ludności świata.

Te dwie tezy wzajemnie się nie wykluczają, gdyż sekularyzacja wywiera negatywny wpływ na wskaźnik dzietności człowieka” (Norris, Inglehart 2006: 321).

Ponadto na demografię ma wpływ rozwój społeczny. W społeczeństwach tradycyjnych preferuje się wartości rodzinne i prokreacyjne, sprzeciwiając się innym formom zachowań seksualnych. Zaś przejście do społeczeństw o charakterze świecko-racjonalnych pociąga w tym względzie duże zmiany. Kobiety często realizują się zawodowo a ich praca i zainteresowania są bardzo często realizowane poza domem. Na stan dzietności społeczeństw wpływa również lepsza opieka zdrowotna, dostępność do antykoncepcji oraz wzrost świadomości w planowaniu rodziny.

Na temat sekularyzacji w ostatnich latach narosło wiele konkurujących ze sobą sugestii i stanowisk. Przedstawiają one w różnym wymiarze zjawisko przemian religii we współczesnym świecie przytaczając różnorodne przykłady empiryczne. Do współczesnych propagatorów tezy sekularyzacyjnej należy zaliczyć B. Wilsona i S. Bruca. Pierwszy z nich odnosił sekularyzację do zmian „w trzech obszarach organizacji społeczeństwa: zmiany miejsca władzy w systemie społecznym (władza nie musi być usankcjonowana przez religię i zyskuje swą prawomocność); zmiany rodzaju posiadania wiedzy w miarę, jak badania empiryczne i neutralne pod względem etycznym przyczyniają się do odkryć naukowych; oraz coraz silniejszego wymogu, aby osoby pracujące w nowoczesnych społeczeństwach podporządkowały swoje życie racjonalnym zasadom (racjonalizm staje się w istocie koniecznym warunkiem funkcjonowania całego systemu)” (Davie, 2010: 90).

Powyższe tendencje i trendy zmian w Europie Zachodniej uprawomocniają Wilsona do wyciągnięcia jednoznacznego wniosku według którego - sekularyzacja jest ściśle związana z procesami modernizacji. Również S. Bruce uważa, że w nowoczesności zanikają tradycyjne formy religii. Twierdzi, że w wyniku reformacji zrodził się indywidualizm oraz racjonalizm, które zmieniły sposoby interpretacji religijnej współczesnego świata. Pierwszy z nich osłabił społeczny wymiar wierzeń religijnych, zaś racjonalność usunęła wiele celów religijnych i spowodowała, że wiele wierzeń stało się nieprzekonywujących. Religia skupia się raczej w przestrzeni indywidualnej. Stopniowo tracą na znaczeniu Kościoły i sekty, które ewoluują w kierunku denominacji i kultów. Przestają mieć znaczenie uniwersalne ramy organizacji religijnych, którymi charakteryzowały Kościoły, a zaczynają pojawiać się zindywidualizowane formy wyrazu religijnego.

Zwolennikiem umiarkowanego podejścia do tezy sekularyzacyjnej był D. Martin. Jego analizy wokół funkcjonowania religii w Europie środkowo-wschodniej, a także rozwoju ruchu zielonoświątkowego w kontekście funkcjonowania religii w Europie Zachodniej i Stanach Zjednoczonych

uwypukliły wątpliwości wobec jednoznaczności tej tezy. Otóż ze względu na złożoność problemu, sugerował badaczom uszczegółowienie analiz porównawczych uwzględniając dane pochodzące z różnych kontynentów. Nie był zwolennikiem nieuchronności procesu sekularyzacyjnego w rozwoju społeczeństw. Uważał, że wiele prac, które powstały w drugiej połowie XX wieku opisywały przemiany religijne z perspektywy ideologicznej. Stąd nie odrzucając sekularyzacji, wskazywał jedynie wieloznaczność tego terminu i proponował przy opisie religii uwzględnić szerokie konteksty społeczne i kulturowe tego zjawiska, a by uniknąć powierzchowności.

Teza sekularyzacyjna w znacznym stopniu zdominowała w minionym czasie dyskusje na temat przemian religii we współczesnym świecie. Jednak pod koniec XX wieku nastąpiła gwałtowna zmiana stanowisk znacznej części socjologów religii na temat sekularyzacji i jej zależności od modernizacji. Wielu jej zwolenników m.in. P. L. Berger, stwierdziło, że pogląd głoszący, iż modernizacja prowadzi do schyłku religii jest błędny. Również na gruncie polskim znakomita większość socjologów religii dystansuje się wobec określeń sekularyzacji jako teorii, jednak w dalszym ciągu jej założenia są inspiracją badaczy do opisu rzeczywistości religijnej we współczesnych społeczeństwach.

Prywatyzacja religii

W najogólniejszym rozumieniu tego pojęcia, prywatyzacja religii dotyczy przesunięcia funkcjonowania religii z instytucji religijnych do sfery prywatnej jednostki i w literaturze przedmiotu to zjawisko nazywane jest również indywidualizacją lub autonomizacją religii. „Oba pojęcia - według M. B. McGuire - odnoszą się do wybierania sobie przez jednostki spośród rozmaitych opcji religijnych i tworzenia skrojonego na miarę życia religijnego, zamiast wybierać pakiet przygotowany przez instytucje religijne” (McGuire 2012: 342).

Takie znaczenie przemian religii we współczesnym świecie nadał Thomas Luckmann⁹, którego książka *The Invisible Religion* wydana w 1967 roku. „Otworzyła - jak to określa J. Mariański - „neoklasyczny” okres w uprawianiu przez niego socjologii religii, po okresie klasycznym socjologii religii i okresie socjologii Kościoła, i wywołała duży rezonans także w religioznawstwie, w teologii, a nawet środowiskach pozanaukowych. Krytyka socjologii Kościoła doprowadziła Luckmanna do ukazania nowej społecznej formy religii, przejawiającej się w zdolności jednostki do transcendowania

⁹ Thomas Luckmann – wszechstronnie wykształcony niemiecki socjolog, który od 1970 roku jest profesorem socjologii na uniwersytecie w Konstancji. Ponadto wykładał na wielu uniwersytetach zagranicznych i był członkiem wielu stowarzyszeń naukowych. Do historii socjologii religii przeszedł głównie dzięki temu, że zakwestionował radykalną tezę sekularyzacyjną, która zakładała zanik religii. Jest autorem licznych książek i artykułów naukowych.

swej biologicznej natury z racji podzielanego świata sensu i znaczeń, czyli tam, gdzie jednostka i społeczeństwo doświadczają symboliczno-sensownej transcendencji”(Mariański 2004c: 224).

Analizowana koncepcja prywatyzacji religii zakłada przede wszystkim modyfikację tezy sekularyzacyjnej wynikającą z jednostronnego przyporządkowania religii do instytucji religijnych. Według Luckmanna nie należy utożsamiać religii z instytucjami, co w pewnym stopniu jest równoległe z procesem ograniczania uprawiania socjologii religii tylko do prowadzenia szczegółowych badań o charakterze socjograficznym. Luckmann akcentuje poszerzenie namysłu na teoretyczną sferą funkcjonowania religii i postuluje wykorzystanie w tej refleksji fenomenologicznej konstrukcji codzienności A. Schulza. Ponadto „(...)żałuje, że współczesna socjologia religii jako taka nie zdołała kontynuować tradycji klasycznej socjologii religii i, w konsekwencji, zyskała charakter wąsko rozumianej socjografii Kościołów. Jeśli socjologia religii bezkrytycznie przyjmuje, iż Kościół i religia są identyczne, to tym samym nie może dostrzec najistotniejszego problemu” (Luckmann 1996: 60). Można domniemywać, że najważniejszym problemem do zbadania przez socjologię religii jest ustalenie „warunków, w których „transcendentne”, nadrzędne i „integrujące” struktury znaczeniowe zostają zobiektywizowane społecznie” (Luckmann 1996: 60).

Cały proces prywatyzacji religii można odnieść do opisu trzech konstelacji. Według I. Borowik pierwsza konstelacja „cechowała społeczeństwa „archaiczne”, w których Święty Kosmos był dany *a priori*, a dystrybucja wiedzy społecznej, w tym religijnej, była równomierna. W konstelacji 2 ma miejsce artykulacja Świętego Kosmosu, wyodrębnienie tego, co religijne. Dystrybucja wiedzy jest nierównomierna, powstają odrębne reprezentacje religijne, oddzielone od innych form wiedzy. Wcześniej czy później dochodzi do utworzenia jakiejś formy organizacji eklezjalnej, chroniącej interesy ekspertów religijnych. Następuje standaryzacja Świętego Kosmosu w doktrynie, różnicują się role religijne, „poprawność” religijna podlega kontroli ekspertów. Dopiero konstelacja 3, reprezentowana przez linię rozwojową Zachodu, wiąże się bezpośrednio z prywatyzacją religii. W obrębie tej konstelacji codzienne zachowanie nie wykazuje żadnych związków (albo słabe) z religią zinstytucjonalizowanych Kościołów, kurczy się zakres transcendencji, religia nie integruje już szerokich warstw społecznych. W efekcie instytucjonalnie wyspecjalizowana religia staje się jednie jedną z wielu społecznych form religii. (...)W tych warunkach jednostka wyposażona w racjonalność, własne doświadczenia i refleksję kształtuje własną religijność, natomiast model oficjalny staje się dla większości czystą retoryką, nie mającą żadnego ostatecznego znaczenia” (Borowik 2004a: 320-321).

W procesie tym, jednostka „formułuje własny światopogląd, zapośredniczony przez społeczną wizję świata. I wizja świata i światopogląd „z natury”, jako transcendentne wobec jednostki (wizja) i transcendentujące jednostkę w kategorii sensu (światopogląd), są religijne. W pewnym więc wymiarze Luckmann wraca do tezy Durkheima, utożsamiającej to co społeczne z tym co religijne, chociaż podstawowa funkcja religii jest przez obu socjologów widziana inaczej. Durkheim mówi o roli integracyjnej, zmniejszającej się na przełomie wieków i grożącej postępującą anomią, którą między innymi śledził w pracy o samobójstwach. Luckmann mówi o funkcji religii, jaką jest transcendencja tego co w człowieku jednostkowe, przypadkowe i subiektywne w to co uniwersalne i znaczące” (Borowik 2010: 115). Religia jest więc światopoglądem, którego elementy odnoszą się do rzeczy ważnych, a te z kolei uzasadniają codzienność.

Prywatyzacja religii ujawnia się m.in. w następujących faktach: a/ człowiek nowoczesny jest zmuszony we własnym zakresie tworzyć (konstruować) swoją tożsamość religijną; b/ może on sam określić (wytargować) swoją więź z instytucją religijną; c/sam kształtuje swój system wiary; d/ odróżnia pomiędzy społeczną rolą religii i rolą jaką religia odgrywa w jego własnym życiu. Prywatyzacja religii według J. Mariańskiego jest częścią szerszego procesu prywatyzacji życia w nowoczesnych społeczeństwach i wiąże się ją z wielkimi procesami racjonalizacji, urbanizacji, postępującego izolacjonizmu, pluralizmu, i obniżającego się procesu wiarygodności spraw fundamentalnych (Marczewski 2013: 207).

Natomiast we wstępie książki *Niewidzialna religia*, H. Knoblauch podkreśla, że wskazała ona „na nadejście nowych *topoli*, rozumianych jako punkty krystalizacji problemów o ostatecznym znaczeniu, a przede wszystkim na sakralizację jednostki względnie autonomii indywidualnej. Tak więc zanik widzialności religii – zarówno jako struktury społecznej, jak i jako treści kulturowej – prowadzić może do tego, że tożsamość jednostkowa stanie się ostateczną instancją organizacji tego co religijne. Indywidualna religijność uniezależnia się coraz bardziej od oferowanych „oficjalnych” modeli interpretacji sensu. Jednostka wykształca własne „światy sensu”, *quasi. h.h* KIJSKKK – prywatne wykładnie swojego życia, działania i swojej rzeczywistości” (Knoblauch 1996: 40).

Religia obywatelska (*Civil religion*)

Władysław Piwowski twierdzi, że religia obywatelska, nazywana również cywilną jest „różnie definiowana i określana jest bardziej tworem teoretycznym niż empirycznym. Jej pojęcie, struktura i funkcje są mniej lub bardziej znane i dyskutowane wśród przedstawicieli różnych nauk, w tym także socjologów religii” (Piwowski 1996: 83). Koncepcję tej religii

przedstawił w 1967 roku Robert N. Bellah¹⁰, zaś nazwa i jej istota wiąże się z pracą J. J. Rousseau *Umowa społeczna*. W myśl ogólnych założeń zawartych w pracy Rousseau to państwo może wywierać wpływ na postać i określony zakres funkcjonowania religii. Zakres religii dotyczył: wiary w Boga, życia po śmierci oraz nagród za dobre zachowania i kar za złe zachowania. Ponadto rolą państwa było przestrzeganie zasad tolerancji poprzez wykluczenie nietolerancji z życia społecznego, natomiast wobec wszystkich innych działań jednostki państwo miało przyjąć neutralne stanowisko.

Na tych zasadach oparł swoją koncepcję również Bellah, konstruując swój obraz religii. Stało się to możliwe w społeczeństwie amerykańskim, w którym już od wielu wieków hasła wolności osobistej oraz instytucjonalne ograniczanie nietolerancji – szczególnie w latach 60-tych – stało się ważnym elementem polityki społecznej w USA. Należy sądzić, że inspiracją dla autora tej koncepcji mogła być również rewolucja obyczajowa, która w tym okresie intensywnie przebiegała i wytworzyła silną oraz nośną kontrkulturę w tym społeczeństwie. Stąd Bellah patrząc w przyszłość pokusił się o pytania na temat roli i funkcji, jaką w przyszłości ma pełnić religia w społeczeństwie amerykańskim.

Jak już na wstępie było zasygnalizowane trudno jest jednoznacznie i precyzyjnie określić co możemy nazwać religią obywatelską. Socjolog religii I. Borowik uważa, że „Bellah religię rozumie jako zbiór form i czynności symbolicznych, które wiążą człowieka z ostatecznymi warunkami jego egzystencji. Owe „warunki istnienia” i religijne potrzeby człowieka są niezmiennie, zmianie i ewolucji ulegają natomiast formy religii” (Borowik 2010: 126-130).

Religia obywatelska w warunkach amerykańskich jest wypadkową wielu tradycji religijnych i wierzeń. Jest zbiorem symbolicznych rytuałów i zachowań poszczególnych jednostek i grup, dla których centrum stanowi Bóg, niezwiązany z żadną konkretną organizacją religijną czy kultem. Stąd przez wspólnoty religijne i pojedynczych obywateli jest odbierany jako „swój” i „mój”. Tak interpretowany i wyjątkowo uniwersalistycznie pojmowany Bóg dla zróżnicowanego religijnie społeczeństwa amerykańskiego jest ważnym elementem integrującym, pozwalającym na zachowanie samoidentyfikacji indywidualnej i daje możliwość utożsamienia się z „amerykańskim narodem”.

R. N. Bellah podaje przykłady jak poszczególni amerykańscy prezydenci w swoich przemówieniach używali słowa Bóg nie odnosząc się do żadnej

¹⁰ Robert N. Bellah – profesor socjologii, od 1967 roku związany z uniwersytetem Kalifornijskim. Jego koncepcja religii obywatelskiej, którą zawarł w eseju *Civil Religion of America* przez wiele lat była szeroko dyskutowana w środowisku socjologów, teologów czy filozofów religii.

konkretnej religii omijając takie słowa jak Jezus, Mojżesz, Budda oraz nie wymienając jakiegokolwiek Kościoła.

Przykładem, który doskonale ukazuje istotę tych kwestii jest ustosunkowanie się J. F. Kennedego wobec „swego” Boga, którego nigdy nie artykułował podczas oficjalnych uroczystości, czy publicznych wystąpień. Takie stanowisko uważał za słuszne „dlatego że fakt, iż jest wierzącym katolikiem, jest kwestią prywatnej wiary i stosunku do Kościoła, nie zaś roli publicznej, którą pełni. W tej perspektywie odniesienia do Boga uniwersalnego wydają się kompromisem między wymogami równouprawnienia religii, konstytucyjnego rozdziału państwa i Kościołów oraz koniecznością odwołania się do ponadspołecznej, sakralnej mocy, legitymizującej demokratyczny porządek społeczny. Religia obywatelska sytuuje się na płaszczyźnie publicznej, natomiast w gestii każdego obywatela pozostaje jego prywatna religijność i możliwość identyfikacji z istniejącymi formami religii zorganizowanej” (Borowik 2004b: 333)

Również w Polsce możemy spotkać się z próbą opisu religii obywatelskiej (cywilnej). W. Piwowarski twierdzi, że w Polsce religia cywilna ukształtowała się podczas rozbiorów, zwłaszcza w XIX wieku. Sytuacja Polski na tyle była specyficzna, gdyż przez wiele lat nie wykształciło się państwo, więc religia nie mogła bytu nie istniejącego legitymizować. Stąd wspierała dążenia narodu do niepodległości i raczej delegitymizowała państwa, które reprezentowały interesy innych narodów czy społeczeństw. Ten stan z pewnymi przerwami trwał do 1989 roku, kiedy w wyniku wyborów ukształtował się rząd niepodległościowy. W tych okolicznościach ukształtowała się „narodowo-religijna ideologia, która zawiera wiele symboli religijnych i politycznych, nieraz nawet przesadnie lansowanych. Dość wspomnieć znane symbole z ruchu Solidarność, które ze szczególną ostrością ujawniły się w Gdańsku oraz w pielgrzymkach na Jasną Górę. Religia była pomieszana z patriotyzmem.

Z symbolami związane były rytuały, które akcentowały rolę religii w życiu narodu. Spośród nich należałoby wymienić Wielką Nowennę Narodu Polskiego, koronacje i peregrynacje obrazów matki Boskiej, pielgrzymki papieża do Polski. Ogólnie mówiąc, religia była w narodzie polskim traktowana jako wartość ogólna, należąca do depozytu kultury narodowej, która w jakimś sensie stanowiła wezwanie dla Polaków, by przy jej pomocy osiągać inne, humanistyczne wartości” (Piwowarski 1996: 81-82).

Pomimo głębokich zmian strukturalnych i instytucjonalnych jakie zaszły w polskim społeczeństwie taki sposób ujmowania roli religii we współczesności w dalszym ciągu ma wielu zwolenników. Ideologia narodowo-religijna jest w dalszym ciągu istotna i nośna w wielu środowiskach. Zyskuje akceptację bo dotyczy spraw ogólnospołecznych, które nie wyma-

gają od poszczególnej jednostki głębszego zaangażowania się w praktyczne życie religijne na poziomie mikrospołecznym. Są w pewnym stopniu zastępnikiem obowiązkowości, odpowiedzialności, pracowitości, szacunku dla innych czy innych cech, których spełniania wymaga pełna przynależności do Kościoła, czy wypełnianie obowiązków wynikających z doktryny religijnej. Bardzo interesującą staje się wizja dalszych przemian religijności społeczeństwa polskiego.

Ogólnie Bellah religię ujmuje w perspektywie ewolucjonistycznej. Dla wyraźniejszego opisu przemian religii w perspektywie historycznej wyodrębnił pięć stadiów rozwoju, które należy rozumieć jako typy idealne. Stadium religii pierwotnej – jest to świat mityczny w którym nie ma organizacji religijnych, a role społeczne i role religijne są silnie zintegrowane. W stadium religii archaicznej pojawiają się bogowie, a światopogląd ma charakter monistyczny. Porządek społeczny jest zdominowany przez religijne ustalenia, które wynikają z wyodrębnienia się wielu różnorodnych grup kultowych. W stadium religii historycznej człowiek chciał zrozumieć ostateczną rzeczywistość. Wyłoniły się nowe religie, która wyjaśniały powstanie oraz funkcjonowanie dwóch światów: transcendentalnego rozumianego jako sakralny i doczesnego. Wyłaniają się funkcje kapłańskie które roszczą sobie prawo do wyłączności w kwestii interpretacji i wyjaśniania świata transcendencji. Religia w dużym stopniu kształtuje porządek społeczny i wyłaniają się pierwsze konflikty między spełnianiem roli poddanego a rolą wierzącego. Stadium religii nowożytnej zwiększa się rola jednostki poprzez zmianę sposobu relacji z transcendencją. Słabnie rola instytucji pośredniczących, a wzrasta rola jednostki. To wiara człowieka – jak głosi protestantyzm - jest źródłem jego zbawienia. Religia dociera do społeczeństwa również innymi drogami niż tylko poprzez Kościół. Tymi elementami są instytucje świeckie, które reprezentują wartości religijne. W stadium religii współczesnej sensu religijnego poszukuje się zazwyczaj w człowieku. W dalszym ciągu religia pomaga człowiekowi w nadawaniu indywidualnych znaczeń jednak czynności religijne jednostka dostosowuje do własnych potrzeb i wymogów. Kościoły tracą swój monopol na związanie człowieka z transcendencją. Krzepnie społeczeństwo demokratyczne i następuje proces niekończących się rewizji w dziedzinie kultury i osobowości. Wolność jednostki i społeczeństw prowadzi do redefinicji moralności oraz do poszukiwania dróg pełniejszej samorealizacji (Por. Borowik 2004c: 33-35).

Deprywatyzacja religii

Koncepcja deprywatyzacji religii przedstawiona przez Jose Casanove¹¹ powstała w opozycji do funkcjonującej w drugiej połowie XX wieku koncepcji sekularyzacji i prywatyzacji religii. Teorii deprywatyzacji zarzuca ideologiczny wpływ oświeceniowych narracji krytykujących religię oraz odróżnienia teorię sekularyzacyjną rozumianą jako nowoczesna autonomiczna dyferencjacja sfery świeckiej i religijnej, od tezy głoszącej, że rezultatem procesu nowoczesnej dyferencjacji będą postępująca erozja, zmierzch i ostateczne zniknięcie religii. Sekularyzacji nadaje trzy znaczenia. Po pierwsze jest to „proces funkcjonalnej dyferencjacji i emancypacji sfer świeckich – przede wszystkim państwa, gospodarki i nauki – ze sfery religijnej i towarzyszącej temu dyferencjacji i specjalizacji religii w ramach własnej nowo odkrytej sfery religijnej. Do tej zasadniczej tezy, którą można by nazwać tezą dyferencyjną, dołączano często dwie inne tezy, które miały wyjaśniać, co stanie się z religią w wyniku owego procesu sekularyzacji. Pierwsza z nich, teza o zmierzchu religii, zakłada, że proces sekularyzacji spowoduje stopniowe zanikanie religii, która ostatecznie, jak dodawały wersje radykalne, zniknie całkowicie. Druga teza, prywatyzacyjna, zakładała, że proces sekularyzacji doprowadzi do prywatyzacji i, jak dodawali niektórzy, marginalizacji religii w nowoczesnym świecie” (Casanova 2005: 47-48).

Sekularyzację widzi w wymiarze historycznym, jako podważanie średniowiecznego systemu społecznego, którego przejawem są cztery zachodzące równolegle zjawiska: reformacja protestancka, powstanie nowoczesnego państwa, powstanie nowoczesnego kapitalizmu i powstanie nowoczesnej nauki. Z uwagi na zróżnicowanie religijne poszczególnych społeczeństw oraz wynikająca stąd wielość modeli sekularyzacji niemożliwe musi stać się znalezienie prostych, wymiernych i obiektywnych wskaźników określających stopień zaawansowania tego procesu w poszczególnych społeczeństwach (Por. Casanova 2005: 58). Natomiast w stosunku do tezy o zmierzchu religii J. Casanova ma kilka uwag: brak jednoznacznych i porównywalnych dowodów empirycznych potwierdzających tą tezę, nierozwiązywalne problemy metodologiczne dotyczące przedmiotu badań wynikające z operacjonalizacji religii (ile i jakie wymiary religii badać) i porównywalnością religii zachodnich z innymi religiami. Warto odnotować, że autor twierdzi, że od czasów II wojny światowej pomimo silnego rozwoju modernizacyjnego większość religii nie straciła swojej żywotno-

¹¹ Jose Casanova – profesor socjologii na Wydziale Socjologii w New School for Social Research w Nowym Jorku. Istotną jego publikacją stanowi książka przetłumaczona na wiele języków *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, a wydana w Polsce w 2005 roku. Jest członkiem licznych międzynarodowych stowarzyszeń i redakcji czasopism naukowych.

ści, a w niektórych miejscach nawet znacznie ożywiła swoją działalność. Nastąpiło odrodzenie religii w byłych krajach komunistycznych, oraz brak oznak zmniejszenia znaczenia religii w społeczeństwach nowoczesnych takich jak USA czy Japonia. Zmierzch religii można jedynie zauważyć w Europie Zachodniej.

Prywatyzację Jose Casanova rozumie jako możliwość wyboru w wewnętrznym obszarze religii, a tendencje dyferencyjne spychają ją do „ściśle ograniczonej i wydzielonej strefy religijnej. Ideologiczna podbudowa dla prywatyzacji są liberalne kategorie myślenia, które kształtują nowoczesne teorie polityczne i konstytucyjne. Jedynie poprzez zakwestionowanie w odniesieniu do religii liberalnego rozdziału na prywatne i publiczne oraz poprzez wypracowanie alternatywnej koncepcji sfery publicznej można oddzielić tezę prywatyzacyjną od tezy dyferencyjnej, a tym samym zacząć ustalać warunki możliwości pojawienia się nowoczesnych religii publicznych” (Casanova 2005: 82).

„Przez deprywatyzację – J. Casanova rozumie – odmowę przyjęcia przez tradycje religijne na całym świecie marginalnej i sprywatyzowanej roli, którą wyznaczały im wspólne teorie nowoczesności i teorie sekularyzacji. Pojawiły się nowe ruchy społeczne, które albo same mają charakter religijny, albo w imię religii kwestionują podstawy funkcjonowania i autonomię sfer zasadniczo świeckich: państwa i gospodarki rynkowej. Także instytucje i organizacje religijne odmawiają ograniczania się do duszpasterskiej troski o dusze jednostek i konsekwentnie stawiają pytania o wzajemne relacje między prywatną i publiczną moralnością, kwestionując żądania rozmaitych podsystemów, zwłaszcza państw i rynków, aby wyzwolić je od zewnętrznych normatywnych zobowiązań. Jednym z efektów tej konstelacji jest dwoisty, obustronnie warunkujący się proces repolityzacji prywatnej sfery religijnej i moralnej oraz powtórnej normatywizacji publicznej sfery gospodarczej i politycznej” (Casanova 2005: 24-25).

Istotnym elementem rozważań autora koncepcji deprywatyzacyjnej jest spojrzenie na religię w kontekście nowoczesności i zmian jej funkcjonowania w sferze publicznej. Podając za przykład Kościół katolicki, który niejako dostosowując się do zmian społecznych i potrzeb jednostek na II Soborze Watykańskim przyjął zasadę „wolności religijnej” wyrażanej, jako „zachowanie godności osoby ludzkiej”, jednak nie przyjął założeń prywatyzacji religii i nie zrezygnował z ingerencji w sprawy moralne ludzkości. Stąd religia może funkcjonować w sferze życia publicznego, aczkolwiek musi przestrzegać zasadę wolności sumienia. W tym kontekście można wyróżnić trzy zakresy funkcjonowania religii w nowoczesnych społeczeństwach:

- a) Kiedy religia wkracza do sfery publicznej, aby bronić nie tylko własnej wolności, ale wszystkich nowoczesnych swobód i praw, w tym

także podstawowego prawa demokratycznego społeczeństwa obywatelskiego, do przeciwstawiania się absolutyzycznemu, autorytarnemu państwu.

- b) Kiedy religia kwestionuje funkcjonowanie wielu wymiarów życia społecznego bez uwzględnienia zasad etycznych i moralnych np. wystąpienia przeciwko wyzyskowi gospodarczemu czy wyścigowi zbrojeń.
- c) Kiedy religia broni tradycyjnego porządku świata przed administracją lub prawną ingerencją państwa np. działania przeciwników aborcji (Casanova 2005: 111-112).

Powyżej przedstawione zakresy ponownego „wkraczania” religii w sferę życia publicznego J. Casanova egzemplifikuje ukazując pięć studiów monograficznych.

Pierwszy z nich dotyczy sytuacji Kościoła katolickiego w Hiszpanii, który za czasów rządów dyktatorskich generała Franko ściśle współpracował z reżimem i legitymizował wszelkie działania władzy państwowej. W czasach nowoczesnych zmienił swoje usytuowanie z państwa na społeczeństwo.

Od Kościoła narodu do społeczeństwa obywatelskiego – to drugi przykład zmiany w funkcjonowaniu religii we współczesności. W tym studium na podstawie analizy historycznej ukazuje przemianę wartości, jakie dokonały się w Polsce po 1989 roku, kiedy upadł ustrój komunistyczny, a społeczeństwo weszło na drogę rozwoju demokratycznego. W czasach komunistycznych w Polsce Kościół pełnił wiele funkcji zastępczych, a jedną z najważniejszych – to funkcja depozytariusza przekazu, a przez to możliwość zachowania ciągłości wartości narodowych.

W trzecim opisie przemian religii w przestrzeni życia publicznego J. Casanova przedstawia Brazylię, w której - podobnie jak w Hiszpanii nastąpił zwrot części Kościoła katolickiego w legitymizacji władzy i stosunku do niej. W przypadku Brazylii, już od lat 30-tych XX wieku władza wojskowa nadała Kościołowi wiele przywilejów i w sposób jednoznaczny wspierała poprzez subwencje finansowe. Elity związane z Kościołem w zasadniczy sposób kreowały oblicze polityczne całego kraju, będąc obecne na wszystkich szczeblach władzy. Ta sytuacja spowodowała, że Kościół stał się oddległy wobec silnie zróżnicowanego społeczeństwa i nie reprezentował interesu ludu. Stąd w latach siedemdziesiątych u części kleru nastąpiło pochylenie się nad problemami najbiedniejszych, zdystansowanie się wobec władzy oraz odrzucenie przywilejów, co poskutkowało uformowaniem się Kościoła Ludu afirmującego teologię wyzwolenia. Te działania doprowadziły do zbliżania się Kościoła z ludem i mówienie jego głosem.

Czwarte studium dotyczy ewangelicyzmu w Stanach Zjednoczonych i zmiany jego funkcjonowania - od względnego liberalizmu do fundamen-

talizmu. Wyrazem tych przemian jest sukces wyborczy Nowej Prawicy, jako przykład jej zaistnienia w życiu publicznym i politycznym USA. Jednak wdrożenie skrajnych i jednoznacznych zasad moralnych w życie społeczeństwa, które jest ukierunkowanie na wartości jednostki i osobistą wolność nie jest takie łatwe, bo wymaga kompromisów. Stąd trudno przypuszczać, że ten nurt może przeistoczyć się w religię obywatelską, którą podzieli większość społeczeństwa.

W piątym studium Casanova opisuje przypadek katolicyzmu w USA. Ukazuje przemianę jaka w ostatnim czasie dokonała się w przypadku zaistnienia katolicyzmu w życiu publicznym. Jest to szczególnie ważne z uwagi na protestancki charakter tego kraju i jego uwarunkowania historyczne. Współczesny katolicyzm amerykański według autora ma wymiar bardziej społeczny i publiczny niż prywatny.

Podsumowując tezę o deprywatyzacji religii dobrze jest przytoczyć słowa J. Mariańskiego, który ustosunkowując się do tego problemu zauważył, że „w ostatnich latach reakcje socjologów na tezę o deprywatyzacji powoli zmieniają się. Nawet J. Habermans mówi o postsekularnym społeczeństwie, a religia staje się pełnoprawnym składnikiem społecznego dyskursu. W określonych warunkach nowoczesność może wspierać procesy deprywatyzacji religii, nawet wtedy, gdy równocześnie postępują procesy erozji przekonań i praktyk religijnych oraz prywatyzacja religii. Teza desekularyzacyjna jest odnoszona także do procesów deprywatyzacyjnych, czyli oznacza powrót religii do sfery życia publicznego. Teza, że religia nie może już odgrywać ważnej roli w dziejach świata, straciła na wiarygodności. Redukowana przez sekularystów do sfery prywatnej zaczyna na nowo odgrywać bardziej znaczącą rolę, nie tylko w życiu społecznym, ale i politycznym” (Marczewski 2013: 181-182).

Teoria rynku religijnego

Ta koncepcja powstała na początku lat dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku jako model zastępczy w stosunku do krytykowanej ówczesnie teorii sekularyzacji. Zakłada że „popyt na religię w społeczeństwie jest stały, a zamiast tego koncentruje się na sposobie, w jaki wolność wyznania oraz działalność konkurujących ze sobą instytucji religijnych w czynny sposób przyczyniają się do tworzenia jej „podaży”. Do zwolenników tego podejścia należą, między innymi, Roger Finke, Rodney Stark, Lawrence R. Iannaccone, William S. Bainbridge oraz R. Stephen Warner” (Norris, Inglehart 2006: 38).

Istotą koncepcji religii w takim ujęciu jest zastosowanie do opisu jej funkcjonowania i przemian religijnych we współczesnym świecie teorii zaczerpniętych z koncepcji ekonomicznych. Zaliczyć do nich można m.in. teorię racjonalnego wyboru, teorię wymiany, czy teorię sieci. W takim uję-

ciu religię traktuje się jako towar, religijność przyrównuje się do zachowań konsumenckich, a organizacje religijne to w istocie przedsiębiorstwa.

Teoria rynku religijnego według J. Mariańskiego „zakłada, że im bardziej zróżnicowane i pluralistyczne jest pole religijne, tym wyższa jest witalność religii. Konkurencja między różnymi religiami i wyznaniem podwyższa poziom mobilności religijnej. Monopol religijny, zawłaszczający stwarzający przywileje dla jednej religii czy Kościoła, powoduje, że kler nie jest zainteresowany zwiększeniem swojej aktywności, a nawet staje się do pewnego stopnia bierny w działaniach duszpasterskich. Pluralizm ma stymulujący wpływ na witalność wspólnot religijnych. Z wielości podaży religijnych ofert konkurujących ze sobą Kościołów i różnych ugrupowań religijnych wybiera się te, które odpowiadają osobistym potrzebom (swoista religia konsumizmu). Nie oznacza to odrzucenia całej tradycji religijnej, lecz raczej wskazuje się na zmianę stosunku do tradycji, która także staje się przedmiotem wyboru” (Marczewski 2013: 223).

Ten model religii został wkomponowany w teorię sformułowaną przez R. Starka i W. Bainbridge’a, która dla socjologii religii ma charakter wybitnie nowatorski. Wspomniani autorzy sformułowali 7 aksjomatów, które dotyczyły ogólnych założeń wynikających z obserwacji świata i których nie można udowodnić. Z aksjomatów wyprowadzają 344 twierdzeń dotyczących religii lub stanowią stopień pośredni, umożliwiający ich wprowadzenie. „Twierdzenia, według autorów przybliżają nas do realnego świata, ale nie mogą podlegać sprawdzeniu bez pośrednictwa *definicji*. Definicje to zdania, które łączą aksjomaty i twierdzenia ze światem empirycznym. Wyrażają one pewne dostrzegalne cechy charakterystyczne *elementów* innych zdań, elementów, które można nazwać zmiennymi, pojęciami lub po prostu przedmiotami owych zdań. Dzięki definicjom możemy dokonać operacjonalizacji zdań będących wynikiem dedukcji, sprawdzając tym samym całą teorię lub jej wybrane fragmenty” (Bainbridge, Stark 2007: 42). Autorzy sformułowali 104 definicje.

Podstawowym założeniem analizowanej teorii religii – podobnie jak w przypadku teorii wymiany – jest uzyskanie przez jednostkę nagrody. Z uwagi na to, że ludzie poszukują nagrody „nie z tego świata” i w sposób oczywisty nie mogąc jej realnie otrzymać, religie stosują swoisty zamiennik (zapowiedź nagrody) – kompensatory jako nagrody za trudy życia. „Są to nieuchwytnie substytuty pożądaných nagród, mające charakter weksła, którego wartość trzeba przyjąć na wiarę” (Bainbridge, Stark 2007: 53). Według autorów ludzie traktują kompensatory tak, jakby te były nagrodami, a każda nagroda może być zastąpiona jednym lub kilkoma kompensatorami. Ponadto kompensatory różnią się w zależności od stopnia ogólności, wartości i rodzaju nagród, które substytuują (Bainbridge, Stark 2007: 400).

R. Stark i W. S. Bainbridge odrzucili koncepcję Durkheima, który uważał, że nadprzyrodzoność nie może stanowić kryterium określenia religii i uznali, że religia musi odnosić się do ponadnaturalnego aspektu bo w innym przypadku religią w ogóle nie jest. Z definicji sformułowanych przez autorów jasno wynika, że „(...)nadprzyrodzoność odnosi się do sił ponad – lub pozanaturalnych, które są zdolne zmienić lub zignorować działanie sił fizycznych. Natomiast religia odnosi się do ogólnych kompensatorów, które opierają się na założeniach nadprzyrodzonych” (Bainbridge, Stark 2007: 394).

Stąd podstawową funkcją religii jest oferowanie kompensat wierzącemu człowiekowi, a ludzie korzystają z religii jako narzędzia, służącego zdobywaniu rzeczy, których inaczej nie mogliby osiągnąć (Por. McGuire 2012: 347). W tych okolicznościach podstawową rolę w kwestii tworzenia i propagowania kompensat spełniają organizacje religijne. Nie należy jednak jednoznacznie uznawać, że organizacje religijne jako przedsięwzięcia społeczne dostarczają tylko kompensat. Mogą one podobnie jak inne organizacje dostarczać bezpośrednio nagrody. Realną nagrodą jest samo uczestnictwo i przynależność do organizacji oraz pozytywne emocje które z racji uczestnictwa płyną. Według I. Borowik „przynależność religijna wyraża się w wielu wymiarach: obiektywnym – jako konformistyczne zachowania wynikające z wymagań organizacji religijnej, subiektywnym – jako przejaw wiary, wiedzy i emocji, zewnątrz-światowy – podkreśla wartość życia, które nastąpi po śmierci człowieka, światowy – jako źródło bezpośredniej satysfakcji, uniwersalny – powszechna przynależność do organizacji spaja najsłabszych jak i najmocniejszych” (Borowik 2010: 125).

Ważnym elementem religii w ujęciu ekonomicznym jest bezpośrednie zastosowanie teorii racjonalnego wyboru, której esencją jest maksymalizacja zysków i minimalizacja strat w działaniach religijnych. Należy nadmienić, iż racjonalne zachowania jednostek w tym ujęciu nie dotyczy tylko myślenia o celach i środkach w perspektywie sekularyzacji, w konsekwencji miało doprowadzić do tego, że religia i moralność stawała się nieistotna w sferze życia społecznego oraz indywidualnego. Natomiast Iannaccone w swoim modelu racjonalizowanego wyboru interpretacji przestrzeni religijnej wyróżnia trzy poziomy analizy: „indywidualny – jako interpretacja szeroko rozumianej działalności w przestrzeni sakralnej, grupowy – jako siłę Kościołów, denominacji czy zmian wyznaniowych oraz społeczny, całej wspólnoty lub społeczeństwa - jako model rynku religijnego, zmian regulacji religijnych, imperatywów oraz determinantów zarówno teorii sekularyzacji, jak i teorii ożywienia religijnego w pluralistycznych społeczeństwach” (Stachowska 2004: 105).

W tym względzie ważnym aspektem tej teorii jest zmniejszenie tzw. „efektu gapowicza”. Mówi on o tym, że im organizacja religijna mniej wy-

magająca tym zaangażowanie się jej członków będzie mniejsze. Wówczas tacy członkowie niewiele wnoszą do grupy w różnych zakresach – „jadą na gapę”. Tak sytuacja występuje w krajach skandynawskich w których funkcjonują Kościoły pod opieką państwa, co w znaczny sposób zmniejsza aktywność i stopień przywiązania do nich wiernych. Natomiast im bardziej surowy kodeks tym trudniej jest odnieść korzyści nie ponosząc kosztów. Wierny zmuszony jest dokonać wyboru i w rezultacie jego przynależność do grupy wiąże się z większym zaangażowaniem.

„Wysokie wymagania zmniejszają problemy związane z efektem gapowicza, które w przeciwnym przypadku osłabiają grupę religijną. Dzieje się tak z dwóch powodów. Po pierwsze, wymogi te stwarzają barierę społeczną, która z reguły eliminuje nie w pełni zaangażowanych członków. Nie można już tak po prostu przyłączyć się do grupy na krótki okres i wykorzystać przywilejów związanych z uczestnictwem w praktykach czy członkostwem. Za przynależność trzeba zapłacić cenę, jaką jest swoiste piętno i poświęcenie wymagane przez wszystkich członków. Po drugie, wymagania te zwiększają względną wartość działań grupy, prowadząc w ten sposób do wzrostu uczestnictwa religijnego wśród tych, którzy do niej wstępują, (...) Najprościej mówiąc, powszechny zakaz tańców, chodzenia do kina, hazardu, spożywania alkoholu i utrzymywania „światowych” przyjaźni sprawi, że piątkowe spotkania towarzyskie grup kościelnych staną się główną atrakcją tygodnia” (Iannaccone 1996, s. 36).

Powyżej przedstawiona koncepcja jest szeroko dyskutowana we współczesnym świecie. Jednoznacznie sprzeciwia się założeniom tezy sekularyzacyjnej oraz w wielu fragmentach nie może być zastosowana do uniwersalistycznego opisu rzeczywistości religijnej. Może mieć znaczenie w przypadku specyfiki funkcjonowania religii w USA, gdzie Kościoły mogą być traktowane jak przedsiębiorstwa, tak w przypadku Europy tradycja postrzegania Kościołów jest odmienna. Nawet w krajach wysoce zsekularyzowanych w dalszym ciągu Kościoły stanowią instytucje użyteczności publicznej i są potrzebne chociaż w niektórych elementach życia człowieka. W wielu przypadkach stanowią autentyczny czynnik kultury i trwale wpływają na kształtowanie tożsamości jednostek i zbiorowości. Zdecydowanymi przeciwnikami tej teorii są m.in. S. Bruce, R. Gill, R. Inglehart.

Natomiast E. Stachowska uważa, że „ten paradygmat jest kontrowersyjną, a zarazem nowatorską-heurystyczną propozycją interpretacyjną obszaru religii, gdyż perspektywa ta pozwala nie tylko interpretować wiarę, zachowania, instytucje w przestrzeni sacrum przy zastosowaniu praw ekonomicznych, ale także ukazuje skomercjalizowanie tej sfery życia społecznego” (Stachowska 2004: 107).

1. Społeczno-metodologiczne założenia badań własnych

Celem niniejszego rozdziału jest zaprezentowanie środowiska zamieszkania respondentów, jego specyfiku i charakteru. Staje się to bardzo istotne w kontekście szczegółowego opisu zebranego materiału oraz analiz statycznych określających postawy badanej młodzieży wobec religii, moralności i ekumenizmu. Ponadto ten rozdział w sposób ogólny charakteryzuje respondentów wskazując na istotne uwarunkowania historyczne i społeczne. W publikacjach o charakterze badawczym bardzo duże znaczenie posiada jasne i przejrzyste określenie celu badań, problemów badawczych oraz wyjaśnienie celowości zastosowania konkretnej procedury badawczej. Dokładna analiza przedstawionych zagadnień umożliwi pełniejsze wyjaśnienie kontekstu społeczno-kulturowego badanych, a także pozwoli na trafne postawienie wniosków wynikających z badań.

1.1. Wielowyznaniowość jako specyficzny rodzaj środowiska społecznego

Tożsamość regionalna jest jednym z aspektów globalnie ujmowanej tożsamości, a tym samym nieodłącznym komponentem osobowości, związanym z życiem ludzkim – w jego wymiarze jednostkowym i społecznym. „Odkrycie tożsamości regionalnej i zintegrowanie jej z pozostałymi elementami struktury osobowości nadaje kierunek wzrostowi, umożliwiając wszechstronny rozwój” (Zellma 2002: 26).

Ważnym okresem dla kształtowania się tożsamości regionalnej jest okres adolescencji, kiedy młodzież odkrywa własne ja, swój własny świat wewnętrzny i poszukuje odpowiedzi na pytania: Jakie jest moje miejsce w społeczeństwie? Kim jestem? a przez to próbuje określić własną tożsamość. Poczucie tożsamości regionalnej lokuje młodego człowieka w przestrzeni odpowiedzi na pytanie: Kim jestem jako osoba żyjąca w określonym środowisku regionalnym? Jakie są moje „korzenie”? Do jakiej wspólnoty regionalnej przynależę? Dokąd zmierzam?

Proces odkrywania i kształtowanie tożsamości regionalnej jest długotrwały. „Edukacja regionalna jest koncepcją pedagogiczną podkreślającą dydaktyczno – wychowawcze znaczenie lokalnego dziedzictwa kulturowego dla integralnego rozwoju człowieka, zorientowaną na poznanie młodzieży oraz umiłowanie najbliższego środowiska życia, najpierw dzieci i młodzieży, a w przyszłości twórczych i aktywnych obywateli małej ojczyzny. Realizacja tak określonej edukacji jawi się jako niezbędny element naucza-

nia wychowującego, ukierunkowanego nie tylko na przekaz wiedzy, ale i na wspomaganie młodego pokolenia w kształtowaniu tożsamości jednostkowej i społecznej, nabywaniu umiejętności odkrywania i internalizowaniu znaczących dla jego integralnego rozwoju wartości, których nośnikiem jest kultura regionalna, narodowa i ogólnoludzka. Stąd też w edukacji regionalnej zwraca się uwagę na człowieka, jego niepowtarzalną wartość i godność, oraz podkreśla potrzebę wspomagania go w integralnym rozwoju, w którym istotne miejsce zajmuje kształtowanie tożsamości regionalnej i związanych z nią postaw świadomego oraz odpowiedniego uczestnictwa w życiu regionu” (Zellma 2002: 27).

Edukacja regionalna zwrócona jest na podejmowanie działań w zakresie kształtowania u młodego pokolenia określonego regionu, przywiązania do niego i świadomego kształtowania więzi emocjonalnych z tzw. małą ojczyzną, tj. z tym obszarem, gdzie się człowiek urodził, czy też w którym żyje na co dzień i spędza część lub całe życie. Bardzo ważny jest przekaz dziedzictwa kulturowego danego regionu, a więc to co wiąże się przestrzenią, tradycją, jak i z teraźniejszością zwróconą ku przyszłości. „Treści realizowane w edukacji regionalnej obejmują szeroko rozumiane dziedzictwo kulturowe w regionie, a więc takie jego płaszczyzny jak: kultura materialna (budownictwo, strój), intelektualna (literatura, dorobek naukowy), religijna (całokształt przekonań i wierzeń religijnych), etyczna (etos), społeczne (postawy społeczne), techniczna (cały dorobek techniczny), estetyczna (twórczość artystyczna)” (Skorowski 1990: 125).

Wymienione dziedzictwa kulturowego regionu są nośnikami wartości: intelektualnych, moralno – społecznych, materialnych, religijnych i jako takie winny być przekazywane w toku edukacji regionalnej. Wartości te oddziałują na wszystkie sfery człowieka umożliwiając mu wielopłaszczyznowy rozwój. „Dziedzictwo kulturowe umożliwia dzieciom i młodzieży urzeczywistnienie własnej podmiotowości. Dokonuje się to poprzez odkrywanie tożsamości osobowej i tzw. zakorzenienia, co prowadzi do realizacji własnej podmiotowości i daje poczucie bycia u siebie, a tym samym bycia sobą. To zaś ma dalsze konsekwencje w postaci aktywności, jaką młody człowiek podejmuje w regionie i na rzecz wspólnoty regionalnej, w tym także eklezjalnej” (Skorowski 1996: 19).

Ważnym elementem w edukacji regionalnej jest pojęcie tożsamości związanej z licznymi terminami pokrewnymi takimi jak np. tożsamość indywidualna, społeczna czy kulturowa. Tak określaną tożsamość można rozpatrywać wielowymiarowo i wieloaspektowo, przyjmując perspektywę socjologiczną, geograficzną, historyczną, etnograficzną. W wychowaniu bardzo ważna jest perspektywa psychologiczna. Kluczem jest indywidual-

na identyfikacja z regionem, jego społecznością, szeroko rozumianą kulturą, a także dziedzictwem kulturowym regionu.

Ta identyfikacja zapewnia poczucie przynależności do określonej wspólnoty regionalnej i pomaga człowiekowi zakorzenić się w konkretnym regionie, a także dostrzec różnice oraz podobieństwa pomiędzy jednostkami reprezentującymi różne wspólnoty regionalne. „Wyraża się ona w gotowości do altruistycznych działań na rzecz regionu i jego społeczności czy zbiorowości. W tak ujmowanej tożsamości ważna jest samoświadomość przynależności i odrębności etycznej, rozumiana jako przeżycie psychiczne o charakterze intencjonalnym, tzn. wyrastające na bazie takich elementów jak: wspólnota, kultura, terytorium regionalne” (Melchior 1990: 20).

Przeżycia i akty psychiczne tworzą społeczne poczucie wspólnoty, gdy identyczne w swej treści są właściwością wielu jednostek i gdy pewne treści indywidualnych przeżyć – związanych ze świadomością wspólnoty losu, języka, kultury, historii, wspólnych działań, korzyści i wspólnej z innymi odpowiedzialności za kształt grupy regionalnej – konkretna jednostka podziela z innymi i uznaje za wartościowe. W ten sposób tworzy się poczucie tożsamości regionalnej, rozumiana jako społeczna świadomość przynależności do określonej wspólnoty regionalnej i odrębności wynikającej z tej przynależności oraz kształtuje społeczną identyfikację z małą ojczyzną. Ważna jest wiedza o lokalnych strukturach, rozwiązaniach politycznych, o lokalnej topografii, o wielokulturowości, koniecznych przeobrażeniach cywilizacyjnych regionu, wiedza o genezie i literaturze regionalnej i lokalnej kulturze materialnej.

Prawidłowo realizowana w rodzinie i szkole edukacja regionalna przyczynia się nie tylko do poznania regionalnego dziedzictwa kulturowego w jego wymiarze materialnym, ale także pomaga w odkrywaniu wartości, jakich nośnikiem jest to dziedzictwo, przygotowuje do identyfikacji z tymi wartościami, uczy dostrzegać ich znaczenie w integralnym rozwoju. W ten sposób edukacja regionalna zmierza do kształtowania tożsamości regionalnej młodzieży i wskazuje na potrzebę zaangażowania się w funkcjonowanie wspólnoty regionalnej z jednoczesnym odkryciem się na inne grupy regionalne i narodowe.

Współczesna młodzież żyjąc w kontekście globalizacji i globalizacji procesów społeczno – kulturowych, poszukuje własnej autonomii i autentycznej wolności w ramach codziennej egzystencji, pozwalających na pełne urzeczywistnienie siebie i swoich poglądów, jak też rozwijać siebie, własną osobowość, godność, doświadczać własnej podmiotowości oraz podejmować altruistyczne działania na rzecz regionu i jego społeczności. Stąd też edukacja regionalna współczesnej młodzieży jawi się jako istotne dla wszechstronnego rozwoju dobro. Tylko dzięki bliskim, bo związanym z regionem,

a zarazem prawdziwym wartościami współczesna młodzież może rozwijać w sobie człowieczeństwo, stawać się sobą i wzrastać jako osoba dojrzała.

Jednym z elementów informujących o związkach maturzystów ze swoim regionem jest problem zadowolenia z miejsca zamieszkania. Zaprezentowane wskaźniki należy traktować bardzo ogólnie, bowiem w treści pytania zawarty był problem bardzo szeroki, który miał na celu ukazanie tylko pewnej tendencji, bądź ogólnej relacji młodzieży wobec regionu w którym mieszka.

Tabela 1. Rozkład odpowiedzi na pytanie: Czy jest Pan/i zadowolony z miejsca swojego zamieszkania? (w %)

Wyszczególnienie	Tak	Raczej tak	Raczej nie	Nie	Trudno powiedzieć
Miasto ponad 100 tys. mieszkańców	50,0	50,0	0,0	0,0	0,0
Miasto od 20 tys. do 100 tys. mieszkańców	67,2	14,1	9,4	7,8	1,5
Miasto do 20 tys. mieszkańców	36,1	34,0	10,3	18,6	1,0
Wieś	48,7	25,9	9,5	12,0	3,9
Ogółem	48,6	26,6	9,5	12,8	2,5

Źródło: badania własne

Generalnie należy stwierdzić, iż badana młodzież jest zadowolona z miejsca swojego zamieszkania. Ogólnie 75,2% deklaruje swoje zadowolenie, a prawie połowa respondentów jest całkowicie zadowolona. Odmienne zdanie posiada 22,3% respondentów, a 2,5% nie posiada jednoznacznych poglądów. Charakterystyczne w powyższym zestawieniu jest to, że stopień zadowolenia jest słabo skorelowany ($V=0.134$) z wielkością miejscowości. Trzeba stwierdzić, iż im większe miasto tym poziom zadowolenia jest większy. Należy przypomnieć, że badania z 2004 roku informowały, iż ponad połowa badanych studentów (51 %) była w pełni zadowolona z miejsca swojego zamieszkania, a kolejne 34% w stopniu znacznym. Warto podkreślenia jest to, że kobiety bardziej niż mężczyźni akceptowali swoją miejscowość. Tylko 2,5% badanych negatywnie ustosunkowało się do miejsca swojego zamieszkania, a 12,5% nie potrafiło zająć jakiegokolwiek stanowiska w tej kwestii. W tym kontekście trzeba zauważyć, że nastąpił spadek zadowolenia w skali ogólnej o 10%.

Analizując wyniki badań maturzystów należy odnotować, że mężczyźni deklarują większe zadowolenie – 75,4%, niż kobiety – 73,1%. Ponadto wszyscy respondenci głęboko wierzący i należący do Kościoła protestan-

ckiego deklarują zadowolenie z miejsca swojego zamieszkania. Najmniejszym zakresem zadowolenia charakteryzują się niewierzący – 50%, obojętni religijnie – 61,1% oraz osoby nie związane z żadnym z Kościołów – 25%.

Przytaczając badania w analogicznym środowisku wśród studentów, zaobserwowano, że dla większości badanych istotnym elementem ich tożsamości jest przywiązanie do regionu. Przy czym siła tego przywiązania była stosunkowo mała, ponieważ tylko dla 15% badanych ten aspekt był bardzo ważny. Dla kolejnych 33% to zagadnienie było ważne, natomiast 5% uważało, że to nie ma żadnego znaczenia. Praktycznie, co czwarty badany (23%) nie potrafił jeszcze określić swojego stosunku do regionu, który w przypadku badanej młodzieży stanowi region pogranicza Południowego Podlasia. Najprawdopodobniej wynika to z nieuświadomienia sobie tego zagadnienia lub braku głębszej refleksji.

Te osoby dla których przynależność regionalna jest ważna, argumentowały swoje postawy głównie w aspekcie emocjonalnym, m. in. *„że kocham miejsce swojego zamieszkania”, „zżyłem się z ludźmi”, „region jest bliski mojemu sercu”* czy *„dobrze się tutaj czuję”*.

Natomiast młodzież, która nie czuje się związana ze swoim regionem przedstawia argumenty raczej natury ekonomicznej i uzasadnia swoje stanowisko w taki sposób: *„przynależność regionalna jest bez znaczenia ponieważ i tak wyjadę w poszukiwaniu pracy”, „ponieważ rozwijać się można w różnych regionach”, „nie ma to znaczenia w moim życiu”*.

Również podobny problem przedstawiono maturzystom i zapytano czy według nich ważna jest świadomość regionalna.

Tabela 2. Miejsce zamieszkania a waga świadomości regionalnej (w %)

Miejsce zamieszkania	Bardzo ważna	Ważna	Ani ważna ani nie ważna	Mało ważna	W ogóle nie ważna
Miasto ponad 100 tys. mieszkańców	12,5	62,5	25,0	0,0	0,0
Miasto od 20 tys. do 100 tys. mieszkańców	12,7	68,2	17,5	0,0	1,6
Miasto do 20 tys. mieszkańców	8,3	52,1	27,1	9,4	3,1
Wieś	19,6	48,1	23,5	6,9	1,9
Ogółem	14,8	53,5	23,4	6,1	2,2

Źródło: badania własne

Zdecydowana większość respondentów akcentowała ważność świadomości regionalnej. Ponad połowa respondentów uznała, że świadomość regionalna jest ważna, a 14,8%, że bardzo ważna. Tylko 8,3% badanych

uznało, że zakorzenienie regionalne jest mało ważne lub w ogóle nie ważne. Duży odsetek badanych 23,4% w tej kwestii nie ma zdania. Podobnie jak w poprzedniej kwestii również młodzież mieszkająca w dużych i średnich miastach jest skłonna w większym zakresie od pozostałej młodzieży uznać wagę świadomości regionalnej.

Analiza statystyczna mówi o istotnej zależności statystycznej w kontekście stosunku respondentów do wiary ($p=0,000$, $V=0,206$). Za bardzo ważną i ważną świadomość regionalną uznaje 100% głęboko wierzących, 75,1% wierzących, 66,7% niezdecydowanych religijnie, 33,2% obojętnych i 37,5% niewierzących. Płeć w zasadniczy sposób nie różnicuje respondentów, zaś największą wagę do świadomości regionalnej przedkładają maturzyści identyfikujący się z protestantyzmem – 77,8%, katolicyzmem – 71% i prawosławiem – 63%. W przypadku respondentów nie związanych z jakąkolwiek instytucją Kościoła nikt z badanych nie podkreślił ważności świadomości regionalnej.

Specyfiką Południowego Podlasia jest to, że w przeszłości te ziemie były zamieszkiwane przez wiele grup etnicznych i narodów, które na przestrzeni wieków ukształtowały charakterystyczną kulturę, która wyrażała się specyficznym językiem, odrębnymi obyczajami, zwyczajami i odmiennością religijną. Pierwotnie Podlasie zamieszkiwały różne szczepy słowiańskie, następnie w wyniku najazdów przybyli tutaj Polacy, Rusini, Tatarzy i Litwini. Ta mozaika narodowa poprzez bezpośrednią styczność oraz wzajemne przenikanie bezpośrednio wpłynęła na formowanie się tożsamości miejscowej ludności. W przypadku Południowego Podlasia wartym odnotowania jest fakt, że mieszkające obecnie wszystkie grupy etniczne i religijne są „u siebie”, czyli, że są autochtonami, że z „dziada pradziada” zamieszkują tę ziemię. Taka sytuacja spowodowała wytworzenie się wielu specyficznych norm i wartości. Specyfiką miejscowej ludności jest m.in. posługiwanie się własnym dialektem. Chociaż tą specyficzną mową posługuje się jedynie starsza część mieszkańców tego regionu, jednak wśród młodego pokolenia zauważana jest umiejętność rozumienia tego dialektu. Fakt, że miejscowym dialektem posługuje się jedynie starsze pokolenie związane jest z procesem zmiany kulturowej całego środowiska. Rodzina przestała być jedynym czynnikiem kształtowania osobowości młodego pokolenia. Wraz z procesami industrializacji i urbanizacji, które były bezpośrednią przyczyną migracji młodzieży do szkół, a następnie do pracy, miejscowa ludność była zmuszona wejść w różne często specyficzne grupy, zaczęła pełnić w zastanym środowisku całkiem nowe role społeczne. Automatycznie przyjmowała nowe wzory zachowań i wartości, które bardzo często wynikały z potrzeby awansu zawodowego. W nowym środowisku i nowych okolicznościach następowała częściowa zmiana tożsamości kulturowej.

„Zmiana tożsamości – według E. Hałas – to zmiana sposobu definiowania siebie, swojej grupy odniesienia i swojego systemu ról” (Hałas 1992: 86).

Kolejnym czynnikiem zmiany „matczynego języka” wśród mieszkańców pogranicza jest fakt, że miejscowy język był utożsamiany z wiejskością, prymitywnością, prostactwem był często niezrozumiały i wyśmiewany. Stąd używanie jego skazywało jednostkę na niższą pozycję społeczną i utrudniało upragniony awans społeczny. Ani szkoła, ani inne instytucje oświatowo – wychowawcze nie były w stanie, lub nie miały koncepcji wykorzystania tego faktu do celów edukacyjnych. Być może nowa reforma edukacji w większym wymiarze zwróci uwagę na bogactwo dialektów regionalnych.

Istotną cechą Podlasia Południowego jest zróżnicowanie wyznaniowe. Na tym terenie od wieków nieodłącznie dominują dwa Kościoły – rzymskokatolicki i prawosławny. Głównie te dwa nurty chrześcijańskie wpływały na kształtowanie się „tożsamości pogranicza”. W przeszłości często były przyczyną wzajemnych waśni i konfliktów, częściej dzieliły miejscową ludność niż łączyły. Powstało wiele antagonizmów, uprzedzeń i stereotypów, które co pewien czas zaczynają odżywać. Stąd bardzo interesującym staje się poznanie opinii maturzystów czy mieszkając w regionie wielowyznaniowy można pełniej zrealizować swoje życiowe aspiracje.

Tabela 3. Rozkład odpowiedzi na pytanie: Czy uważa Pan/i, że mieszkając w regionie wielowyznaniowym można pełniej zrealizować swoje życiowe aspiracje (w %)?

Miejsce zamieszkania	Tak	Raczej tak	Raczej nie	Nie	Trudno powiedzieć
Miasto ponad 100 tys. mieszkańców	50,0	0,0	37,5	0,0	12,5
Miasto od 20 tys. do 100 tys. mieszkańców	28,1	25,0	10,9	9,4	26,6
Miasto do 20 tys. mieszkańców	21,9	27,1	15,6	16,7	18,7
Wieś	25,5	26,7	14,6	8,9	24,3
Ogółem	25,5	25,8	14,8	11,1	22,8

Źródło: badania własne

Ponad połowa (51,3%) respondentów pozytywnie ustosunkowała się do tak postawionego pytania. Można powiedzieć, że dla tej grupy badanych wielowyznaniowość nie tylko nie przeszkadza lecz raczej pomaga w osiągnięciu życiowych celów. Przeciwnie zdanie posiada, co czwarty badany, a 22,8% nie ma w tym temacie wyrobionego zdania. Trzeba przyznać, że analizy szczegółowe nie informują o istnieniu istotnych związków statystycznych, a naj-

większe zróżnicowanie odpowiedzi występuje w kontekście przynależności do Kościoła i stosunku respondentów do wiary. Atrakcyjność regionu wielowyznaniowego najbardziej podkreśla (łącznie odpowiedzi: „tak” i „raczej tak”) młodzież protestancka – 62,5%, prawosławna – 54,3% i katolicka – 49,4% oraz maturzyści głęboko wierzący – 54,5%. Natomiast na bark atrakcyjności regionu wielowyznaniowego w kontekście możliwości pełniejszej realizacji planów życiowych zwraca uwagę 28,2% mężczyzn, 37,5% mieszkających w dużych miastach i tyle samo respondentów niewierzących oraz 50% maturzystów nie związanych z żadnym z Kościołów.

W dalszej części analiz dotyczących opinii badanych wobec wielowyznaniowości zajmujemy się opisem stosunku maturzystów do poszczególnych sytuacji życiowych z jakimi mogą się spotkać osoby mieszkające w regionie wielowyznaniowym. Stąd zadano respondentom następujące pytanie: *Na temat środowiska wielowyznaniowego funkcjonują różne opinie, proszę o ustosunkowanie się do następujących kwestii?* Ogólnie respondentom przedstawiono osiem problemów i poproszono o ustosunkowanie się do każdego z osobna. Pierwsze cztery dotyczyły pozytywnego oddziaływania środowiska wielowyznaniowego na jego mieszkańców, trzy kolejne raczej sugerowały negatywne następstwa, natomiast ostatni problem wskazywał na bark wpływu wobec zachowań i poglądów mieszkańców.

Tabela 4. Stosunek maturzystów do środowiska wielowyznaniowego (w %)

L.p.	Środowisko wielowyznaniowe...	Tak	Raczej tak	Raczej nie	Nie	Trudno powiedzieć	Razem
1	Uczy tolerancji wobec innych wyznań	49,7	34,3	5,2	7,7	3,1	100
2	Ubogaca człowieka i kulturę	39,8	36,1	7,1	11,1	5,9	100
3	Motywuje człowieka do głębszej refleksji nad własną religijnością	26,1	35,7	18,8	10,1	9,3	100
4	Daje możliwość wyboru wyznania	35,2	27,7	15,3	9,9	11,9	100
5	Wzbudza niechęć do osób innego wyznania	10,2	11,8	33,9	32,6	11,5	100
6	Wzmaga strach przed odmiennością	7,1	8,4	31,6	42,4	10,5	100
7	Konfliktuje mieszkańców	14,6	17,1	28,9	23,3	16,1	100
8	Nie wpływa na zachowania i poglądy mieszkańców	10,5	15,1	27,2	25,0	22,2	100

Źródło: badania własne

Generalnie respondenci pozytywnie ustosunkowali się do środowiska wielowyznaniowego, bowiem łączny wskaźnik pozytywnych odniesień („tak” i „raczej tak”) do pierwszych czterech kwestii wyniósł 35,6%. Trzeba dodać, iż maturzyści za największą wartość jaką wielowyznaniowość proponuje społeczeństwu uznali tolerancję i ubogacenie kultury i jednostki. Dla porównania wskaźnik łącznych negatywnych opinii wobec oddziaływania środowiska wielowyznaniowego (problemy 5-7) wyniósł 11,5%. Spośród wszystkich negatywnych odniesień maturzyści uznali, że środowisko wielowyznaniowe najbardziej może generować konflikty mieszkańców (31,7%).

Ponad połowa maturzystów (52,2%) uznało, że środowisko wielowyznaniowe wpływa na zachowania i poglądy mieszkańców, 35,6% stwierdziło że takiego wpływu nie ma, a co piąty badany w tej kwestii nie miał zdania. O wpływie wielowyznaniowości na zachowanie i poglądy mieszkańców jest przekonanych 52,3% maturzystów deklarujących się jako osoby głęboko wierzące, 49,7% wierzące, 59,2% niezdecydowane, 55,6% obojętne religijnie i 37,6% niewierzące. Takim opiniom wtórują bardziej mężczyźni – 51,8%, niż kobiety – 50% oraz mieszkający w dużych miastach – 62,5%. Spośród wszystkich grup wyznaniowych młodzież prawosławna w najmniejszym zakresie (39,1%) jest przekonana o wpływie środowiska wielowyznaniowego na zachowanie mieszkańców. Natomiast respondenci katolicy najbardziej spośród pozostałych (54,3%) zauważają wpływ tego typu środowiska na poglądy i zachowanie mieszkańców.

Współczesny człowiek ma znacznie większą możliwość świadomego wpływania na środowisko zamieszkania, lecz równocześnie boryka się też z problemami przeszłości. Niesie w sobie trudności nagromadzonych przez lata waśni i konfliktów międzyludzkich również tych, które dotyczą sfery religijnej. To wynika z chęci egoistycznego podporządkowania sobie innych, chęci narzucenia i poszerzenia swoich wpływów wobec pozostałych jednostek. Tak się bowiem składa, że część jednostek w swojej naturze kryje dążenie, aby funkcjonował tylko jeden „właściwy” im, obraz rzeczywistości społeczno-religijnej, interpretowany bardzo osobiście. Jest to przejaw indywidualistycznych dążeń do interpretacji i określania zastanej rzeczywistości społeczno-kulturowej. Stąd sięgając po różne metody administracyjno-polityczne starano się w przeszłości narzucić swoją interpretację prawd i przekonań oraz własną wizję przeszłości. Jest to zjawisko nadzwyczaj negatywne, ponieważ prowadzi do „ubezwłasnowolnienia” tych, którzy funkcjonują w bezpośrednim otoczeniu danej jednostki, ograniczając w ten sposób przysługującą mu wolność. Dlatego też akceptacja drugiego człowieka oznacza przyjęcie go nie jako istoty służącej naszym celom, lecz jako osoby za którą stajemy się „odpowiedzialni”.

„Tolerancja akceptacyjna wymaga przede wszystkim zgody na odmienność opinii, myśli i wiary, wymaga dążenia do dialogu w celu przezwyciężenia odwiecznego błędu świadomości, że nikt nie ma monopolu na prawdę, która przejawia się na rozmaite sposoby. Tolerancja jest zatem cnotą człowieka silnego, który umie cierpliwie czekać, nie zamyka się w sobie i przyjmuje życie ze spokojem i odwagą. Człowiek taki stopniowo pozbywa się przekonania, że jest lepszy od innych i uwalnia się od uprzedzeń, które stanowią przeszkodę na drodze do dialogu i poszukiwania porozumienia” (Haring, Salvoldi 2000: 46).

W tym kontekście maturzyści w zdecydowany sposób (84%) wyrazili pozytywną opinię wobec kształtowania przez środowisko wielowyznaniowe tolerancji religijnej. Charakterystyczne jest to, że stosunek go wiary badanych oraz miejsce zamieszkania praktycznie nie różnicuje stanowisk respondentów, natomiast ku przyswajaniu wartości jaką jest tolerancja wyznaniowa częściej skłaniają się kobiety – 87,5% niż mężczyźni – 77,2%. Trzeba zauważyć, że młodzież katolicka (86,2%) częściej niż młodzież prawosławna (78%) i protestancka (66,6%) uważa, że środowisko wielowyznaniowe uczy tolerancji. Takie stanowisko jest pochodną faktu stałego obcowania w środowisku zamieszkania mniejszości religijnych z katolickimi rówieśnikami.

Według $\frac{3}{4}$ badanych funkcjonowanie w środowisku wielowyznaniowym wpływa na ubogacenie powszechnej kultury oraz człowieka. Taki wpływ środowiska wielowyznaniowego bardziej podkreślają kobiety 78,2% niż mężczyźni 71,8% ($p=0,048$, $V=0,171$), a także młodzież należąca do Kościołów protestanckich – 88,9% i mieszkańcy dużych miast – 87,5%.

Zdecydowanie przeważa opinia respondentów o motywacyjnej roli środowiska wielowyznaniowego wobec refleksji nad własną religijnością. Taką myśl ogółem potwierdza 61,7% maturzystów, zaś przeciwną opinię deklaruje 28,9% badanych. Spośród analizowanych zmiennych tylko płeć nie wykazuje istotnej zależności. Pozostałe zmienne wykazują zależność na słabym poziomie. Przechodząc do szczegółów należy odnotować, że najczęściej podkreślają analizowaną zależność maturzyści głęboko wierzący – 78,2% ($p=0,007$, $V=0,159$). Identyczne wskaźniki motywującej roli środowiska wielowyznaniowego wobec refleksji nad własną religijnością odnotowano u młodzieży katolickiej i prawosławnej – 63,1% ($p=0,041$, $V=0,144$). Trzeba dodać, że taką opinię również podziela $\frac{3}{4}$ młodzieży mieszkającej w dużych miastach i tylko 57,4% młodzieży małomiasteczkowej ($p=0,045$, $V=0,147$).

Na możliwość wyboru wyznania, jako konsekwencję mieszkania w środowisku wielowyznaniowym zwraca uwagę 62,9% respondentów, zaś co czwarty badany nie podziela takiego poglądu. Ten problem nie stanowi

wśród młodzieży istotnych zależności w kontekście analizowanych zmian. Na ten fakt zwraca uwagę 66% młodzieży katolickiej, 64% kobiet i 87,5% młodzieży mieszkającej w dużych miastach.

Środowisko wielowyznaniowe również może generować postawy niechęci wobec odmienności. W badaniach taką tezę można odczytać jako opinię, która ogólnie funkcjonuje w kontekście postaw młodzieży wobec innowierców. Spośród wszystkich respondentów powyższą opinię przedstawia 22% badanych, zaś nie zgadza się z nią 66,5%, a brak zdania wyraża 11,5%. Środowisko wielowyznaniowe stymuluje niechęć wobec osób innego wyznania według 50% młodzieży nie należącej do żadnego z Kościołów i 24,7% młodzieży mieszkającej w małych miastach oraz wśród 29,8% mężczyzn i 17,1% kobiet ($p=0,0006$, $V=0,209$). Taką opinię wyraża 21,7% głęboko wierzących, 21,8% wierzących, 23,7% niezdecydowanych, 25,7% obojętnych religijnie i 6,7% niewierzących ($p=0,0023$, $V=0,153$).

Praktycznie, co trzeci badany (32,7%) zgadza się z tezą, że środowisko wielowyznaniowe konfliktuje mieszkańców. Częściej taką opinię potwierdzają mężczyźni – 36,6%, niż kobiety – 26,7%, młodzież z dużych miast – 57,1% niż z miast o średniej wielkości – 23,7% czy wsi – 26,9% oraz młodzież nie związana z żadnym z Kościołów – 50%. Natomiast maturzyści deklarujący głęboką wiarę w najmniejszym stopniu (17,4%) zgadzają się z taką tezą.

Środowisko wielowyznaniowe dla 74% maturzystów nie wywołuje strachu przed odmiennością, natomiast w opiniach 15,5% stanowi pewne zagrożenie. Szczegółowe zestawienia statystyczne wskazują na niewielkie rozbieżności respondentów wobec badanego problemu. Pewne obiekcje wobec tego typu środowisku deklaruje 4,3% głęboko wierzących i 13,9% obojętnych religijnie oraz jest większe wśród młodzieży nie związanej z żadnym z Kościołów – 25% niż wśród młodzieży katolickiej – 13,5%. Płeć oraz miejsce zamieszkania nie stanowią istotnego zróżnicowania.

Ważnym problemem na pograniczu kulturowym staje się problem tożsamości, która oznacza właściwość jednostki lub zbiorowości, jest odpowiednikiem „koncepcji siebie” i można ją określić jako świadomościowe ujęcie siebie przez jednostkę, co Z. Bokszański nazywa „bycie kimś, kto „pozostaje tym samym”, albo bycie kimś, kto „jest odróżnialny” w pewien szczególny sposób od innych” (Bokszański 2006: 37). Tożsamość w ujęciu socjologicznym to zespół wzajemnie powiązanych cech, które jednostka przypisuje sobie samej. Peter Berger wskazuje na analizę zmian tożsamości jednostki, posługując się pojęciem alternacji. „Każda jednostka interpretuje swoją biografię, dopasowuje fakty i wydarzenia z przeszłości do aktualnej koncepcji własnej osoby. Zmiana tożsamości powoduje, że poszczególnym zdarzeniom przypisuje się inną ważność niż poprzednio. W ten sposób two-

rzy się stosunkowo spójny obraz drogi życiowej” (Berger, Luckmann 2010: 228-232).

Natomiast z uwagi na występowanie w literaturze naukowej wielość znaczeń i kontekstów pojęcia tożsamość, Krzysztof Koseła wyróżnia jej dwa znaczenia. „Raz tożsamość pojmowana jest jako istota, esencja, cechy najbardziej charakterystyczne i podstawowe. Badacze przywiązani do takiego rozumowania pojęcia pokażą dla przykładu, na czym polega tożsamość kultury szlacheckiej albo polskiego nacjonalizmu. W innym miejscu tożsamość pojmowana jest jako równość, równoważność, jednakowość, identyczność. Wypowiedź tym razem powinna brzmieć: tożsamy z czymś, tak jak ekwiwalentny dla czegoś” (Koseła 2003: 44-45).

Na interesujący związek tożsamości i religii zwróciła uwagę I. Borowik. Prezentując religię, jako element tożsamości w warunkach transformacji w Europie Środkowo-Wschodniej dokonuje swoistej analogii obu pojęć. „Pierwsze – że tożsamość zawsze jest „nabywana” w określonym typie społeczeństwa i kultury. Drugie – że zawiera w sobie wzory obecne w tymże społeczeństwie i kulturze. Trzecie – że możliwa jest dzięki społecznym interakcjom. Religia ma, przy porównaniu – podobne cechy. Także jest „nabywana”, podzielana w określonym typie społeczeństwa i możliwa dzięki procesom społecznych interakcji, które prowadzą do dziedziczenia określonych, gotowych religijnych odpowiedzi na pytanie o naturę człowieka, świata i ich przeznaczenie, albo też wyposażają jednostkę w narzędzia do samodzielnego poszukiwania takich odpowiedzi” (Borowik, 2009: 17).

Natomiast tożsamość wyznaniowa jest specyficznym segmentem tożsamości zbiorowej. Przynależność człowieka do konkretnej społeczności religijnej powoduje stabilizację tożsamości jednostkowej człowieka. Jest ona niezbędna w sytuacji niepewności i zagubienia oraz w sytuacji nagłej zmiany środowiska społecznego.

Utożsamienie siebie w kontekście szybko zachodzących zmian we współczesnym świecie jest ważnym problemem społecznym. Problem ten staje się szczególnie istotny w kontekście młodzieży przebywającej w środowisku wielowyznaniowym. W tym przypadku autoidentyfikacje poszczególnych jednostek określa charakter i specyficzność konkretnej zbiorowości. Konstrukcja kafeterii zaproponowana w kwestionariuszu ankiety, pozwoliła na określenie badanych nie tylko w wymiarze religijno-konfesyjnym lecz również narodowym czy ogólnoludzkim.

Tabela 5. Utożsamienia maturzystów (w %)

Zmienna niezależna	Kim Pan/i przede wszystkim jest?							
	chrześcijaninem	prawosławnym	katolikiem	protestantem	człowiekiem	członkiem narodu	Europejczykiem	odpowiem inaczej
Ogółem	42,2	7,7	15,6	1,6	23,3	4,1	1,0	4,5
Płeć								
kobiety	43,8	7,7	20,6	2,1	21,1	1,5	0,5	2,6
mężczyźni	40,3	6,7	7,6	0,8	26,9	8,4	1,7	7,6
V-0,274, p=0,001								
Stosunek do wiary								
Głęboko wierzący	45,4	13,6	13,6	4,5	13,6	0,0	0,0	9,3
Wierzący	47,9	9,5	21,3	1,2	14,8	2,9	0,0	2,4
Niezdecydowany	43,8	2,7	9,6	0,0	32,9	4,1	1,4	5,5
Obojętny	23,5	8,8	5,9	2,9	44,1	5,9	2,9	6,0
Niewierzący	6,7	0,0	6,7	6,7	40,0	20,0	6,7	13,2
V-0,235, p=0,000								
Miejsce zamieszkania								
miasto powyżej 100 tys.	100,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
miasto 20-100 tys.	46,7	1,7	20,0	0,0	21,7	5,0	1,7	3,2
miasto do 20 tys.	34,4	8,9	14,4	3,3	25,6	5,6	1,1	6,7
wieś	42,7	9,5	14,6	1,3	24,2	3,2	0,6	3,9
V-0,155, p=0,348								
Przynależność konfesyjna								
Kościół rzymsko-katolicki	45,9	0,4	19,5	1,2	24,8	2,9	0,8	4,5
Kościół prawosławny	20,9	53,5	0,0	4,7	13,9	7,0	0,0	0,0
Kościół protestancki	55,6	0,0	0,0	0,0	44,4	0,0	0,0	0,0
Nie należy do żadnego kościoła	33,3	0,0	0,0	0,0	22,2	22,2	11,1	11,2
V-0,393, p=0,000								

Źródło: badania własne

Młodzież maturalna w ogólnej perspektywie określa siebie przede wszystkim jako chrześcijanina – 42,2% i człowieka – 23,3%. W dużo mniejszej skali młodzież utożsamia się z wyznaniowością. Z katolicyzmem łączy siebie 15,6%, prawosławiem 7,7% i protestantyzmem – 1,6%. Ideologia narodowa jest istotna przy określeniu siebie dla 4,1% badanych, a europejskość dla 1,0%. Ponadto 4,5% maturzystów nie odnalazło siebie w określeniach proponowanych w ankiecie i odpowiedziało inaczej twierdząc, że są przede wszystkim sobą.

Z analizowanych badań wynika, że kobiety bardziej niż mężczyźni są skłonne identyfikować siebie w perspektywie religijnej, zarówno jako chrześcijanki czy katoliczki. Natomiast o ponad 5% więcej mężczyzn chce definiować siebie w perspektywie ogólnoludzkiej. Podobny efekt jest widoczny analizując powyższą kwestię w kontekście stosunku badanych wobec wiary. Generalnie im wyższa deklaracja wiary, tym wyższy odsetek określa siebie jako chrześcijanina. W kategoriach wierzący i głęboko wierzący odsetek takich deklaracji jest większy od ogólnych wielkości od 3% do 5%. Najwyższy odsetek utożsamiających się z człowieczeństwem występuje w przypadku maturzystów obojętnych religijnie – 44,1%, niewierzących – 40,0% i niezdecydowanych religijnie – 32,9%. Maturzyści niewierzący, obojętni i niezdecydowani religijnie, chętniej od wierzących i głęboko wierzących decydują się na identyfikację narodowe, czy europejskie. Warto odnotować, że wszyscy ci, którzy przy określeniu siebie przyjęli perspektywę narodową, identyfikowali się z narodem polskim. Analizowane utożsamienia maturzystów w perspektywie obu zmiennych wykazują istotność statystyczną o słabej zależności.

Młodzież pochodząca ze wsi oraz małych miast chętniej niż pozostała identyfikuje siebie jako człowieka i członka narodu. Częściej również utożsamia się z konkretnym wyznaniem niż chrześcijaństwem. Charakterystyczne w tym zestawieniu jest to, że wszyscy maturzyści, którzy mieszkają w dużych miastach określają siebie jako chrześcijan. Młodzież katolicka i protestancka najczęściej utożsamia się z chrześcijaństwem, natomiast maturzyści prawosławni częściej niż pozostała młodzież widzi siebie w perspektywie wyznaniowej. największy odsetek młodzieży protestanckiej oraz nie należącej do żadnego Kościoła utożsamia siebie z człowieczeństwem bądź przyjmuje identyfikację narodową.

Trzeba nadmienić, że w podobnych badaniach zrealizowanych wśród młodzieży prawosławnej na pytanie: Kim Pan/i przede wszystkim jest? Ponad 1/3 badanych określa siebie jako prawosławnego chrześcijanina, co czwarta osoba uważa jest przede wszystkim człowiekiem, co piąta chrześcijaninem, 14,7% że jest prawosławnym, 2,5% Europejczykiem, 1,8%

członkiem narodu i tyle samo nie ustosunkowało się do tego pytania (Por. Romanowicz 2013: 65).

Podsumowując problematykę tożsamości maturzystów należy zauważyć, że młodzież deklarująca wysoki poziom wiary i silny związek z Kościołem stosunkowo rzadziej przyjmuje identyfikacje narodowe i ogólnoludzkie. Są one bardziej ważne dla młodzieży pochodzących z mniejszych miejscowości, mężczyzn i maturzystów nie związanych z jakimkolwiek Kościołem. W tym przypadku wielowyznaniowe środowisko Południowego Podlasia w mniejszym stopniu niż przypuszczano implikuje postawy o charakterze narodowo-religijnym. Bezpośrednich przyczyn takich stanowisk w przypadku tego typu badań jest bardzo trudno określić, wymagać to będzie wykonanie dodatkowych badań i analiz uwzględniając szerszy aspekt kulturowo-cywilizacyjny. Religia w przypadku maturzystów z Południowego Podlasia jest w dalszym ciągu podstawowym czynnikiem, który pozwala na określanie siebie w perspektywie zachodzących przemian we współczesnych społeczeństwach. W przestrzeni komunikacji międzygrupowej, która określa relacyjny charakter tożsamości zbiorowej, młodzież nie odrzuca religii jako nośnika ciągłości dziejów, a co więcej raczej na tym elemencie opiera ciągłość swojej jaźni. Jest to na tyle istotne, że środowisko badanej młodzieży ma wielowyznaniowy wymiar, który jak widać bardziej stymuluje niż hamuje religijny obraz społecznej rzeczywistości młodzieży.

1.2. Problemy i hipotezy badawcze

Analizy materiału badawczego wyraźnie akcentują kontekst społeczno – kulturowy badanych. Takie umiejscowienie badań wydaje się być zasadne, ponieważ w środowiskach rodzinnych i rówieśniczych następuje internalizacja podstawowych wartości, uczenie się nowych ról społecznych oraz sposobów zachowań. Wspomniane elementy w sposób zasadniczy wpływają na kształtowanie się światopoglądu młodzieży, odkrycie którego jest ważne wobec głębszego poznania specyfiki regionu, jak również z racji poznania relacji międzyludzkich. Zakładam, że ważnym czynnikiem kształtowania światopoglądu młodzieży w środowisku wielowyznaniowym jest religia wyrażana w różnorodnej formie.

W związku z powyższym celem badań było określenie stosunku młodzieży Południowego Podlasia wobec religii, moralności, ekumenizmu oraz swojego regionu w perspektywie minionej dekady. Ukazanie ewentualnych kierunków zmian pozwoli na bardziej precyzyjne umiejscowienie postaw współczesnej młodzieży.

Aspekt poznawczy celu badań, o którym mowa wyżej, dotyczył takich zagadnień jak:

- stosunku osobistego badanych do miejsca swojego zamieszkania;
- poznanie wartości, którymi kieruje się młodzież maturalna;
- poznanie opinii młodzieży na temat przyszłości w aspekcie miejsca swojego zamieszkania;
- określenie i porównanie poziomu religijności młodzieży w różnych wymiarach;
- określenie stosunku młodzieży do wybranych zagadnień moralnych;
- wykazanie związków między religijnością a postawami wobec ekumenizmu;
- określenie stopnia świadomości ekumenicznej badanej młodzieży.

Aspekt praktyczny celu przeprowadzonych badań będzie skupiał się na wykorzystaniu zdobytej wiedzy w pracy z młodzieżą, a także wskazaniu działań praktycznych, które powinny podejmować instytucje kulturalno – społeczne w kreowaniu postaw proregionalnych.

Istotą procesu badawczego jest określenie pewnych problemów, które należy rozwiązać przy użyciu odpowiednich metod i technik badawczych. W związku z tym zadaniem badacza jest znalezienie adekwatnej odpowiedzi dotyczącej konkretnego zagadnienia lub zagadnień. Biorąc pod uwagę cel badań sformułowano problem główny i problemy szczegółowe, których rozstrzygnięcie stanowi najważniejszy postulat badawczy. Problem główny brzmi: Jaki jest stosunek młodzieży maturalnej mieszkającej w środowisku wielowyznaniowym Południowego Podlasia wobec religii, moralności i ekumenizmu? Natomiast problemy szczegółowe ogniskują się wobec następujących kwestii:

1. Jak badana młodzież postrzega specyfikę środowiska wielowyznaniowego i czy mieszkając w takim regionie można pełniej zrealizować życiowe aspiracje?
2. Co młodzież sądzi o rozwoju własnej religijności?
3. Jaki jest stosunek młodzieży do wiary i praktyk religijnych?
4. Jak badana młodzież postrzega instytucję Kościoła?
5. Jakie są opinie studentów wobec miejsca nauczania i ocen z religii?
6. Jak przedstawia się u badanej młodzieży poziom wiedzy religijnej i jaki jest jej stosunek do wybranych prawd religijnych?
7. Czy parafia jest miejscem integrującym młodzież i w jakim zakresie młodzież uczestniczy w przedsięwzięciach parafialnych?
8. W jakim kierunku następują zmiany w postrzeganiu ruchu ekumenicznego?
9. Czy w przestrzeni ostatniej dekady zmieniły się postawy młodzieży wobec wybranych zachowań moralnych?
10. Jak przedstawia się hierarchia wartości badanej młodzieży?

Szczegółowa analiza odpowiedzi na przedstawione powyżej zagadnienia, powinna dać odpowiedź na problem sformułowany na wstępie tego rozdziału. Analizowane badania miały charakter badań opisowych, jednak w obszarze niektórych problemów podjęto próby wyjaśniające zakreślone kwestie. Będzie to uwarunkowane dostatecznie dobrą znajomością danego problemu, wynikającą z prowadzenia wcześniejszych badań w obrębie podobnej problematyki, jak również specyfiką rozstrzygania problemu. Należy jednak zaznaczyć, iż wyjaśnienie problemów szczegółowych z pewnością w pełni nie wyczerpie problemu badawczego, bowiem analizy te dotyczą tylko częściowych elementów zjawisk, a nie zjawisk w całości. Ważnym elementem badań będzie skoncentrowanie się na przemianach postaw młodzieży wobec nakreślonych wyżej problemów ogniskujących się wokół religii i moralności. Uchwycenie i opisanie ewentualnych przemian będzie możliwe dzięki zastosowaniu tej samej metody i podobnych technik badawczych w badaniach zrealizowanych w 2004 i 2014 roku.

Uwzględniając powyższe uwagi metodologiczne oraz opierając się na aktualnych tendencjach przemian religijności współczesnej młodzieży w Polsce zakładam, że na przestrzeni dekady nastąpiły zmiany postaw młodzieży z Południowego Podlasia w kontekście określonych zjawisk w obszarze religii, moralności i ekumenizmu.

Natomiast w szczególności przypuszczam, że religijność młodzieży maturalnej w dalszym ciągu ma charakter religijności kościelnie uformowanej. Takie założenie stawiam uwzględniając tradycyjne postawy społeczności tego regionu wobec religii. Tradycyjny charakter religijności respondentów jednocześnie nie oznacza pełnej zgodności z doktryną poszczególnych Kościołów oraz na pełne przyzwolenie wobec wszystkich inicjatyw instytucji religijnych. Uwzględniając fakt, że socjalizacja badanej młodzieży przebiega w warunkach społeczeństwa demokratycznego przypuszczam, że badana młodzież w swojej świadomości jeszcze bardziej oczekuje ograniczenia aktywności Kościoła w przestrzeni publicznej, ukierunkowując jego działania na realizację funkcji typowo religijnych. Powyższą hipotezę zamierzam zweryfikować analizując stanowisko respondentów wobec zaufania do Kościoła, zachowań księży, stosunku do lekcji religii itp.

Drugim wymiarem dociekań będzie interpretacja przestrzeni moralnej badanej młodzieży. Mając na względzie zmiany jakie zachodzą we współczesnych społeczeństwach zachodnioeuropejskich w zakresie moralności osobistej jak i obywatelskiej zakładam relatywizację postaw młodzieży wobec niektórych problemów moralnych oraz indywidualizację motywacji moralnych.

Powyższe uwagi skłaniają również do sformułowania hipotezy dotyczącej postaw młodzieży wobec ekumenizmu. Przypuszczam, że w eku-

menizm, jako idea jedności głoszona i realizowana przez Kościoły nie jest atrakcyjna dla współczesnej młodzieży, stąd wynika jej niewielkie zaangażowanie w ekumeniczne przedsięwzięcia. Przyczynę takiego stanu upatruję w złożoności i specyfice środowiska wielowyznaniowego, w którym poszczególne Kościoły celem zachowania lub pomnożenia swoich wpływów w środowisku konkretnych zbiorowości, niechętnie angażują się w działalność ekumeniczną. Ponadto zróżnicowanie wyznaniowe regionu oraz tendencje sekularyzacyjne i globalizacja, wywołują wśród księży postawy repulsywne, skierowane przede wszystkim na eksponowaniu prawd i dogmatów własnego Kościoła.

Istotą socjologii jest nie tylko badanie aktualnego stanu społeczeństwa lecz także dociekanie przyczyn konkretnego stanu. Uwzględniając możliwości organizacyjno-finansowe autora badań, podjęcie się ich realizacji w konkretnym regionie, który ma swoją specyfikę jest potrzebne z uwagi na weryfikację tez sformułowanych przez innych badaczy, jak również daje możliwość ukazania nowych zależności i uwarunkowań. Stąd mam głębokie przekonanie, że opierając się na zebranych materiale badawczym oraz uwzględniając przedstawioną w pierwszej części publikacji perspektywę teoretyczną socjologii religii, weryfikacja postawionych hipotez pozwoli przynajmniej w pewnym zakresie ustalić stosunek młodzieży wobec sformułowanych powyżej zagadnień.

1.3. Organizacja badań i charakterystyka respondentów

W przypadku niniejszej publikacji można mówić o dwóch turach badań, które przeprowadzono w środowisku młodzieży Południowego Podlasia w odstępie dziesięciu lat. Przebiegały one w formule badań audytoryjnych, a w praktyce, proces pozyskiwania informacji od respondentów polegał na zgromadzeniu badanych w jednej sali i wypełnieniu przez respondentów przygotowanych uprzednio kwestionariuszy ankiet. Każda ankieta zawierała 50 pytań, zamkniętych, półotwartych i otwartych. Przed rozdaniem ankiet osoba prowadząca badania wyjaśniła młodzieży cel badań i udzieliła krótkiego instruktażu dotyczącego technicznej strony badań. Przeprowadzającymi badania byli studenci trzeciego roku socjologii PSW w Białej Podlaskiej oraz autor niniejszej publikacji Nie określono czasu wypełniania ankiet, ponieważ uwzględniono różnorodne możliwości badanych.

Pierwsze badania przeprowadzono w styczniu 2004 roku na grupie 201 studentów pierwszego roku Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Białej Podlaskiej. Respondentami byli studenci pierwszych roczników z kierunków Pedagogika i Turystyka i Rekreacja, którzy pochodzili z Południowego Podlasia. W owych badaniach wzięło udział około 90 % wszystkich

studentów wspomnianych kierunków studiów dziennych. Średnia wieku badanych wyniosła 20,3 lat. Natomiast uwzględniając strukturę badanych trzeba stwierdzić, że 76% stanowiły kobiety a 24% mężczyźni¹².

Drugą turę badań przeprowadzono na przełomie listopada i grudnia 2014 roku wśród maturzystów liceów ogólnokształcących funkcjonujących na Południowym Podlasiu. Nie odnotowano problemów z wyborem szkół, ponieważ w większości miejscowości funkcjonuje tylko jedno liceum, jedynie w Białej Podlaskiej wybór szkoły podyktowany był względami organizacyjnymi wynikającymi z dostępności do potencjalnych respondentów. Założeniem badań było przeprowadzenie ich na tzw. lekcjach wychowawczych wśród wszystkich maturzystów będących w danym dniu w szkole. Tym sposobem przebadano ogółem 325 uczniów, w tym w Białej Podlaskiej 103 maturzystów, w Małaszewiczach 46, w Siemiatyczach 151 i Terespolu 25. Z danych statystycznych warto odnotować, że wśród respondentów 201 stanowiły kobiety (61,8%) a 124 mężczyźni (38,2%). Praktycznie, co drugi badany – 48,3% pochodził ze wsi, 29,7% respondentów z małych miast liczących do 20 tys. mieszkańców, 19,6% z miast o średniej wielkości, a tylko 2,5% z dużych miast liczących powyżej 100 tys. mieszkańców. Należy zaznaczyć, że młodzież maturalna, która brała udział w badaniach pochodzi z regionu, gdzie tradycyjnie występuje zróżnicowanie wyznaniowe mieszkańców. Na wschodnim pograniczu przede wszystkim nakładają się wpływy Kościoła rzymskokatolickiego i prawosławnego. Stąd nie dziwi fakt, że największy odsetek badanych deklaruje swój związek z Kościołem rzymskokatolickim - 81,9%, a 11,3% z Kościołem prawosławnym. Ponadto 1,9% wykazuje przywiązanie do ewangelicyzmu, a 0,9% badanej młodzieży swoje związki religijne łączy z chrześcijaństwem ewangelicznym. Z uwagi na niewielki odsetek badanych oraz zbieżność teologiczno-ideologiczną w analizach obie kategorie postanowiono potraktować łącznie określając tych respondentów jako protestantów. Natomiast 2,8% badanych nie łączyło swojej sfery religijnej z żadną konfesją, a 1,2% zdystansowało się wobec konkretnej odpowiedzi.

Pomimo, że Południowe Podlasie jest regionem, który nie należy do najbogatszych w Polsce, to respondenci stosunkowo optymistycznie ocenili swoją sytuację materialną. Bardzo dobrą sytuację materialną swojej rodziny deklarowało 15,1% badanej młodzieży, 47,6% jako dość dobrą, 30,3% jako przeciętną, a jedynie 7% mówiło o złej sytuacji materialnej, w tym 1,6% jako o zdecydowanie złej.

Istotnym dopełnieniem procesu badawczego było również przeprowadzenie przez autora 15 wywiadów z młodzieżą maturalną. Były to wywiady

¹² Szczegółowa relacja z owych badań została przedstawiona w książce pt: Młodzież Podlasia wobec wybranych problemów społeczno-religijnych, Kodeń 2005.

swobodne z elementami wywiadu biograficznego. Doboru respondentów do wywiadów dokonano w oparciu o kryterium płci i miejsca zamieszkania. Stąd przeprowadzono wywiady z ośmioma kobietami i siedmioma mężczyznami, z czego 9 osób pochodziło ze wsi, a 6 z miast o zróżnicowanej liczebności mieszkańców. Dzięki takiemu przedsięwzięciu zgromadzono materiał badawczy, który w wielu przypadkach pozwolił na pełniejszą interpretację danych oraz trafniejsze wnioskowanie.

Uwzględniając wielce zbliżoną strukturę płci, wieku, miejsca zamieszkania i przynależności wyznaniowej respondentów, można było dokonać porównania wyników uzyskanych w obu badaniach w analogicznych zakresach problemowych. Porównanie takich zestawień umożliwiło wnioskowanie, co do kierunku i zakresu przemian społeczno-religijnych młodzieży na Południowym Podlasiu.

Zebrany materiał poddano analizie statystycznej obejmującej zależności pomiędzy cechami demograficznymi, miejscem zamieszkania, przynależnością konfesyjną a poszczególnymi wskaźnikami religijności, moralności i ekumenizmu. Aby skutecznie przeanalizować i rozstrzygnąć poszczególne problemy badawcze przyjmuję, że stosunek badanych do wiary, miejsce zamieszkania, przynależność konfesyjna oraz płeć będą stanowiły zmienną niezależną. W pracy zastosowano opis procentowy i proporcjonalny. W analizach statystycznych związków i zależności stosowany będzie test niezależności chi-kwadrat i współczynnik V-Cramera (Nowaczyk 2002: 212-224, Szwed 2009: 331-335), którego stosuje się w przypadku tabel nierównomiernych (niekwadratowych). Maksymalna wartość współczynnika nie przekracza jedności, co w praktyce oznacza pełną zależność. W niniejszej pracy przyjęto następujące zakresy zależności: 0,0-0,1 – zależność nikła, 0,1-0,3 – zależność słaba, 0,3-0,5 – średnia zależność, 0,5-0,7 – wysoka zależność, 0,7-0,8 – bardzo wysoka zależność. Warto nadmienić, że w naukach społecznych wartość 0,275 przyjęto interpretować, jako zależność wyraźną. W pracy będą prezentowane wyłącznie tylko te wyniki, które wykazały istotność statystyczną rozumianą, jako poziom istotności nie wyższy niż 0,05.

Ogólnie trzeba stwierdzić, że młodzież chętnie brała udział w badaniach, nie odnotowano żadnego przypadku odmowy wzięcia udziału w badaniach. Zdecydowana większość respondentów - około 75% - w ogóle nie odniosła się do problematyki badań, a pozostali najczęściej wskazywali na ważności poruszanych problemów pisząc, że ankieta *jest ciekawa i interesująca, wszechstronna, dogłębnie analizuje podejście do wiary, bardzo wyczerpująca, zmusza do refleksji, jeszcze nigdy takiej ankiety nie wypełniałem, pozwala zastanowić się kto ja jestem czy po prostu podobała się*.

Natomiast około 8% badanej młodzieży wskazała na negatywne aspekty kwestionariusza ankiety uznając że ankieta jest: *zbyt długa, nudna, porusza mało ważne problemy, zbyt szczegółowa, za dużo podobnych pytań*. Znalazły się również pojedyncze bardzo krytyczne sugestie nie tyle, co do istoty samego narzędzia badawczego czy problematyki, lecz podważające niejako sens jakichkolwiek badań czy potrzeby opisu postaw współczesnej młodzieży. Nie wszystkie negatywne opinie z uwagi na wulgaryzmy nadają się na prezentację, jednak większość z nich sugeruje o pozostawieniu młodzieży „w spokoju” - *dajcie nam możliwość robienia tego czego chcemy, co kogo obchodzi jakie ja mam poglądy, to moja sprawa* itp. Jak łatwo można zaobserwować wypowiedzi zarówno pozytywne jak i negatywne były formułowane w postaci bardzo krótkich zdań. Młodzież nie pokusiła się o dłuższe, bardziej wyczerpujące lub wyjaśniające wypowiedzi dotyczące swoich opinii. Badana młodzież w większości stwierdziła, że po raz pierwszy brała udział w tego typu projekcie badawczym, a uczestnicy wywiadów jednogłośnie twierdzili, że nigdy dotychczas nie uczestniczyli w badaniach dotyczących problematyki religijnej czy moralnej. Ten fakt dodatkowo potwierdza sensowność i potrzebę prowadzenia tego typu badań w środowiskach wielowyznaniowych i na pograniczach Polski.

2. Globalne postawy młodzieży wobec religii

W dobie zmieniającej się sytuacji kulturowej i społecznej również religijność młodego człowieka ulega pewnym zmianom. Do podstawowych parametrów i wskaźników religijności możemy zaliczyć m.in. ogólną orientację religijną, przynależność do instytucji Kościoła, wiedzę i wierzenia religijne, udział w praktykach religijnych, działalność w różnego rodzaju organizacjach religijnych oraz uznawanie i spełnianie określonych wartości i norm moralnych. Przedstawienie i zinterpretowanie wskaźników badanej młodzieży w szerokim kontekście wyników ogólnopolskich badań umożliwi orientacyjne określenie kierunku ewentualnych zmian oraz pozwoli na określenie ogólnej religijności w kontekście środowiska wielowyznaniowego. Z tego względu, ogólne orientacje religijne badanej młodzieży będą postrzegane w perspektywie systemowych przemian religijności w Polsce oraz w kontekście przemian młodzieży w konkretnym regionie.

Już w latach siedemdziesiątych Władysław Piwowarski sugerował, że „im bardziej tradycyjne środowisko, tym mniej są zróżnicowane deklaracje religijne – i odwrotnie. Brak zróżnicowania w autodeklaracjach badanych osób i związane z tym zwykle wysokie wskaźniki wierzących nie świadczą o wyższym stopniu religijności, lecz raczej wskazują na pewien typ religijności, a mianowicie religijności kulturowo-środowiskowej” (Piwowarski 1977: 124). Natomiast przemiany, które dokonały się w dalszych latach w zasadniczy sposób nie zmieniły stanowiska młodzieży wobec religii. W dalszym ciągu istotną cechą religijności są masowe praktyki religijne wkomponowane w system wartości ogólnonarodowych przy nieadekwatności ich stosowania w życiu codziennym.

Podstawowym elementem religijności, na jaki zwrócimy uwagę w tym rozdziale będą deklaracje wiary, motywacje religijne, przemiany religii oraz podstawowe praktyki religijne, które z uwagi na swoją ogólność w perspektywie socjologicznej nazywane zostają globalnymi postawami wiary.

2.1. Deklaracje wiary religijnej

W większości komunikatach sondażowych czy w studiach socjologicznych problematyka deklaracji wiary jest jednym z podstawowych elementów, na których opierają się analizy religijności badanej zbiorowości. W Polsce, ze względu na systematyczność i powszechność prowadzonych badań i analiz, mają swoją bogatą historię oraz są dość spójnie opisane. Jak zauważa Józef Baniak, można mówić o „standardowym ujęciu poziomów wia-

ry, w których badacze uwzględniali następujące kategorie: głęboko wierzący, wierzący tradycyjnie (w normie), wątpiący religijnie, obojętny religijnie (indyferentny), niewierzący. Po zapoznaniu się z tymi kategoriami i rozpoznaniu właściwego dla siebie poziomu respondent wskazywał go w narzędziu badawczym (w kwestionariuszu ankiety). Suma (globalna ilość) odpowiednich wyborów w badanej zbiorowości dawała ogólny obraz postaw respondentów wobec wiary religijnej lub braku tej wiary – czyli niewiary” (Baniak 2015: 56).

Deklaracje respondentów wobec wiary, jako istotna część analiz globalnych postaw wobec wiary umożliwia tylko poznanie ogólnej orientacji badanych w zakresie przynależności do wspólnoty wyznaniowej, czy instytucji kościelnej. Władysław Piwowarski twierdzi, że „w Polsce, parametrowi „wiary” przypisuje się większe znaczenie niż w krajach zachodnich, które prowadzą statystykę informującą jedynie o strukturze religijno-wyznaniowej. Jeszcze do niedawna w naszym państwie, jako ateistycznym i laickim, ważniejsze od tej statystyki, było pytanie o wiarę, która miała całkowicie zaniknąć, przynajmniej jako zjawisko masowe. Dlatego wskaźniki niewierzących, były sprawdzianem oddziaływania laicyzacji sterowanej” (Piwowarski 1997: 31).

Również Janusz Mariański uważa, że kryterium globalnych wyznań wiary nie informuje o wierności religii, ani o istotnej więzi z Kościołem, ale świadczy jedynie o woli zaliczenia się do zbiorowości ludzi określający się jako katolicy lub wierzący. Nie pozwala ono na uchwycenie pozakościelnej i zindywidualizowanej (prywatnej) religijności. Deklaracja przynależności do wspólnoty wyznaniowej lub też deklaracja do instytucji religijno-kościelnej, deklaracja typu „jestem wierzący” pozwala na socjologiczne ujęcie orientacji i postaw wobec religii w wymiarach najbardziej ogólnych (Mariański 2004: 152-153).

Badania sondażowe realizowane w Polsce przez specjalistyczne pracownie, jak również przez indywidualnych badaczy wskazują na zmieniający się stosunek młodzieży do wiary. Odnotowano nieznaczny spadek deklarowanej wiary i nastąpiło przesunięcie z postaw wierzących na postawy niezdecydowania oraz z postaw głęboko wierzących na wierzących.

Badania zrealizowane wśród maturzystów z sześciu miast polskich w 1994 roku wykazały, że 8,6% uznało siebie za głęboko wierzących, 63,0% za wierzących, 18,7% za niezdecydowanych ale przywiązanych do tradycji religijnych, 6,2%, obojętnych wobec wiary, 2,8% za niewierzących i 0.7% nie udzieliło odpowiedzi (Mariański 1995: 92).

Nowsze badania tego autora zrealizowane wśród młodzieży przedmaturalnej mówią, że w całej zbiorowości 15,6% uznaje siebie za głęboko wierzących, 64,5% - za wierzących, 13,1% - za niezdecydowanych w sprawach

wiary, 4,7% - za obojętnych religijnie i 1,8% - za niewierzących (0,4% - brak odpowiedzi). Wskaźnik głęboko wierzących i wierzących (łącznie) kształtuje się w całej zbadanej zbiorowości na poziomie 80,1%. Różnica pomiędzy formalną przynależnością wyznaniową a deklarowaną identyfikacją wierzeniową wynosi 17,8%. Wskaźnik przynależności religijnej (tzw. globalne wyznania wiary) utrzymuje się na granicy oznaczającej tzw. oczywistość kulturową (80%) (Marianiński 2008: 84).

Porównując wyniki badań z roku 1988, 1998 oraz 2005, Sławomir Zaręba zauważa pewne różnice. „Gdy w 1988 roku 18% zadeklarowało wiarę głęboką, to deklaracje takie w latach późniejszych padały nieco rzadziej. Jednocześnie okazuje się, że we wszystkich trzech badaniach „wierzący” pojawia się w roku 2005 niezmiernie częściej niż w roku 1998. W przybliżeniu łączne odsetki „głęboko wierzący” i „wierzący” dla trzech kolejnych badań kształtowały się odpowiednio: 80%, 68%, 70%” (Zaręba 2008: 111).

Na podobny kierunek zmian wskazywał również Krzysztof Koseła, który przyjmując szerszą perspektywę historyczną obejmującą okres transformacji ustrojowej stwierdził, że „lata osiemdziesiąte były czasem zdecydowanego opowiadania się i wyrazistych deklaracji. W następnej dekadzie przybyło miałkich i chwiejnych określeń własnej wiary, jednak nie zarejestrowano znaczących przesunięć w kierunku niewiary. Zestawiając dane w badaniach CBOS w 1999 roku 6% uczniów szkół ponadgimnazjalnych deklarowało głęboką wiarę, 77% twierdziło że jest osobą wierzącą, 12% to niezdecydowania a 5% to niewierzący (Koseła 2004: 134).

Natomiast badania zrealizowane przez Józefa Baniaka w Kaliszu i Poznaniu wśród uczniów szkół średnich i studentów w porównaniu z prezentowanymi powyżej, wykazują niższy poziom deklaracji wiary religijnej. Przyjmując łącznie odsetki obu zbiorowości należy wskazać, że 16,1% uznało, że są osobami głęboko wierzącymi, 45,0% to wierzący, 13,6% wątpiący, 10% stanowią obojętni religijnie, 13,4% to niewierzący i 1,9% brak odpowiedzi. Jak podaje autor, warto dodać, że „wśród respondentów objętych wywiadem pogłębionym osoby deklarujące brak wiary w Boga stanowią 12,8%, wątpiące – 9,6%, a obojętne religijnie – 8,5% (Baniak 2015: 58).

W analizowanym środowisku Południowego Podlasia młodzież maturalna deklaruje swoją wiarę w następujący sposób: za głęboko wierzących uważa się 6,5%, wierzący stanowią 53,8%, niezdecydowani – 23,6%, obojętni 11,2%, a 4,9% stanowią niewierzący. W tym miejscu trzeba przypomnieć, że w badaniach socjologicznych przeprowadzonych dekadę wcześniej w środowisku studentów PWSZ w Białej Podlaskiej uzyskano następujące wyniki: głęboko wierzący – 11,9%, wierzący – 69,5%, niezdecydowany – 15,0%, obojętny – 1,4% i niewierzący 2,2% (Romanowicz 2005: 52).

Zestawienia wyników obu badań dotyczących młodzieży pochodzących z Południowego Podlasia wskazują na zmniejszenie się odsetka osób deklarujących wiarę. Należy odnotować spadek w kategorii „głęboko wierzący” o 5,4% i o 15,7% w kategorii „wierzący”. Natomiast wzrósł odsetek niezdecydowanych o 8,6%, obojętnych o 9,8% i niewierzących o 2,7%. Analizując wierzących pod względem płci należy odnotować, że kobiety charakteryzują się wyższą deklaratywnością wiary ponieważ kobiet „głęboko wierzących” i „wierzących” jest o 10,6% więcej niż mężczyzn. Odmienne zróżnicowanie występuje wśród maturzystów niewierzących i obojętnych. W tych kategoriach odsetki niewierzących i obojętnych mężczyzn są wyższe o 8% niż kobiet.

Tabela 6. Deklaracje maturzystów wobec wiary a wybrane zmienne (w %)

Zmienna niezależna	Postawy wobec wiary				
	Głęboko wierzący	Wierzący	Niezdecydowany ale przywiązany do tradycji	Obojętny	Niewierzący
Ogółem	6,5	53,8	23,6	11,2	4,9
<i>Płeć</i>					
Kobieta	7,5	56,8	22,6	9,1	4,0
Mężczyzna	4,9	48,8	25,2	14,6	6,5
<i>Przynależność konfesyjna</i>					
Kościół rzymskokatolicki	5,6	54,4	25,8	9,9	4,3
Kościół prawosławny	11,1	68,9	11,1	8,9	0
Kościół protestancki	33,3	33,4	11,1	22,2	0
Bez przynależności kościelnej	0	11,1	33,3	22,2	33,3
<i>Miejsce stałego zamieszkania</i>					
Miasto ponad 100 tys. mieszkańców	12,5	37,5	50,0	0	0
Miasto od 20 tys. do 100 tys. mieszkańców	4,8	46,0	26,9	12,7	9,6
Miasto do 20 tys. mieszkańców	11,5	55,2	11,5	17,7	4,1
Wieś	4,5	56,7	28,0	7,0	3,8

Źródło: badania własne

Miejsce stałego zamieszkania również różnicuje badanych. Analizy statystyczne mówią o słabej zależności ($V=0,2$, χ^2 Pearsona 27,27474, $df=12$,

$p=0,00705$). Trzeba przyznać, że łączne wskaźniki wiary są wyższe wśród młodzieży mieszkających w małych miastach bądź wsiach, a młodzież pochodząca z dużych miast w ogóle nie deklaruje obojętności czy niewiarę. Ponadto należy zaznaczyć, że 12,5% z nich, to młodzież głęboko wierząca. Bardzo interesująco wygląda rozkład deklaracji wiary w kontekście przynależności konfesyjnej. Trzeba wskazać, iż młodzież prawosławna deklaruje stosunkowo najwyższy poziom wiary. Badania zrealizowane w styczniu i lutym 2009 roku wśród młodzieży prawosławnej mieszkającej na Lubelszczyźnie ukazały, że znaczącą większość badanych stanowiły osoby wierzące (68,2% kobiet i 73,2% mężczyzn) i głęboko wierzące (29,4% kobiet i 19,2% mężczyzn). Tylko 3,8% mężczyzn określiło się, jako obojętni, a 24% kobiet i 3,8% mężczyzn, jako niezdecydowani, lecz przywiązani do tradycji religijnej (Gościak, Romanowicz 2010: 28-42).

Kolejne badania w środowisku młodzieży prawosławnej potwierdziły wysoki stopień religijności w kontekście autodeklaracji wiary. „Trzeba stwierdzić, że 74,8% ogółu badanych to osoby wierzące, w tym 8,8% deklaruje głęboką wiarę. Duży odsetek badanych (19,0%) to osoby niezdecydowane religijnie lecz przywiązane do tradycji, 4,5% to młodzież obojętna religijnie, a 1,6% deklaruje niewiarę (Romanowicz 2013: 56).

Na ile jest to tendencja trwała trudno jest na podstawie braku systematycznych danych wyrokować, można jednak założyć, że jest ona raczej związana z wiekiem badanych, bowiem respondenci to osoby młode i obecnie są na etapie kształtowania się dojrzałej religijności. Ze wszystkich dotychczas przedstawionych wyników badań z dużą odpowiedzialnością można stwierdzić, że obecnie młodzież prawosławna w Polsce jest w znakomitej większości wierząca, a prezentowane dane oraz bezpośrednie wywiady sugerują raczej na ugruntowanie się religijności poprzez wzrost świadomości religijnej wyrażanej m.in. autoidentyfikacjami religijnymi. Młodzież prawosławna w zdecydowanej większości nie wyraża chęci zmiany wyznania, religii, czy światopoglądu, często wykorzystując religię do kreowania tożsamości osobowej i społecznej.

Młodzież katolicka z Południowego Podlasia deklaruje zbliżone stanowisko w kwestii wiary w stosunku do ogółu młodzieży w Polsce. Jej odsetki nieznacznie odbiegają od przytoczonych powyżej danych ogólnopolskich. Ogólnie należy stwierdzić, iż 60% badanej młodzieży katolickiej to osoby wierzące, co czwarta osoba jest w kwestii wiary niezdecydowana, co dziesiąta obojętna, natomiast 4,3% deklaruje niewiarę. Charakterystyczne w tym zestawieniu jest to, że z ogółu badanych maturzystów tylko osoby nie związane z żadnym Kościołem i wspomniany odsetek młodzieży katolickiej deklaruje niewiarę. Młodzież protestancka, która związana jest z ewangelicyzmem jak i wspólnotami ewangelicznymi charakteryzuje się

najwyższą intensywnością wiary, ponieważ co trzeci respondent twierdzi, że jest osobą głęboko wierzącą. Natomiast 33,3% to młodzież wierząca, 11,1% niezdecydowana, a 22,2% młodzieży protestanckiej jest obojętna religijnie.

Powyższe zestawienie wskazuje również na fakt, że część młodzieży, która nie jest związana z jakimkolwiek Kościołem również deklaruje swoją wiarę. Jednoznaczny brak wiary deklaruje tylko, co trzecia osoba, natomiast 11,1% to osoby wierzące, 33,3% niezdecydowane, a 11,1% to młodzież obojętna religijnie. Prawdą jest, że globalny odsetek młodzieży mieszkającej na Południowym Podlasiu i nie należącej do jakiegokolwiek Kościoła jest stosunkowo nieliczny, jednak tych osób w analizach socjologicznych nie należy pomijać. Z dużym prawdopodobieństwem należy założyć, że ta kategoria młodzieży, która w chwili obecnej dystansuje się od religii uformowanej instytucjonalnie nie charakteryzuje się pustką duchową czy nie potrzebuje religii. Będąc na określonym etapie rozwoju duchowego jest raczej na drodze poszukiwań adekwatnych form wyrazu religijnego. Można przyjąć, iż formułuje własną duchowość w sposób indywidualny, wyraźnie wychodząc poza ramy konfesyjne. Jedna z moich rozmówczyń ten fakt tak określiła: *nikt mi nie będzie narzucał formułek, ja wiem, co jest dla mnie dobre(...)* często rozmyślam o świecie i Bogu jednak nie wiem czy jest on w Kościele – raczej wątpię. W podobnym tonie wypowiadało się wielu respondentów bardziej lub mniej związanych z jakimkolwiek Kościołem. Można powiedzieć, iż jest to stosunkowo nowe zjawisko uwzględniając środowiska małomiasteczkowe czy wiejskie.

W sytuacji modernizacji młodzież raczej formułuje wytworzone przez siebie lub sformalizowane na własny obraz wizje świata i stara określić w nim swoje miejsce. W takich okolicznościach ważnym aspektem staje się międzypokoleniowa ciągłość religijna, którą można zaobserwować porównując sytuację religijną rodziców. Poproszono maturzystów o ustosunkowanie się do następującego pytania: *Jak określiłby Pan/i stosunek do religii swoich rodziców?* Postawy rodziców wobec wiary możemy analizować na dwa sposoby. Po pierwsze jako źródło i środek przekazu światopoglądu religijnego. W tym przypadku widzimy, że rodzice badanych byli lub są ludźmi wysoce religijnymi i mimo rozlicznych trudności zachowali głębokie przywiązanie do wiary. Na ciągłość i stabilność postaw wobec religii polskiego społeczeństwa wskazywali liczni socjologowie, podkreślając rolę rodziny jako środowiska w którym kształtują się określone postawy. Jednak tylko w rodzinach o orientacji religijnej stanowi ona określoną wartość wokół której kreuje się życie religijne kolejnych pokoleń.

„Zbieżność kościelno-religijnych orientacji ojca i matki w rodzinie odgrywa istotną rolę jako wyznacznik postaw i zachowań dziecka. Odziały-

wania religijno-wychowawcze oparte na modelach rodzinnych zderzają się w praktyce z wpływami pozarodzinnymi instytucji wychowania bezpośredniego i pośredniego, w konsekwencji prowadzą do ukształtowania się religijności dzieci nie zawsze powielającej religijność rodziców. Orientacja religijna zdobyta w trakcie socjalizacji pierwotnej w rodzinie nie jest wystarczającą gwarancją stabilizacji postaw i zachowań religijnych. Obok rodziny w późniejszym okresie, muszą być uwzględnione inne nośniki socjalizacji religijnej” (Mariański 2008: 97-98).

W przypadku analizowanych badań należy przyjąć, że wysoka deklaracyjność rodziców przekłada się w dużym stopniu na poziom autoidentyfikacji religijnej dzieci. W tej kwestii testy statystyczne są istotne lecz wykazują słabą zależność ($V=0,2$, $p=0,00$).

Tabela 7. Postawy rodziców wobec wiary (w %)

Postawy wobec wiary	Ojciec	Matka
Głęboko wierzący	8,2	21,1
Wierzący	65,3	65,8
Niezdecydowany	7,3	5,7
Obojętny	16,4	5,2
Niewierzący	2,8	2,2
Ogółem	100,0	100,0

Źródło: badania własne

Drugi aspekt niniejszego zestawienia jednoznacznie potwierdza wyższy poziom wiary wśród matek niż ojców, szczególnie duża rozbieżność występuje w kategorii głęboko wierzący. Podobne zależności wykazano również w badaniach wśród studentów PWSZ w Białej Podlaskiej, wówczas matki były określane przez dzieci jako osoby bardziej wierzące – 95,6% (suma określenia głęboko wierzący i wierzący) niż ojcowie – 73,1%. Potwierdza to tylko znaną cechę polskiej religijności, która wykazuje wyższą religijność u kobiet niż mężczyzn. Podobne wyniki w tej kwestii uzyskała E. Wysocka, tam proporcja rodziców (matek do ojców) w kategorii wiary wyniosła 96,67% / 86,08% (Wysocka 2000: 294). O ile wskaźnik stosunku do religii kobiet jest zbliżony, to widzimy znaczną różnicę u mężczyzn, aż 12,98%. Te zależności występują w przypadku rodzin katolickich i prawosławnych, natomiast młodzież protestancka takich zróżnicowań nie wykazuje. Według tej kategorii badawczej zarówno ojcowie jak i matki charakteryzują się niemal jednolitym stosunkiem do wiary. Trzeba nadmienić, że płeć i miejsce zamieszkania w tym względzie nie różnicuje respondentów.

2.2. Motywacje religijne

Niezmiernie ważną kwestią charakteryzującą czy wyjaśniającą stosunek respondentów do wiary jest ukazanie jej motywów. Ten problem w badaniach ilościowych nie jest łatwo wyjaśnić, bowiem nie każdy badany chce unaocznić swoich motywów. Ponadto złożoność i niejasność problemu stwarza trudność w sformowaniu adekwatnych pytań badawczych. Stąd intencją badacza było przedstawienie głównych (podstawowych) źródeł wiary.

W literaturze socjologicznej motywów wiary – bądź niewiary poszukuje się w sferze indywidualnej – osobowościowej, jako elementy psychogenne lub w sferze społeczno-kulturowej, jako elementy socjogenne. Bardzo często motywacja jednostki wynika z kulturowo ukształtowanego środowiska rodzinnego, które ukierunkowuje na przestrzeganie pewnych wzorów zachowań i określonej interpretacji rzeczywistości społecznej. Religijność w takim rozumieniu można określić „jako całokształt przekonań, doświadczeń, zachowań podmiotu związanych z przeżywaniem relacji do świata transcendentnego – Boga. Świat transcendentny z natury swojej jest niedostępny bezpośredniemu poznaniu. W ujmowaniu go pośredniczą rozmaite znaki i symbole przekazywane w kulturze. Dzięki nim jednostka odczytuje mniej lub bardziej wyraźne treści. Te odczytane treści, obok doświadczeń zaczerpniętych z relacji międzyludzkich (głównie z życia rodzinnego), leżą u podstaw formowania się reprezentacji świata religijnego w szerokim znaczeniu” (Łukasiewicz 2000: 7).

Faktem jest, że życie religijne młodego pokolenia ma pewne luki poznawcze i jest dość rzadko opisywane przez socjologów. Na taki stan mają wpływ przede wszystkim trudności, z jakim spotykają się badacze w kontekście tak specyficznego i zarazem trudnego przedmiotu badań, jakim staje się religijność dzieci i młodzieży. Zazwyczaj tym problemem zajmują się psychologowie, którzy opisując rozwój religijności człowieka twierdzą, że stanowi ono następstwo zmian w kierunku wyższej jakości życia usytuowanego wobec Boga.

„Podwyższenie poziomu jakości życia w rozwoju religijnym – według Czesława Walesy - następuje poprzez udoskonalenie więzi człowieka z Bogiem. Pod względem psychicznym człowiek ten się wówczas zmienia, iż coraz bardziej czuje się podmiotem tej więzi, a życie traktuje autotelicznie i jakby odwewnętrznienie.

Rozwój religijny może występować jako:

1. Stawanie się (a) jak gdyby z niczego lub (b) z czegoś istniejącego.
2. Przekształcanie się struktur religijności, jako:
 - a) doskonalenie się form religijności aktualnej i potencjalnej;

- b) powiększenie strefy aktywności religijnej i możliwej kontemplacji;
- c) doskonalenie w zakresie ukierunkowania zmian, czyli wynajdywania coraz lepszego kierunku rozwoju;
- d) organizowanie nowych struktur religijności i reorganizowanie już istniejących;
- e) integrowanie pojedynczych struktur religijności w coraz to większe całości, które dzięki temu na nowo się modyfikują (Walesa 2005: 58).

W tym kontekście zagadnienie motywów wiary należy postrzegać w kontekście „zewnętrznych i wewnętrznych sił, które pobudzają człowieka do przyjęcia i uzasadnienia wiary. Chodzi tu o nie o sporadyczne i wyizolowane impulsy, ale takie, które rozbudzają i wyznaczają trwałe postawy religijne, o czynniki, na które powołuje się człowiek, gdy chce wyjaśnić, dlaczego uważa się za wierzącego. Starając się dotrzeć do motywów wiary, pragniemy ukazać człowieka jako istotę wierzącą, odpowiedzieć na pytanie, dlaczego wierzy on w Boga i jej sens nadaje swojej wierze i praktykom kultowym” (Mariański 2008: 87).

Wyniki badań empirycznych przeprowadzonych w środowisku młodzieżowym w Polsce dają dość jednolity obraz motywacji religijnych. W badaniach przeprowadzonych w Warszawie w 2003 roku młodzież ponadgimnazjalna podała następujące czynniki które determinują ich wiarę: osobiste przemyślenia i przekonania – 66,5%, tradycja i wychowanie w rodzinie – 58,8%, przeżycia i doświadczenia życiowe – 50,0%, wpływ Kościoła – 49,5%, wpływ księży – 7,2%, wpływ lektur – 6,7%, wpływ tradycji sąsiedzkiej i środowiskowej – 6,2% i wpływ szkoły – 4,6% (Zdaniewicz 2005: 24).

Analiza źródeł wiary młodzieży w latach 1988 – 2005 dokonana przez Sławomira H. Zarębę generalnie wykazała spadek powszechnych czynników motywujących wiarę lecz nie nastąpiła ich zmiana jakościowa, gdyż kolejność pozostała niezmienna (Zaręba 2008: 131-134).

Natomiast badania socjologiczne systematycznie realizowane w środowisku młodzieży wielkopolskiej przez Józefa Baniaka, ukazują szerszy aspekt motywacji religii. Wspomniany badacz zaproponował respondentom analogiczne kategorie motywów lecz ujęte w dwie ogólne grupy – świeckie i religijne. Zestawienia wyników mówią, że respondenci wierzący głęboko, tradycyjnie i z pewnymi wątpliwościami, stanowiący 74,7% badanej zbiorowości, wskazali wiele motywów o religijnym i świeckim profilu, za pomocą których uzasadnili swoją wiarę w Boga. Do grupy motywów świeckich zaliczyli 9 rodzajów uzasadnień, a do motywów religijnych 10 uzasadnień. Do głównych motywów wiary o charakterze religijnym zaliczono następujące elementy: chęć zbawienia – 62,1%, osoby święte – 61,3%, wiara Jana Pawła II – 52,8%. Natomiast podstawowe motywy o charakterze

świeckim są następujące: własny wybór – 71,6%, potrzeba wiary - 66,6%, wychowanie rodzinne – 61,3%, przykład rodziców – 58,1%, doświadczenia własne – 57,1%, tradycja rodzinna – 52,5% (Baniak 2015: 59-61).

Badania realizowane w środowisku młodzieży Południowego Podlasia zasadniczo nie odbiegają od przytoczonych powyżej zestawień. Respondentom zadano pytanie o główne źródło ich wiary, a przedstawienie stosunku badanych do źródeł wiary w formie tabelarycznej pozwala uchwycić przemiany motywów, jakimi kierowali się respondenci w procesie budowy swojej religijności.

Tabela 8. Przemiany głównych źródeł wiary młodzieży Południowego Podlasia (w %)

L.p	Źródło wiary	Rok 2004	Rok 2014
1	Wewnętrzne przekonanie i własne przemyślenia	45,2	35,5
2	Rodzinna tradycja i wychowanie religijne	34,3	8,5
3	Osobiste przeżycia i doświadczenia życiowe	9,9	38,2
4	Wpływ Kościoła, księży i nauk kościelnych	5,9	16,0
5	Niemожność wyjaśnienia pochodzenia świata i człowieka	4,7	1,7

Źródło: badania własne

Badania w roku 2004 wykazały, że ponad 80% respondentów stwierdziło, że wewnętrzne przekonania, własne przemyślenia oraz tradycja rodzinna są czynnikami, które zasadniczo wpłynęły na ich stosunek do religii. Z ilościowej analizy źródeł wiary wynikało, że tylko dla 5,9% Kościół jest instytucją, która wpływa na ich wiarę. Głęboko zastanawia nikła akceptacja Kościoła, księży i nauk kościelnych w kwestii źródeł wiary aktualnych członków Kościoła. Można przypuszczać, iż Kościół skupia się na pełnieniu funkcji pozareligijnych, dryfując w sferę tradycji i obyczaju. Trudno jest jednoznacznie potwierdzić taki pogląd, ale jest to wyraźny sygnał mówiący o nieadekwatności funkcji i roli typowo religijnej, którą z założenia winien pełnić Kościół. Moje domniemania częściowo potwierdza E. Wysocka, która analizując postawy niewiary stwierdza, że „kategorią wybijającą się tu ze względu na jej istotność dla badanych jest niechęć do Kościoła i osób duchownych - 25,56%, co wskazuje, iż może to być ważny czynnik kształtowania się postaw areligijnych młodzieży, a więc niewątpliwie odgrywający rolę przeciwną do zamierzonej przez Kościół (Wysocka 2000: 99).

Natomiast na podstawie badań z 2014 roku, można stwierdzić, że maturzyści z Południowego Podlasia wyraźniej dystansują się od środowiska rodzinnego, jako podstawowego motywu ich wiary na rzecz indywidual-

nych doświadczeń czy własnych przemyśleń – 73,7%. Szczególny wzrost motywacji religijnych nastąpił w sferze osobistych przeżyć i doświadczeń, a wyraźnie zmniejszył się wpływ rodzinnej tradycji i wychowania religijnego. Charakterystyczne jest to, że 16,0% badanej młodzieży źródeł swojej wiary upatruje w pracy duszpasterskiej księży czy nauk kościelnych, co jest wyraźnym zwrotem w porównaniu z wynikami badań przeprowadzonych w środowisku studenckim dziesięć lat wcześniej. Takie przesunięcie motywacji może sugerować rewitalizację instytucjonalnych form religijnych. Przedstawiając szczegółowe zależności warto podkreślić, iż młodzież „głęboko wierząca” i wierząca” jest bardziej skłonna źródeł swojej wiary upatrywać w wewnętrznych przekonaniach czy przemyśleniach oraz wpływie Kościoła i księży. Natomiast młodzież deklarująca brak przynależności do jakiegokolwiek Kościoła źródeł swojej wiary doszukuje w tradycji rodzinnej i wychowaniu religijnemu – 60%. Takie zmienne jak płeć, czy miejsce zamieszkania w stopniu istotnym nie różnicują badanych.

Precyzyjną analizę motywacji wiary respondentów w kontekście środowiska wielowyznaniowego jest niezmiernie trudno przeprowadzić, ponieważ każda konfesja czy kategoria społeczna postrzega religię częściowo w inny, specyficzny dla siebie sposób. Dlatego istota religijności ma swoją odrębność, którą wielu obserwatorów życia społecznego nie zawsze zauważa i należycie interpretuje. Tą swoistość można częściowo uwypuklić prezentując stanowiska młodzieży prawosławnej wobec istoty ich wiary. Młodzież prawosławna z Lubelszczyzny w większym stopniu swoją wiarę łączy z tradycją rodzinną, wychowaniem religijnym oraz działalnością Kościoła, jako instytucji. Badana młodzież w 54% opiera swoją wiarę na tradycji, która jest przekazywana i pielęgnowana przez rodzinę i Kościół, a dla pozostałej młodzieży - 46%, podstawą zaangażowania się religijnego i trwanie w wierze zapewniają indywidualne przemyślenia i doświadczenia życiowe.

W kolejnych badaniach potwierdzono prezentowane uprzednio postawy młodzieży prawosławnej wobec źródeł wiedzy. Po raz kolejny respondenci ukazali ważność rodzinnej tradycji i wychowania rodzinnego w aspekcie pozyskiwania wiedzy o swojej religii – 40,8%. Na drugim miejscu znalazły się własne przemyślenia i przekonania – 35,6%. Ważnym aspektem dla respondentów są osobiste przemyślenia, Kościół, księży i nauki kościelne. Stosunkowo nieliczni respondenci (3,2%) wskazali na niemożliwość wyjaśnienia i pochodzenia świata i człowieka przez naukę. Już ta ogólna refleksja uświadamia nas o koncentracji źródeł poszukiwań wiedzy religijnej młodzieży prawosławnej. Niezmiennie zasadniczym miejscem pozyskiwania wiedzy o swojej religii jest środowisko rodzinne i tradycyjny związek z Kościołem (Romanowicz 2013: 60-61).

Na rodzinną tradycję oraz wychowanie religijne jako motywację swojej wiary wskazują respondenci protestanccy. Ponad 44% właśnie w taki sposób deklaruje swoje źródło wiary.

Jednak w tej kategorii badawczej motywacje są bardziej rozległe i złożone. Zarówno podczas wywiadów jak i na podstawie wolnych wypowiedzi dotyczącej tej kwestii zamieszczonych na kwestionariuszach ankiety oprócz motywacji rodzinnych podnoszone są kwestie osobistej nadprzyrodzonej ingerencji Boga w religijność tej młodzieży. Do charakterystycznych wypowiedzi można zaliczyć stosunek do wiary i jednego z członków Kościoła ewangelicznego; *to że jestem wierzący jest sprawą Ducha św. który sprawił, że mogę cieszyć się życiem w Bogu (...) świadomie przyjąłem chrzest i wiem, że jest to sprawą Boga*. Natomiast maturzystka z tego samego Kościoła zwraca uwagę na inny motyw swojej wiary; *to że jestem wierząca jest przez świadectwa ludzi, którzy opowiadają o swoich zmianach w życiu, ja w to wierzę bo sama tego doświadczam*.

Na podstawie przedstawionych refleksji i zaprezentowanych danych empirycznych problematyka motywacji religijnych wydaje się kluczowym elementem dokonywanych analiz religijności. Jest ona szczególnie istotna podczas opisu religijności młodzieży, która z jednej strony dziedziczy obraz wiary zaczerpnięty od rodziców czy ze środowiska lokalnego, jednak ciągle stara się reinterpretować swój stosunek do wiary w kontekście zmieniających się okoliczności i uwarunkowań. Na podstawie badań ogólnopolskich i badań regionalnych prowadzonych w różnych środowiskach można odnieść wrażenie, że motywy religijne mają swoje ogólnie akceptowalne elementy. Z pewnością należą do nich przestrzenie własnych przemyśleń i poszukiwań wyjaśnień dotyczących funkcjonowania człowieka w świecie opartych na przeżyciach osobistych, jednak osadzonych na pewnym przekazie międzypokoleniowym polegającym na kontynuacji tradycji rodzinnej.

2.3. Oceny własnej religijności

Postawy wobec religii nie zawsze mają wymiar jednolity, bardzo często pod wpływem wielu czynników ulegają zmianom. Poddanie analizie przemian religijności deklarowanej przez badaną młodzież ma wiele kontekstów i uwarunkowań. W swojej istocie chodzi o świadome postrzeganie swojego stosunku do religii w kontekście czasowym. Jest to subiektywna ocena zmiany w kategorii wzrostu, spadku lub stałego poziomu. Zazwyczaj proces przekształcania się religijności ma swój intensywny wymiar w procesie dorastania młodzieży.

Badania przeprowadzone w 2012 roku przez ISKK wykazały, że „prawie połowa respondentów (44,9%) ocenia swoją religijność na niezmiennym

poziomie (poczucie trwałości postaw religijnych). Jest to ta sama religijność jak była dawniej. Świadczy to o tym, że zachodzące procesy nie mają dla tych ludzi większego znaczenia. Otrzymany wskaźnik jest porównywalny do badań ogólnopolskich z końca lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku (47,1%), jest jednak mniejszy w stosunku do badań z początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku o 18,9%.

Swoją aktualną religijność, jako regres w porównaniu do dawniejszego poziomu ocenia 31,6% badanych. Respondenci ci mają wiadomość zmniejszania się swojego zaangażowania religijnego. W 1991 r., co czwarta osoba była dawniej bardziej religijna, a w 2012 prawie co trzecia. Wskaźnik ten w 1998 r. wynosił 27,4 p% i wzrósł w okresie ostatniego piętnastolecia o 4,2 p%.

Znaczna część respondentów 21,6% twierdzi, że obecnie są bardziej religijni niż dawniej. Jest to wynik porównywalny w stosunku do 1998 r. (21,9%), wyższy zaś w stosunku do 1991 r. (9,3%). Należy zauważyć, że na przestrzeni ostatnich 15 lat wskaźnik ten nie zmienia się w tym względzie. W dalszym ciągu co piąta osoba w Polsce ocenia swoją obecną religijność jako intensywniejszą w stosunku do religijności w dawnych latach” (Jarmoch 2013: 37-38).

W badaniach przeprowadzonych przez J. Baniaka w środowisku gimnazjalnym stwierdzono, że największy odsetek respondentów (ponad 2/5) uznał, że w ich religijności w przyjętym okresie nie nastąpiły istotne zmiany, ani w kierunku pozytywnym (wzrost jej poziomu), ani w kierunku negatywnym (spadek jej poziomu). Ocenę tę liczniej ujawniały dziewczęta niż chłopcy (o 5,9%) oraz uczniowie gimnazjów wiejskich niż gimnazjów miejskich (o 16,7%). (...) mniejszy odsetek (17,6%) twierdzi, że w ich religijności nastąpiły pozytywne zmiany, czyli jest ona obecnie lepsza, a więc są oni pobożniejsi niż trzy lata temu, będąc w szkole podstawowej lub w pierwszej klasie gimnazjum. Z kolei 22,8% badanych osób ocenia negatywnie obecny poziom własnej religijności i twierdzi, iż jest ona teraz „gorsza” niż dawniej (Baniak 2008, s.110).

Badania młodzieży zrealizowanych w czterech miastach położonych w środkowej Polsce potwierdziły, że „dwie trzecie badanych osób odnotowało przemiany w swoim życiu religijnym (55,6% badanych), idące częściej w kierunku odejścia od uprzedniej religijności (41,5%) niż w kierunku jej pogłębienia (14,1%). Deklaracje dotyczące pogłębienia własnej religijności – według J. Mariańskiego – nie muszą oznaczać w każdym przypadku bardziej świadomej i osobowej religijności, mogą niekiedy wskazywać na umocnienie się tradycyjnego i emocjonalnego przywiązania do „wiary przodków” czy „wiary ojczystej”. Około trzecia część ankietowanych nie odczuwa ewolucji własnych poglądów i zachowań religijnych (32,3%), nie-

kiedy zdecydowanie przeczyli temu, jakoby je zmienili (stabilność przekonań). Co dziesiąty badany nie potrafił określić dynamiki swojej religijności (11,8%; brak odpowiedzi – 0,4%)” (Mariański 2008: 105-106).

Na podstawie badań własnych J. Baniak odnotował, że „największy odsetek młodzieży (42,9%) stwierdził, że w tym okresie nie zaszły jakiegolwiek zmiany w ich wierze i religijności. Natomiast 43,7% respondentów zauważyło zmiany w swoim życiu religijnym idące w dwóch kierunkach. Pierwszy kierunek zmian ma tendencję pozytywną, dlatego 20,4% stwierdziło, że ich wiara i religijność uległy poprawie w tym okresie. Drugi kierunek zmian ma tendencję negatywną, 22,3% respondentów jest zdania, że ich wiara i religijność uległy pogorszeniu we wskazanym okresie. Ponadto 10,7% badanych osób nie potrafiło ocenić zmian w swojej wierze i religijności, jak i wskazać kierunku tych zmian” (Baniak 2015: 76).

W tym kontekście młodzież z Południowego Podlasia w 2004 roku deklarując rozwój własnej religijności, aż w 64,1% stwierdziła, że ich religijność jest na stałym poziomie. Tendencję wzrostową deklarowało 13,9 %, a malejącą 18,4 %. Takie określenie mogło oznaczać brak poszukiwań i odkryć nowych pokładów swojej wiary. Jest to wskaźnik, który podkreśla ludowy i tradycyjny charakter religijności badanych (Romanowicz 2005: 57).

Tabela 9. Zmiana religijności młodzieży w perspektywie ich stosunku do wiary (w %)

Stosunek do wiary	Ocena rozwoju własnej religijności			
	Wzrost	Stały poziom	Spadek	Trudno powiedzieć
Głęboko wierzący	30,4	43,5	26,1	0
Wierzący	25,4	53,2	6,9	14,5
Niezdecydowany	4,0	44,0	33,3	18,7
Obojętny	8,3	25,0	38,9	27,8
Niewierzący	0	23,1	53,8	23,1
Ogółem	17,8	45,9	20,0	16,3

Źródło: badania własne.

Podobne tendencje można zaobserwować w obecnie analizowanych badaniach. Trzeba zaznaczyć, że wystąpiły tendencje wzrostowe oceny swojej religijności (o 3,7%) i spadkowe (o 1,6%). Ponadto znacznie zmniejszył się (o 21,8%) odsetek osób określających stałość postaw religijnych. Z powyższej tabeli wynika, że największy odsetek osób deklarujących wzrost religijności występuje w kategorii „głęboko wierzący” i „wierzący”. Testy statystyczne mówią o istotnej zależności pomiędzy postawą respondentów wobec wiary a oceną własnej religijności (χ^2 Pearsona=70,23524, df=12,

$p=,00000$, V Craméra $-0,2$). Kategorią o najbardziej stałych postawach wobec dynamiki religijności są wierzący, gdyż ponad połowa nie zauważyła u siebie jakichkolwiek zmian. Generalnie trzeba stwierdzić, iż respondenci zauważyli zmiany, jakie zaszły w odbiorze swojej religijności. Postępują one z jednej strony w kierunku spadku religijności, a z drugiej w kierunku swojego ożywienia postaw w kontekście wiary. Można powiedzieć, że badana młodzież jest na etapie intensywnych poszukiwań odpowiednich form, jak najlepiej wyrażających swoją religijność. Zauważalny dynamizm postaw świadczy również o tym, że młodzież w coraz większym stopniu dystansuje się od tradycyjnego sposobu postrzegania swojej religijności. Z pewnością chce poszukiwać odpowiednich sposobów interpretacji świata, przy czym ich postawy nie negują religijnego obrazu świata i rzeczywistości społecznej. Jest to raczej religijność zindywidualizowana, a tradycyjne instytucjonalne formy religii są w filozofii życiowej młodzieży potrzebne do interpretacji konkretnego wydarzenia bądź zjawiska.

W przypadku innych zmiennych niezależnych, płeć i miejsce zamieszkania nie wykazują statystycznych zależności. Jedynie mężczyźni częściej od kobiet deklarują spadek swojej religijności, a w przypadku miejsca zamieszkania to, co druga osoba mieszkająca w dużych miastach deklaruje wzrost swojej religijności.

W perspektywie konfesyjnej młodzież katolicka niemal w takim samym zakresie (ok. 19,5%) deklaruje zarówno wzrost, jak i spadek swojej religijności. Największą stabilizację swojej religijności - określaną jako stały poziom - deklaruje młodzież protestancka 55,5% i prawosławna 53,3%, przy czym spadek religijności zauważa u siebie 22,2% młodzieży protestanckiej i 13,3% młodzieży prawosławnej.

Analiza danych zebranych wśród młodzieży prawosławnej z czterech miast o stosunkowo najliczniejszej reprezentacji prawosławnych wskazuje raczej na stabilność religijności. Praktycznie połowa (47,8%) respondentów deklaruje stały poziom religijności, zmiany w swojej religijności zauważa 35,6% badanej młodzieży z czego o wzroście mówi 21,3%, a o spadku 14,3%. Pozostała młodzież nie chciała wypowiedzieć się na ten temat (16,1%) lub mówiła o niesprecyzowanej zmianie (0,4%). Pomimo braku istotności statystycznej warto odnotować, że młodzież ze wsi częściej deklaruowała wzrost własnej religijności niż jej rówieśnicy z dużych miast (o 7,7%). Również wzrost religijności jest większy u kobiet, niż u mężczyzn (o 1,4%), zaś mężczyźni charakteryzują się wyższą stabilnością religijności i częściej niż kobiety (o 17,2%) deklarują jej stały poziom (Romanowicz 2013: 64).

Przy określeniu religijności maturzystów niezmiernie istotnym elementem staje się sprecyzowanie elementów wartościujących ich życie religij-

ne. Respondenci ustosunkowując się wobec zagadnienia istoty religijności mieli możliwość wskazania najważniejszej przyczyny. W tabeli zostanie ukazany stosunek maturzystów wobec różnych aspektów życia religijnego w kontekście zmiennych niezależnych.

Tabela 10. Rozkład odpowiedzi na pytanie: Co w Pana/i życiu religijnym jest najważniejsze? (w %)

Zmienna niezależna	Przestrzeganie zasad doktrynalnych Kościoła	Osobista relacja z Bogiem	Regularne praktyki religijne	Przestrzeganie zasad moralnych	Wierność swojemu wyznaniu	Odpowiedź inaczej	Razem
Płeć							
kobiety	5,8	52,4	4,8	28,7	7,9	8,3	100,0
mężczyźni	6,3	48,6	1,0	25,9	8,8	9,4	100,0
Stosunek do wiary							
Głęboko wierzący	5,9	63,0	6,2	17,0	5,3	2,6	100,0
Wierzący	5,3	58,6	4,5	16,9	6,9	7,8	100,0
Niezdecydowany	4,8	38,2	2,5	36,9	8,8	8,8	100,0
Obojętny	0,6	45,8	3,8	35,2	5,9	8,7	100,0
Niewierzący	7,5	8,7	0,0	29,6	0,0	54,2	100,0
Miejsce zamieszkania							
miasto powyżej 100 tys.	0,0	39,5	15,5	38,5	0,0	6,5	100,0
miasto 20-100 tys.	1,9	56,2	6,9	21,0	8,8	5,2	100,0
miasto do 20 tys.	6,8	47,5	0,0	26,0	8,9	10,8	100,0
wieś	5,1	49,3	2,1	25,8	6,4	11,3	100,0
Przynależność konfesyjna							
Kościół rzymskokatolicki	5,2	54,2	2,9	22,7	4,6	10,4	100,0
Kościół prawosławny	3,5	49,7	0,0	25,0	16,3	5,5	100,0
Kościół protestancki	11,1	21,2	0,0	45,1	22,2	0,4	100,0
Nie należy do żadnego Kościoła	13,5	39,5	0,0	14,5	16,5	16,0	100,0
Ogółem	5,4	44,6	3,3	27,2	8,5	11,0	100

Źródło: badania własne

Powyższe zestawienie w bardzo wyrazisty sposób pokazuje jedną z wartości, jaką jest religia. Można je również odczytywać w perspektywie składowych religii, co w konsekwencji ukazuje specyfikę religijności matu-

rzystów. Respondenci uznali, że najważniejszym elementem ich życia religijnego jest osobista relacja z Bogiem. Ogółem na ten aspekt wiary zwróciło uwagę 44,6% badanych. Takiej odpowiedzi najczęściej udzielały osoby deklarujące głęboką wiarę, kobiety i młodzież katolicka. Za najważniejszy aspekt życia religijnego 27,2% badanych uznało przestrzeganie zasad moralnych. Charakterystyczne, że takie stanowisko jest najbliższe młodzieży protestanckiej oraz respondentom mieszkającym w dużych miastach. Ponadto na ten element zwracały uwagę osoby obojętne religijnie i niezdecydowane. W dalszej kolejności 8,5% ogółu badanych uznało że najważniejsze w ich życiu religijnym jest wierność swojemu wyznaniu, 5,4% wskazało na przestrzeganie zasad doktrynalnych, a dla 3,3% najważniejsze są praktyki religijne.

Trzeba dodać, że 11% zupełnie odrębnie ustosunkowało się do tak postawionego pytania. Najczęściej ta młodzież odpowiadała, że w ich życiu religijnym najważniejsza jest wiara w siebie oraz doskonalenie się każdego dnia. Co trzeci respondent z tej grupy stwierdził, że wszystkie wymienione w kafeterii odpowiedzi są jednakowo ważne i stąd nie ustosunkowuje się do konkretnej odpowiedzi. Stanowiska kolejnych respondentów dystansowały się od wyżej wymienionych i zakładały odrzucenie wszystkich wartości mówiąc, że nic nie jest ważne, lub twierdzili że skłaniają się ku ateizmowi. Dało się zauważyć, że w tej kwestii kilku respondentów charakteryzuje się dość specyficzną postawą. W swoich wypowiedziach podkreślali, że są osobami wierzącymi, lecz wysoce zdystansowanymi wobec Kościoła. Ich sprzeciw wynikał przede wszystkim z faktu narzucania przez Kościół zasad postępowania religijnego. Te osoby wyraźnie poszukiwały nowych form wyrazu swojej religijności, co po raz kolejny wskazuje na ukierunkowanie maturzystów w stronę poszukiwania sacrum według własnych przekonań i wyobrażeń.

2.4. Deklaracje praktyk religijnych

Zachowania rytualne są nieodłącznym elementem religijności osób wierzących i bezpośrednio mobilizują do działalności konfesyjnej. Już klasycy socjologii religii podnosili, że drugi rodzaj doświadczenia religijnego, jakim jest kult, jest ściśle związany z doktryną danej religii. „W sensie szerszym za wyraz praktyczny, czyli kult, należałoby uważać wszystkie działania, które wypływają z doświadczenia religijnego i są przez nie wyznaczane. W sensie węższym jednakże kultem nazywamy akt lub akty oddawanie czci wiara” (Wach 1961: 53).

Według E. Ciupaka termin kult w języku potocznym bywa używany w co najmniej trzech znaczeniach: „po pierwsze, terminem tym określa się spe-

cialny rodzaj praktyk, na przykład kult maryjny; po drugie kultem nazywa się zachowanie religijne jednostki lub grupy, na przykład udział we mszy św., odmawianie modlitwy; po trzecie stosowanie tego terminu występuje poza dziedziną spraw religijnych, kiedy ocenia się postawę jednostki lub grupy wobec określonych przedmiotów, na przykład kult pieniędzy lub osób, jak kult uczonego” (Ciupak 1965: 25-26).

Natomiast etymologiczne znaczenie „kultu religijnego” oznacza troskę człowieka o cześć lub chwałę Boga (bóstwa) w swoim życiu (Baniak 2004: 208).

Praktyki religijne w leksykalnej interpretacji oznaczają „indywidualne i zbiorowe działania społeczne, będące konsekwencją wyznawanej wiary religijnej i zaangażowania kościelnego, charakteryzujące się różnym typem zrytualizowania i pośredniczące między *sacrum* i *profanum*. Zawierają zarówno intelektualne i emocjonalne odniesienia do przedmiotu wiary, jak złożony zbiór czynników kulturowych i społecznych, czasowo i przestrzennie zróżnicowanych, które ujawniają jednostkową i grupową pobożność religijną. Praktyki religijne są, z jednej strony, bardzo ściśle związane z instytucjonalnym modelem religijności, czyli kościelnością, a drugiej, z ogólnymi wzorami kulturowymi właściwymi danej społeczności” (Świątkiewicz 2004: 311).

Praktyki religijne według R. Starka i Ch. Y. Glocka to akty kultu i pobożności; wszystko to, co ludzie czynią, dając wyraz swemu zaangażowaniu religijnemu. Praktyki religijne dzielą się na dwie ważne klasy – praktyki *obrzędowe* i *dewocyjne*.

Obrzęd obejmuje zbiór rytów i formalnych aktów religijnych oraz uświęconych praktyk, których spełnianie jest we wszystkich religiach powinnością wyznawców. Do tego rodzaju formalnych praktyk obrzędowych w chrześcijaństwie należy m. in. udział w nabożeństwach, przystępowanie do komunii świętej, chrzest, ślub kościelny itd.

Praktyki dewocyjne są zbliżone do praktyk obrzędowych, ale równocześnie w istotny sposób się od nich różnią. Podczas gdy obrzędowy aspekt życia religijnego jest w znacznej mierze sformalizowany i ma charakter publiczny, wszystkie znane religie cenią także osobiste akty kultu i kontemplacji, które są względnie spontaniczne, mają charakter prywatny i nieformalny. Tego rodzaju pobożność chrześcijańska wyraża się na przykład w modlitwie, czytaniu Pisma Świętego czy też spontanicznym śpiewaniu pieśni religijnych (Stark, Glock 1998: 184).

Dzięki zachowaniom rytualno-kulturowym – według J. Mariańskiego – „członkostwo kościelne staje się bardziej widzialne, umożliwia spotkania ze współwyznawcami, legitymizuje role przywódcze (rzeczywistą, a nie symboliczną władzę), wzmacnia przynależność i pogłębia motywacje op-

arte na wartościach. Im częściej wierni uczestniczą w działaniach rytualno-kulturowych, tym są bardziej przekonani o słuszności swojego wyboru, utrwala się w nich pewien zwyczaj związany z wartościami, który utrzymuje się dłużej niż widzialna religijność” (Mariański 2004: 177).

W warunkach Polski powszechność wierzeń i praktyk religijnych usprawiedliwiało twierdzenie, że religia dla Polaków jest przede wszystkim wartością wspólną, odświętną i zewnętrzną, nie zaś wartością osobistą, przeżywaną i wewnętrzną. Faktem jest, że bycie katolikiem i poniekąd także katolikiem praktykującym było swoistą normą kulturową. W świetle dotychczasowych badań socjologicznych praktyki religijne katolików polskich odznaczały się stabilnością, a w latach osiemdziesiątych nastąpił ich nieznaczny wzrost. Autodeklaracje praktyk religijnych wskazywały na ich wysoki poziom, tak w środowiskach młodzieżowych, jak i w całym społeczeństwie. Odzwierciedlają one na ogół poziom uczestnictwa w niedzielnej mszy św. (Mariański 2004: 180).

Postawy Polaków wobec praktyk w 1998 roku przedstawiały się następująco: systematyczne praktykowało – 53,7%, niesystematycznie – 27,1%, rzadko – 11,6%, nie praktykowało – 6,1, pozostały odsetek 1,5% na to pytanie nie udzielił odpowiedzi. Natomiast wskaźniki praktyk młodzieży katolickiej w przedziale wiekowym 18-19 lat przedstawiają się następująco: systematycznie praktykuje 42,0%, niesystematycznie 34,0%, rzadko 12%, a 10% w ogóle nie praktykuje (Jarmoch 2001: 25).

Współczesne zmiany w religijności rytualnej przebiegają w różnych kierunkach. Z jednej strony spadają nieznacznie wskaźniki uczęszczających do kościoła, ale z drugiej utrzymuje się zainteresowanie się religią i ogólna z nią identyfikacja. Tradycyjne społeczne nośniki socjalizacji religijnej, jak homogeniczne środowisko lokalne, religijna rodzina, grupy społeczne, zostały zrelatywizowane i pomniejszone przez mobilność społeczną i znany w przyzwyczajeniach życiowych i komunikowaniu społecznym jako dysfunkcjonalne dla kształtowania się wartości religijnych. Roszczenie autonomii jednostkowej podważyło zaufanie do instytucji, w tym i do Kościoła jako instytucji. Wyższymi wskaźnikami realizowanych praktyk odznaczają się kobiety, osoby starsze, żyjące w sakramentalnych związkach małżeńskich lub będące w stanie wdowim, mieszkający na wsi i małych w miastach, legitymujący się niższym wykształceniem, rolnicy i robotnicy, emeryci i renciści. Wydaje się, że w ostatnich latach nieco zmniejszyły się różnice w poziomie praktyk religijnych w ramach poszczególnych kategorii społecznych i obecnie nie przekraczają na ogół 10% między pozycjami krańcowymi (np. według struktury wykształcenia) (Zob. Mariański 2008: 125).

Z uwagi na przemiany zachodzące we współczesnych społeczeństwach w ostatnim okresie następuje wzrost zainteresowania socjologów prakty-

kami religijnymi spełnianymi przez młodzież. „Systematyczne śledzenie dynamiki religijności młodzieży, a praktykowaniem w szczególności, przez niektórych socjologów może być interpretowanie jako przyszłość struktur kościelnych” (Zaręba 2003: 24-27).

Według J. Baniaka „ogólny poziom spełniania praktyk religijnych przez młodzież gimnazjalną odbiega dość znacząco od oczekiwań Kościoła. Wprawdzie praktyki obowiązkowe realizuje systematycznie znaczny odsetek respondentów, jednak o wiele większy jest odsetek tych, którzy realizują je niesystematycznie lub rzadko. Duża jest również grupa tych respondentów, którzy już całkiem zarzucili realizację praktyk religijnych. Natomiast bardzo niski jest poziom spełniania praktyk nadobowiązkowych. Duży odsetek badanych osób nie zna tych praktyk, a jeszcze większy odsetek nie dostrzega sensu ich realizacji w obecnych warunkach życia ludzi” (Baniak 2008: 233).

Wieloletnie badania religijności młodzieży w Polsce prowadzone przez S. H. Zarębę informują „o stałym spadku zainteresowania się młodzieży jedyną praktyką nadobowiązkową, którą poddano analizie, mianowicie modlitwą prywatną. Odchodzenie od codziennej modlitwy w kierunku sporadycznej lub podyktowanej sytuacji, a niekiedy wręcz jej pomijanie, potwierdza przypuszczenie o kształtowaniu się religijności powierzchownej, poprzestającej na zewnętrznych przejawach religijności. Daje się zaobserwować stały spadek odsetka osób praktykujących (systematycznie i niesystematycznie), przy równoczesnym wzroście odsetka praktykujących rzadko” (Zaręba 2008: 215).

W tej perspektywie analiza częstotliwości uczestnictwa w nabożeństwach przez prawosławnych dokonana przez I. Borowik wskazuje na mniejszy udział prawosławnych w praktykach religijnych. Wśród prawosławnych 5,6% praktykuje częściej niż raz w tygodniu, 37,6% uczestniczy w nabożeństwach raz w tygodniu, 32% deklaruje swoją obecność raz w miesiącu, a 24,8% kilka razy do roku (Borowik, Doktor 2001: 171).

Natomiast badania przeprowadzone na Lubelszczyźnie w 2009 roku wśród młodzieży prawosławnej ze szkół średnich i studentów są odmienne. Z danych wynika, że około 75% młodzieży prawosławnej praktykuje regularnie, a 16,0% nieregularnie. Nikt z badanych nie określił się jako osoba niepraktykująca (Gościak, Romanowicz 2010: 43).

Ukazane powyżej wskaźniki praktyk religijnych młodzieży prawosławnej na Lubelszczyźnie mogą wskazywać na silny związek młodzieży prawosławnej ze swoim Kościołem jako instytucją, która legitymizuje ich tożsamość. Mówiąc o instytucjonalizacji religii, mamy na myśli pewien przekaz doświadczenia religijnego, religijnych postaw, treści, które dokonują się pod wpływem działania pewnych instytucji, np. Kościoła rodziny, szkoły.

Tak rozumiana instytucjonalizacja wyraża się w pewnych zachowaniach, rytuałach i realizuje się w czasie. Stąd możemy doświadczać powstawanie nowych ruchów religijnych, rozwoju denominacji, jak również pewnych zmian religii tradycyjnych. Takie pojęcie religijności w ujęciu teoretycznym jest adekwatne i słuszne, jednak w naukach społecznych, gdzie istotę stanowi badanie empiryczne trudno jest je zoperacjonalizować. Dlatego najczęściej zawęża się ten termin i wówczas badamy raczej „propagowany przez Kościół model i związane z nim oczekiwania” (Piwowarski 1977: 24) niż istotę i szeroki kontekst religijności.

W kontekście środowiska wielowyznaniowego przy analizie praktyk religijnych prawosławnych nie powinno się stosować tych samych założeń, jak w przypadku katolików w Polsce. Ta uwaga ma wiele przesłanek, aby ją zaakceptować i uwzględnić podczas badań i weryfikacji zebranego materiału badawczego. Po pierwsze teologia i nauczanie Kościoła prawosławnego nie jest nastawione na precyzyjne określenie nakazów i zakazów i sposobu ich egzekwowania w postępowaniu wiernych. Ideologia chrześcijaństwa wschodniego silnie akcentuje przemianę człowieka, a w mniejszym stopniu jego uczynki. To przemiana człowieka wpływa na jego działalność oraz na postawy jednostek i zbiorowości, a nie poprzez uczynki budowanie relacji z sacrum. W tym kontekście praktyki religijne są wewnętrzną potrzebą jednostki wynikającą z pragnienia uczestniczenia w wydarzeniu, łączącym cały kosmos w Boskiej Liturgii. Drugim bardziej prozaicznym aspektem spełniania praktyk religijnych przez prawosławnych jest kulturowy zwyczaj i akceptacja niesystematyczności spełniania praktyk religijnych. Prawdopodobnie ugruntował się on w wyniku skomplikowanych wydarzeń historycznych, kiedy to świątynie prawosławne były pozamykane, czy nawet burzone, a udział w nabożeństwach wymagał od prawosławnych wielkiej odwagi. Kolejną przeszkodą jest bardzo rzadka sieć świątyń, a do niedawna również znikoma liczba kapłanów, którzy obsługiwali jednocześnie kilka świątyń. Stąd w kafeterii zaproponowano bardziej ogólne kategorie odpowiedzi: *praktykująca/y regularnie, praktykująca/y nieregularnie, praktykująca/y rzadko, jedynie w tradycyjne święta, zachowują jedynie praktyki zasadnicze ze względu na obyczaj i zewnętrzną presję, w ogóle nie praktykuje*.

Z wieloma podobnymi kwestiami w kontekście praktyk religijnych możemy się również spotkać wśród protestanckich maturzystów. Odmienności teologiczne oraz jeszcze rzadsza sieć świątyń sprawia, że protestanci spośród analizowanych wspólnot chrześcijańskich stosunkowo najrzadziej praktykują. Z ich deklaracji wynika, że co piąty regularnie, a co trzeci badany praktykuje nieregularnie. Analogiczne wskaźniki młodzieży katolickiej są następujące: regularnie praktykuje 38.9% i nieregularnie 27.9%,

zaś młodzieży prawosławnej odpowiednio -26,1% i 39,1%. Z ogólnych deklaracji maturzystów wynika, że w ogóle nie praktykują osoby nie związane z żadnym historycznym Kościołem – 44,4%, ci, którzy bardzo niejasno określili swoją przynależność konfesyjną – 50,0% oraz młodzież katolicka – 7,9%. Już z tej pobieżnej analizy wynika, że praktykowanie religijne zależy nie tylko od przynależności konfesyjnej w tradycyjnym rozumieniu, czy związków ze wspólnotą parafialną. Faktem jest, że im wyższa deklaracja wiary tym praktyki przez młodzież są częściej spełniane, jednak do odsetka (8%) ogółu badanych deklarujących nie praktykowanie, należy zaliczyć osoby nie tylko niewierzące – 68,8%, lecz także młodzież wierzącą - 2,3%, niezdecydowaną - 2,6% i obojętną religijnie - 25%.

Poniższe zestawienia mówią nam o specyficznie pojmowanej przez młodzież wierze oraz stosunku do praktyk religijnych, które nie zaspokajają potrzeb kultowych badanej młodzieży. Świadczą o tym różne wypowiedzi młodzieży: *jestem wierzący lecz moja wiara to moja sprawa, nie lubię powtarzać tych samych czynności w każdą niedzielę, nie widzę w tym sensu, nie chodzę do Kościoła ze względu na słabe kazania i ciągłą politykę, która tam jest, rzadko uczęszczam na nabożeństwa ponieważ tam jest zawsze to samo, wolę się sama pomodlić*. Natomiast część młodzieży wskazuje na inne motywy, które stymulują ich praktykowanie: *nie wyobrażam sobie niedzieli bez pójścia na nabożeństwo, to bardzo ważne w moim życiu ponieważ mam czas na rozmyślanie, jest to już tradycja, że niedziela kojarzy mi się z pójściem do Kościołem*.

Na ważny aspekt praktyk religijnych zwraca uwagę J. Mariański, który twierdzi, że „nie zawsze uczestnictwo w praktykach religijnych oznacza wzrost życia religijnego, w sensie pogłębienia wiary i moralności. Jednak nawet wtedy, gdy człowiek nie ogarnia we właściwy i pogłębiony sposób znaczenia praktyk religijnych, to już samo uczestnictwo w rytuałach, nawet bierne, ma swoją moc ukierunkowującą ku sprawom wykraczającym poza zwykłą codzienność. Udział w praktykach religijnych prowokuje nie tylko pojedyncze emocje, ale utrwała również określoną postawę wobec sacrum. Jest z pewnością ważnym kryterium zaangażowania kościelnego. Masowe zaangażowania kultowe wyzwalały ogromne siły społeczno-duchowe, nie zawsze jednak prowadzą do realizacji deklarowanych wartości „uroczystych” w życiu codziennym” (Mariański 2014: 99)

Tabela 11. Młodzież maturalna wobec praktyk religijnych (w %)

Zmienna niezależna	Postawy wobec praktyk religijnych					
	Praktykuję regularnie	Praktykuję nieregularnie	Praktykuję rzadko	Praktykuję ze względu na obyczaj	W ogóle nie praktykuję	Razem
Ogółem	35,7	30,1	18,5	7,7	8,0	100
Płeć						
kobiety	40,2	28,9	18,4	6,0	6,5	100,0
mężczyźni	28,3	33,0	18,5	9,7	10,5	100,0
Stosunek do wiary						
Głęboko wierzący	65,2	30,4	4,3	0,0	0,0	100,0
Wierzący	50,0	31,6	11,5	4,6	2,3	100,0
Niezdeterminowany	14,5	40,8	31,6	10,5	2,6	100,0
Obojętny	5,6	11,1	41,7	16,7	25,0	100,0
Niewierzący	6,2	6,2	0,0	18,8	68,8	100,0
Miejsce zamieszkania						
miasto powyżej 100 tys.	62,5	0	25,0	12,5	0	100,0
miasto 20-100 tys.	29,7	31,2	15,6	6,3	17,2	100,0
miasto do 20 tys.	34,0	30,9	16,5	10,3	8,3	100,0
wieś	38,0	30,4	20,9	6,3	4,4	100,0
Przynależność konfesyjna						
Kościół rzymskokatolicki	38,9	27,9	17,4	7,9	7,9	100,0
Kościół prawosławny	26,1	39,1	28,3	6,5	0,0	100,0
Kościół protestancki	22,2	33,3	22,2	22,2	0,0	100,0
Nie należy do żadnego kościoła	22,2	33,3	0,0	0,0	44,4	100,0
Odpowiem inaczej	25,0	25,0	0,0	0,0	50,0	100,0

Źródło: badania własne

Wyniki praktyk religijnych młodzieży w środowisku wielowyznaniowym w swoim ogólnym charakterze zasadniczo nie różnią się od danych uzyskanych przez innych badaczy w środowiskach bardziej jednolitych wyznaniowo (Zaręba 2008, Mariański 2014, Baniak 2015).

Młodzież Południowego Podlasia w ostatniej dekadzie generalnie nie zmieniła swojego stosunku wobec regularności praktyk religijnych. W tym wymiarze nastąpił nieznaczny wzrost o 1,1%. Natomiast spadł wskaźnik nieregularnego praktykowania z 46,2% na 30,1% i wzrósł odsetek rzad-

ko praktykujących z 7,5% na 18,5% i w ogóle nie praktykujących do 8,0%. Z powyższego zestawienia należy domniemywać, iż zmniejszyła się intensywność praktyk, jednak ogólna struktura praktykujących pozostała bez zmian. Chociaż nie wykazano zależności statystycznej to badania wykazały, że kobiety uczestniczą w nabożeństwach częściej niż mężczyźni, a największą intensywnością charakteryzują się maturzyści mieszkający w dużych miastach.

Analiza praktyk religijnych po raz kolejny pokazała, że w większości młodzież uczestniczy w obrzędach religijnych, chociaż systematycznie wzrasta odsetek młodzieży, która otwarcie deklaruje swoją obojętność lub wręcz niechęć wobec praktyk. Motywacje takich postaw są bardzo różnorodne, jednak z wypowiedzi samych zainteresowanych wynika, że instytucjonalnie uformowany kult nie spełnia oczekiwań młodzieży. Można zaobserwować postawy sprzeciwiające się wobec obowiązkowości praktyk na rzecz postaw zindywidualizowanych, zmiennych o tendencjach selektywnych. Również w rytualnym wymiarze praktyk religijnych część młodzieży oczekuje zmian, które mają wpłynąć na rozwój swojej religijności. Oczekiwane zmiany sugerują, że praktyki religijne przez część młodzieży są odbierane jako narzucony obowiązek, który wystarcza aby określić siebie za osobę religijną. Myślę, że brakuje głębszej refleksji teologicznej inspirowanej przez katechetów czy środowisko rodzinne dotyczącej istoty spełniania poszczególnych kultów, a samo uczestnictwo w nich ma charakter bardzo powierzchowny. Jeden z rozmówców tak charakteryzował swój udział w katechezie: *ksiądz na religii wymagał od nas trzech rzeczy, które zawierały się w trzech słowach – jestem, byłem, mam, to znaczy jestem na lekcji religii, byłem w niedzielę w Kościele oraz mam zeszyt. Jeżeli ktoś spełniał te obowiązki to już miał ocenę celującą*. Natomiast postawy rodziców wobec udziału dzieci w nabożeństwach można zobrazować taką wypowiedzią respondentki: *moja mama ciągle kazała mi chodzić do kościoła, a jak zapytałam czemu mam tam iść to nie potrafiła mi wyjaśnić tylko powtarzała co ludzie powiedzą, bo tak trzeba*.

Ważne uwagi w kwestii poziomu uczestnictwa młodzieży w praktyka religijnych formułuje Józef Baniak, który zauważa, że „wiele osób zupełnie nie zna niektórych rytuałów i obrzędów religijnych, wyraża zdziwienie, że takie praktyki w ogóle mają miejsce w Kościele. Jeszcze inni twierdzą, że praktyki „nie pasują” do ducha obecnych czasów, do warunków życia dzisiejszych ludzi, a Kościół powinien, ich zdaniem, z nich zrezygnować” (Baniak 2015: 264).

Dotychczas analizowane praktyki religijne wiązały się głównie z uczestnictwem respondentów w obrzędach czy rytuałach sprawowanych przez Kościoły jako instytucje wspólnotowe, stąd były w większym lub mniej-

szym zakresie poddawane ocenie społecznej. Do praktyk religijnych zlicza się również czynności religijne spełniane indywidualnie przez jednostki. Ich indywidualność wynika stąd, że odbywają się poza nabożeństwami proponowanymi przez Kościół. Odbywają się poza murami świątyni, a tradycja mówi, że są to najczęściej modlitwy rozpoczynające i kończące kolejny dzień, jak również modlitwy okolicznościowe. W literaturze socjologicznej bardzo często mówi się o praktykach obowiązkowych, których członkowie danego Kościoła winni spełniać. W dużym stopniu są one wynikiem socjalizacji pierwotnej i oddziaływania środowiska rodzinnego. Praktyki indywidualne mają swoją specyfikę i odmienny charakter, a w Kościele katolickim zwane nadobowiązkowymi do których najczęściej zalicza się modlitwę osobistą. Modlitwa indywidualna, rozumiana jako relacja z Bogiem występuje we wszystkich nurtach chrześcijańskich oraz większości religii niechrześcijańskich. Według Janusza Mariańskiego „chodzi tu o kontakt słowny, jaki mentalny (komunikacja werbalna i niewerbalna). Ma ona zarówno charakter prośby, dziękczynienia i chwały, jak też skargi a nawet protestu. Z sondaży opinii publicznej i badań socjologicznych wynika, że regularną modlitwę codzienną praktykuje około trzecia część Polaków, mniej więcej tyle samo – nieregularnie i tyle samo regularnie i tyle samo zerwało już z tą ważną praktyką dewocyjną” (Mariański 2014: 135).

Modlitwa jest specyficzną relacją osoby wierzącej z Bogiem, a z punktu widzenia socjologicznego jest określana, jako ważny element religijności jednostek i zbiorowości. Opierając się na badania opinii publicznej J. Baniak stwierdza, „że dzisiejsi katolicy i chrześcijanie zagubili instynkt modlitwy, modlą się coraz rzadziej i mniej, coraz częściej ujawniają brak potrzeby modlenia się do Boga, pokazując w ten sposób osłabienie lub zanik własnej wiary religijnej. Zjawisko to ma wiele przyczyn u swego podłoża, niemniej sekularyzacja życia codziennego i dynamika postaw konsumenckich są wskazywane jako główne powody kurczenia się sfery religijnej ludzi” (Baniak 2008: 222).

Badania dotyczące częstotliwości modlitwy indywidualnej prowadzone w latach 1991-2012 przez ISKK SAC, mówią o spadku częstotliwości codziennej modlitwy. W 1991 roku deklaracje codziennej modlitwy indywidualnej złożyło 62% Polaków, zaś w 2012 roku 53,2%. Ponadto wzrósł odsetek osób w ogóle nie modlących się z 2,1% w 1991 roku, do 6,6% w 2012 roku.

Według sondażu Europejskich Systemów Wartości 34,2% dorosłych Polaków deklaroowało, że modli się do Boga codziennie, 17,9% - częściej niż raz w tygodniu, 11,4% - raz w tygodniu, 9,8% przynajmniej raz w miesiącu, 8,0% kilka razy w roku, 3,7% - jeszcze rzadziej, 5,2% nigdy. Natomiast

79,7% badanych poinformowało, że zdarzają się im chwile modlitwy, medytacji, kontemplacji czy czegoś podobnego (Jasińska-Kania 2012: 353-354).

Badania dotyczące tej problematyki w środowisku młodzieżowym mówią o potrzebie i sensie, jaki nadaje życiu młodego człowieka modlitwa indywidualna. Jednak w badaniach J. Baniaka „ponad 2/5 respondentów (40,9%) stwierdziło jednocześnie, że modlitwa indywidualna nie odgrywa żadnej roli w ich życiu osobistym, nie nadaje sensu temu życiu (...) badania wykazały jednocześnie, że ponad 1/2 respondentów (52,0%) odmawia modlitwę indywidualną, chociaż częstotliwość ta jest niestabilna i mocno zróżnicowana w każdej grupie środowiskowej. Codziennie modli się łącznie 33,9% badanych, w tym jedynie 17,5% rano i wieczorem, natomiast pozostali modlą się albo rano (7,6%), albo wieczorem (8,8%). Inni zaś modlą się tylko w niedzielę (9,6%) lub okazjonalnie, czyli bardzo rzadko (8,5%)” (Baniak 2015: 241-242).

Tabela 12. Rozkład odpowiedzi na pytanie: Jak często odmawiasz wskazane poniżej modlitwy (w %)

Wyszczególnienie	Kilka razy dziennie	Raz dziennie	Raz w tygodniu	Rzadko	Nigdy
Ojcze nasz...	7,3	38,8	25,4	14,9	13,6
Wierzę w Boga	2,1	23,1	34,0	20,3	20,5
Modłę się własnymi słowami	10,7	31,4	19,7	13,6	24,4
Ogółem	6,8	31,1	26,3	16,3	19,5

Źródło: badania własne

Przedstawione powyżej wyniki informują, że 37,9% maturzystów modli się przynajmniej raz dziennie. Na nieregularność modlitwy indywidualnej wskazuje 42,6% badanych, a praktycznie, co piąty badany maturzysta (19,5%) w ogóle się nie modli. Najbardziej popularną modlitwą wśród respondentów jest modlitwa Ojcze nas oraz modlitwy własnymi słowami. Dane szczegółowe wskazują na istnienie średniej zależności statystycznej w przypadku postaw respondentów wobec wiary, bowiem osoby deklarujące większą wiarę częściej się modlą ($p=0,00$ V- 0,32). Warto odnotować, że co czwarty głęboko wierzący modli się kilka razy dziennie, natomiast 47,2% przynajmniej raz dziennie.

Trzeba nadmienić, że kobiety częściej się modlą niż mężczyźni (χ^2 Pearsona-13,33910, $df=4$, $p=,00973$, V -0,2). Przynajmniej raz dziennie modli się 48,3% kobiet i 31,9% mężczyzn. Brak istotności statystycznej występuje w przypadku miejsca zamieszkania, w tym przypadku najaktywniejsza modlitewnie młodzież mieszka w dużych i średnich miastach.

Szczególnie interesująco przedstawia się zestawienie charakteryzujące częstotliwość modlitwy indywidualnej w kontekście przynależności do konkretnego Kościoła.

Tabela 13. Częstotliwość modlitwy indywidualnej a przynależność konfesyjna (w %)

Wyszczególnienie	Regularnie		Nieregularnie	Nigdy
	Kilka razy dziennie	Raz dziennie		
Kościół katolicki	6,8	32,9	42,1	18,2
Kościół prawosławny	8,9	27,4	47,5	16,2
Kościół protestancki	4,1	36,5	39,1	20,3

Źródło: badania własne

Powyższe zestawienie informuje, że regularnie modli się 39,7% młodzieży katolickiej, 36,3% młodzieży prawosławnej i 40,4% młodzieży protestanckiej, zaś nieregularnie odpowiednio - 42,1%, 47,5% i 39,1%. Największą intensywnością modlitwy indywidualnej charakteryzuje się młodzież prawosławna, której 8,9% modli się kilka razy dziennie, natomiast wśród młodzieży protestanckiej znajduje się największy odsetek (20,3%) respondentów całkowicie dystansujących się od modlitwy.

Dane statystyczne z 2013 roku, dotyczące częstotliwości modlitwy młodzieży prawosławnej, wskazują na zbieżność z danymi dotyczącymi maturzystów. Należy nadmienić, że ogólnie kilka razy dziennie modliło się 7,6% badanej młodzieży, przynajmniej raz dziennie – 23,6, raz w tygodniu – 27,6%, rzadko – 21,5, nigdy nie modli się – 20,9%, a w przypadku – 0,8% brak danych. Zaprezentowane wskaźniki modlitwy świadczą, że młodzież prawosławna rzadziej modli się od swoich rodziców czy dziadków. Trend mówiący o spadku częstotliwości modlitw, który był sygnalizowany również w środowisku katolickim. W wyniku przeprowadzenia analiz dotyczących poszczególnych modlitw należy stwierdzić, że ta tendencja zostaje zachowana w przypadku każdej z modlitw. W przytaczanych badaniach potwierdza się teza mówiąca o częstszym spełnianiu modlitw przez kobiety niż mężczyzn. Generalnie 4-5% więcej kobiet niż mężczyzn modli się kilka razy dziennie, natomiast ok. 6% więcej mężczyzn deklaruje zupełny brak modlitwy.

Trzeba również zauważyć, że w przypadku miejsca zamieszkania i sytuacji materialnej badanych nie występują zasadnicze różnicowania w częstotliwości modlitw. Można przyjąć, że te zmienne nie warunkują zmiany postaw badanych, aby je szczegółowo opisywać.

Wielokrotnie wskazywana przez socjologów zależność pomiędzy stosunkiem do wiary respondentów, a częstotliwością modlitwy również w przypadku młodzieży prawosławnej ma swoje uzasadnienie. Tendencja w tym przypadku jest dość oczywista i bardzo wyraźna, a mówi ona o tym, że im osoba badana jest bardziej wierząca to tym częściej się modli. Zobrazuję to na przykładzie modlitwy „Ojcze nasz”. Uwzględniając łączne deklaracje młodzieży, która tę modlitwę odmawia raz dziennie lub kilka razy dziennie, wskaźniki wyglądają następująco: głęboko wierzący – 84,7%, wierzący – 55,3%, niezdecydowany – 36,9%, obojętny – 30,0%. Trzeba zaznaczyć, że słowami tej modlitwy nikt się nie modli z osób niewierzących (Romanowicz 2013: 77-78).

Podsumowując należy stwierdzić, że respondenci najczęściej modlą się słowami modlitwy Ojcze nasz i własnymi słowami, Odsetek unikających modlitw jest, co prawda znacznie mniejszy, jednak co piąty respondent stwierdził, że w ogóle się nie modli. Postawy młodzieży wobec praktyk religijnych wykazują pewną niespójność, polegającą na tym, że uprzednio deklarowany wzrost ich religijności i stosunkowo wysoki odsetek deklarujących wiarę nie przekłada się na analogiczny poziom praktykowania, a w szczególności na modlitwę indywidualną. Czy jest to stała tendencja i czy może się ona w najbliższych latach utrzymać, to trudno w tej chwili wyrokować. Nie ulega jednak wątpliwości, że młodzież Południowego Podlasia wykazuje na związek z Kościołem instytucjonalnym poprzez swoje uformowanie, jednak z drugiej strony nie do końca jest mu w pełni oddana w kwestii spełniania proponowanych przez Kościół praktyk religijnych. Kościół instytucjonalny może być rozumiany jako wartość instrumentalna, jako zewnętrzny wymiar religii i pomimo, że wskaźniki młodzieży w kwestii częstotliwości i podejmowania modlitwy są w dalszym ciągu wysokie, to jednak daje się zauważyć pewną zmianę pokoleniową, która sugeruje zmniejszenie się potrzeby modlitwy.

Podstawowa religijność maturzystów z Południowego Podlasia określana mianem globalnych wskaźników ma swoją specyfikę, która częściowo różni się od religijności rówieśników z innych regionów naszego kraju. W swym ogólnym wymiarze wskaźniki deklaracji wiary, praktyk religijnych, motywacji i zmiany religijności są stosunkowo wyższe niż porównywalne wskaźniki młodzieży uzyskane w badaniach ogólnopolskich. Powyższe odniesienia mówią o wyższej religijności badanej młodzieży. Należy sądzić, że na taki obraz zachowań religijnych może mieć wpływ środowisko wielowyznaniowe, w którym badana młodzież kształtowała swoje postawy wobec religii. Sądzę, że funkcjonowanie w perspektywie stosunkowo niewielkiej ilości wyznań nie wpływa na ogólny podaż religii, lecz ma duże znaczenie w procesie samoidentyfikacji młodzieży. Jest to szczególnie

ważne w okresie wkraczania w dorosłe życie, gdzie czynnik religijny w najbardziej wyraźny sposób wyznacza odrębności samego siebie. Adekwatność tej tezy można potwierdzić analizując religijność młodzieży w kontekście zmiennych niezależnych. Takie zmienne jak płeć, stosunek do wiary i miejsce zamieszkania wykazują daleko zbieżne tendencje w zestawieniu z badaniami ogólnopolskimi. Potwierdziło się, że wyższą podstawową religijnością charakteryzują się kobiety, młodzież deklarująca głęboką wiarę oraz mieszkająca w większych ośrodkach miejskich niż na wsiach. Natomiast analizując religijność młodzieży w perspektywie konfesyjnej okazało się że poszczególne wskaźniki młodzieży prawosławnej są wyższe od pozostałych. Trzeba jednak zauważyć, że w tym przypadku różnice te nie są na tyle istotne, aby mówić o zdecydowanie odmiennym charakterze religijności młodzieży deklarującej konkretną przynależność konfesyjną. Zdecydowana różnica jest zauważalna w kontekście młodzieży, która deklaruje brak przywiązania konfesyjnego lub wykazuje luźny związek z Kościołem. Wspomniana młodzież znacznie rzadziej praktykuje, częściej charakteryzuje się obojętnością i niezdecydowaniem religijnym, a istotę swojego życia religijnego opiera przede wszystkim na indywidualnej relacji z Bogiem.

3. Wiedza i wierzenia religijne badanej młodzieży

Wiedza i wierzenia religijne należą do często opisywanych wymiarów religijności. W polskiej tradycji badawczej wiedza i wierzenia są nazywane parametrem intelektualnym i wierzeniowym. Ich zakres problemowy dotyczy oprócz wiedzy religijnej także wartości wierzeń i symboli religijnych, które W. Piwowarski określił jako „opinie, poglądy i przekonania religijne” (Piwowarski 1997: 8).

Według J. Mariańskiego „wiara religijna i wierzenia religijne odnoszą się do nieco odmiennych kwestii. Wiara odnosi się do obiektywnych treści jakiejś religii (dogmaty, twierdzenia, idee, mity itp.), a wierzenia religijne stanowią swoiste odzwierciedlenie wiary w świadomości członków jakiejś religii, Kościoła lub ugrupowania religijnego (wymiar subiektywny)” (Mariański 2014: 35).

Subiektywny charakter wierzeń religijnych powoduje, że ich treści mogą podlegać zmianom. Francuska socjolożka D. Hervieu-Leger twierdzi, że „nowoczesność zburzyła tradycyjne systemy wierzeń, 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)” (Hervieu-Leger 1999: 109). Stąd wiedza religijna i wierzenia odnoszą się do innych zagadnień. Wiedza dotyczy znajomości pewnych obiektywnych prawd wiary danej religii, natomiast wierzenia religijne dotyczą sfery subiektywnej, która może odnosić się do treści religijnych konkretnej religii określanych przez poszczególne Kościoły lub znacznie wykraczać poza ten zakres.

Przedmiotem analizy wiedzy religijnej respondentów będzie m.in. przedstawienie źródeł wiedzy religijnej uwzględniającej znajomość osób Trójcy św., imion ewangelistów czy liczby sakramentów. Natomiast przy opisie wierzeń religijnych zostaną poddane analizie prawdy dotyczące zmartwychwstania, nieba, piekła, grzechu pierworodnego. Należy zdawać sobie sprawę z ograniczonej ilości zaproponowanych wskaźników, jednak z uwagi na zakres określający problem badawczy ich analiza pozwoli na dość szerokie przedstawienie podstawowych uwarunkowań wobec podstaw badanej młodzieży.

3.1. Młodzież wobec wybranych wskaźników wiedzy religijnej

Większość socjologów religii skłania się ku twierdzeniu, że głęboka wiedza religijna nie musi automatycznie wywoływać u człowieka głębokiej wiary, czy intensywności praktyk. Zazwyczaj temu wymiarowi nadaje się charakter opisowy, a nie wartościujący „wiąże się z oczekiwaniem, że osoby religijne wykażą się przynajmniej pewnym minimum wiedzy o podstawowych dogmatach swojej wiary, jej obrzędach, świętych księgach i tradycjach. Wiedza i wierzenia jako wymiar religijności są ze sobą są ze sobą jest koniecznym warunkiem wstępnym ich zaakceptowania minimum wiedzy o podstawowych dogmatach swojej wiary, jej obrz powiązane, ponieważ wiedza o wierzeniach jest koniecznym warunkiem wstępnym ich zaakceptowania. Jednakże ani przekonania religijne nie muszą wynikać z wiedzy, ani też wiedza nie musi wiązać się z przekonaniami. Co więcej, człowiek może posiadać jakieś przekonania religijne bez ich faktycznego rozumienia; innymi słowy – wiara może istnieć, opierając się tylko na niewielkiej wiedzy” (Stark, Glock 1998: 184-185).

Zbliżony pogląd wyraża J. Mariański, który twierdzi, że „mimo, iż wiedza religijna jest integralnym elementem religijności, gdyż stanowi wstępny warunek identyfikacji z Kościołem i głoszonym przezeń systemem prawd, to jednak obszerna oraz pogłębiona ich znajomość nie jest niezbędnym warunkiem wiary religijnej. Niski poziom uświadomienia religijnego może współistnieć z innymi wymiarami intensywnie przeżywanej religijności (np. doświadczenie religijne), a nawet w ocenie niektórych socjologów nie ma związku z pozostałymi parametrami religijności. Określony poziom wiedzy religijnej jest często konsekwencją „zamkniętego” lub „otwartego” nastawienia na rozwój poznawczego wymiaru osobistej kultury religijnej, nie zaś samej wiary. Znajomość zasad wiary nie jest tożsama z umiejętnością ich artykulacji, a od teoretycznego wymiaru wiedzy religijnej ważniejsza jest znajomość prawd mających bezpośrednie odniesienie życiowe i postrzeganych jako subiektywnie istotne dla jednostki” (Mariański 2004: 251).

Specyficzność wiedzy religijnej i wierzeń według E. Ciupaka wynika z tego, że „religia jest do końca niepoznawalna, a to, co jest w niej niepoznawalne, zdaje się najbardziej kontrowersyjne, a zarazem intrygujące. Religia jest nie tylko fenomenem obiektywnej kultury, zewnętrznym wobec człowieka, jest także (a może przede wszystkim) wiarą i w sensie subiektywnym przeżyciem tej wiary. Przeżycie zaś religijne – jak żadne z ludzkich przeżyć – wzbudza emocje, niemal namiętności, które ujawniają się w zachowaniach zarówno jednostek, jak i zbiorowości. Podejmując refleksję nad religią, doznajemy uczucia szczególnego onieśmielania; jesteśmy świadomi, że dotykamy niezmiernie bogatej dziedziny kultury, skomplikowanej;

takiej, która dla racjonalnej refleksji jest terenem trudnym, a zarazem delikatnym, najbardziej kontrowersyjnym przedmiotem wśród nauk zajmujących się kulturą. Doniosłym problemem, a najbardziej kontrowersyjnym, jest interpretacja zjawisk religijnych, a w szczególności religijności, prezentowana w antropologii, psychologii czy socjologii” (Ciupak 2003: 7).

Deklaracje religijne badanej młodzieży są konsekwencją oddziaływania wielu elementów i splotu różnych okoliczności występujących w środowisku społecznym. Proces socjalizacji religijnej to stałe kształtowanie się postaw religijnych opartych na źródłach wiedzy. Dlatego sensownym staje się zadanie pytania o źródła wiedzy na temat swojej religii.

Z badań zrealizowanych wśród młodzieży prawosławnej na Lubelszczyźnie wynikało, że 52,2% badanych wiedzę o swojej religii czerpało od duchownych, 43,2% od rodziców, 14,9% w sposób indywidualny poszukiwało opierając się na lekturze, a dla pozostałych 5,9% źródłem wiedzy są środki masowego przekazu. Takie określenie źródeł wiary pozwoliło stwierdzić, że młodzież prawosławna dużym zaufaniem darzy duchowieństwo i rodziców, a znacznie w mniejszym stopniu inne źródła wiary. Wartym podkreślenia jest to, że badana młodzież jest w okresie tzw. buntu i intensywnie poszukiwanej samoidentyfikacji, lecz mimo to w sposób zdecydowany swoją wiedzę religijną opiera na rodzicach i duchownych. Jest to w pewien sposób związane z sytuacją mniejszości religijnych, które nie posiadają tak rozbudowanego potencjału środków i metod docierania do młodzieży, jak Kościoły większościowe i z tego powodu poszukują autorytetów we własnym środowisku (Gościk, Romanowicz 2010: 48).

Badania Janusza Mariańskiego wyłoniły następujące czynniki wpływające na świadomość religijną młodzieży: rodzina (63,9%), katecheza (52,8%), księży (48,8%), telewizja (28,4%), prasa (17,4%), radio (16,4%), nauczyciele (15,7%) i rówieśnicy (15,3%) (Mariański 2008: 214-215).

Natomiast wyniki badań przeprowadzonych przez Józefa Baniaka potwierdzają ogólne tendencje dotyczące źródeł wiedzy i informują, że na wiedzę i kulturę religijną młodzieży licealnej i studentów bardzo duży wpływ miały następujące czynniki: rodzice – 32,7%, katecheci – 23,8%, księży – 18,4%, Internet – 10,6%, telewizja – 8,2%, prasa – 6,4%, nauczyciele – 5,6%, rówieśnicy – 4,7% i radio – 4,0% (Baniak 2015: 107).

Analizowane badania jednoznacznie potwierdzają, że młodzież z Południowego Podlasia opiera wiedzę o swojej religii głównie na przekazie rodziców – 31%, z lekcji religii – 22,9%, od duchownych – 13,9%, z samodzielnej lektury – 7,1%, a także ze środków masowego przekazu – 3,1%. Natomiast 12,3% podało wymienione powyżej źródła w różnej, łącznej konfiguracji np. jako wiedzę opartą na postawie przekazu rodziców i księży – 4,3%, rodziców, lekcji religii i księży – 3,9%, lekcji religii i samodzielnej

lektury - 2,1% i innych. Trzeba nadmienić, iż 1% w ogóle nie ustosunkowało się do tego pytania, a 2,7% wskazało na inne źródła m.in. od babci, z życia, z natury, ze świata, nie biorę znikąd, otrzymuję pod przymusem na lekcjach religii.

Maturzyści deklarujący głęboką wiarę swoją wiedzę czerpią przede wszystkim od rodziców – 57,9%, duchownych – 21,1%, i lekcji religii – 10,5%, wierzący – od rodziców – 33,8%, z lekcji religii – 19,1%, i 17,2% od duchownych. Natomiast, co trzeci respondent niezdecydowany i obojętny religijnie czerpie wiedzę religijną z lekcji religii, a co drugi od rodziców. Natomiast największy odsetek niewierzących – 35,7% dystansuje się od instytucjonalnie uformowanych źródeł i wiedzę religijną opiera na własnych refleksjach czy indywidualnych przemyśleniach. Należy wskazać istnienie statystycznie istotnego związku pomiędzy stosunkiem do wiary, a źródłem wiedzy o religii na poziomie średniej zależności (V Craméra - 0,4753648, $p=0,00$).

Badania ujawniły, że kobiety swoją wiedzę częściej pobierają od rodziców (34,1%), z lekcji religii (20,3%) oraz od księży (15,9%), zaś odpowiednie wskaźniki mężczyzn są następujące: 28,1%, 26,3% i 9,7%. Trzeba dodać, iż mężczyźni częściej opierają swoją wiedzę na samodzielnej lekturze – 11,4% niż kobiety – 4,4%.

Analizy źródeł wiedzy religijnej w aspekcie przynależności konfesyjnej wykazują konkretne zależności. Rodzice są najistotniejszym źródłem wiedzy dla ponad połowy respondentów nie związanych z żadnym Kościołem oraz dla 44,4% protestantów. Natomiast na to źródło wiedzy wskazuje ok. 30% katolików i prawosławnych. Lekcje religii są podstawowym miejscem zdobywania wiedzy religijnej dla 40% protestantów i 35% prawosławnych. Generalnie w tym aspekcie istnieje duża zbieżność wskazań na te same źródła ze strony maturzystów prawosławnych i katolickich. Natomiast ponad połowa respondentów nie związanych z jakimkolwiek Kościołem charakteryzuje się ogromną swobodą i dowolnością w interpretowaniu źródeł wiedzy o swojej religii.

Młodzież mieszkająca w dużych i średnich miastach w ok 50% wskazuje na rodziców, jako podstawowym źródle wiedzy o swojej religii. Takie samo zdanie podziela 31,9% respondentów ze wsi i 21,9% mieszkających w małych miastach. Respondenci mieszkający w małych miejscowościach częściej wskazują na lekcje religii jako miejsce zdobywania wiedzy.

Dogmat o Trójcy Świętej, a właściwie znajomość nazw osób jest jednym z kilku elementów ukazujących w bardzo ograniczonym wymiarze poziom wiedzy religijnej respondentów. Jednak jest on na tyle uniwersalną prawdą wiary, gdyż osoby związane z chrześcijaństwem powinni go uznawać.

Dlatego w badaniach społecznych wykorzystywany jest, jako jeden z podstawowych wskaźników wiedzy religijnej.

Badania socjologiczne zrealizowane przez J. Baniaka wśród gimnazjalistów wykazały zróżnicowanie wiedzy o poszczególnych osobach Trójcy Świętej. Poprawnie cały skład osobowy Trójcy Świętej potrafiło wskazać 82,2% badanych, natomiast 12,9% nie umiało poprawnie wykonać tego zadania, pozostali (4,9%) zaś pominęli odpowiedź na to pytanie. Płeć tylko nieznacznie różnicuje wiedzę respondentów dotyczącą znajomości wszystkich osób Trójcy Świętej, w efekcie czego dziewczęta są lepiej zorientowane w tej kwestii (84,6%) niż chłopcy (77,4%), natomiast chłopcy liczniej (16,4%) niż dziewczęta (11,2%) wykazali się brakiem tej wiedzy (Baniak 2008: 118).

W badaniach podjętych przez Ośrodek Sondaży Społecznych Opinia w 2002 roku w Polsce Boga Ojca wymieniło 83,3% respondentów, Syna Bożego – 83,9%, a Ducha św. – 83,7%.

Natomiast w całej zbiorowości „młodzieży szkół ponadgimnazjalnych 87,3% badanych potrafiło poprawnie wymienić osoby Trójcy św., 5,6% wymieniło tylko jedną lub dwie osoby lub żadnej oraz 7,1% nie udzieliło w ogóle odpowiedzi” (Mariański 2008: 219).

Młodzież prawosławna wykazywała daleko idącą zbieżność z młodzieżą katolicką w kwestii znajomości osób wchodzących w skład Trójcy Świętej, bowiem pełnej odpowiedzi udzieliło 83,2% badanej młodzieży, dwie osoby Trójcy Świętej potrafiło wymienić 2,3% badanych, jedną 0,5%, a pozostałe 14,1% uchyliło się od odpowiedzi.

Szczegółowe analizy wykazały pewne zróżnicowanie, chociaż nie wszystkie zmienne wskazują na związki istotnie statystyczne. W przypadku stosunku do wiary respondentów pełną znajomością Trójcy Św. wykazali się osoby niezdecydowane – 86,9%, wierzące – 84,9%, głęboko wierzące – 79,5%, obojętne – 65,0% i 42,9% niewierzących ($V=0,134$, $p=0,090$). Kobiety w tej kwestii wykazują się większą wiedzą od mężczyzn, 89,2% z nich wymieniło wszystkie osoby Trójcy Świętej przy 76,6% poprawnych odpowiedzi ze strony mężczyzn ($V=0,142$, $p=0,021$). Z kolei o 8,8% więcej mężczyzn od kobiet nie udzieliło jakiegokolwiek odpowiedzi. Pomimo braku istotności statystycznej prawidłową odpowiedź udzieliło 91,7% młodzieży z Siemiatycz, 84,7% z Bielska Podlaskiego, 79,0% z Białegostoku i 71,8% z Hajnówki (Zob. Romanowicz 2013: 84-85).

Badania w środowisku maturzystów z Południowego Podlasia pokazały, że tylko 75,4% z nich potrafiło poprawnie wymienić wszystkie osoby Trójcy św. Pierwszą osobę Trójcy poprawnie wymieniło 76,3%, drugą 75,9%, a trzecią 74,2%. Trzeba zaznaczyć, że pozostała młodzież bardzo różnorodnie określała poszczególne osoby Trójcy św. Do powyższych określeń

posłużono się m.in. następującymi terminami: Duch, Bóg, Baltazar, Mieszko, Ojczyzna, Święty itp. Takie określenia mogą z jednej strony świadczyć o braku podstawowej wiedzy o fundamentalnym dogmacie chrześcijańskim, a z drugiej strony o ignorancji i braku refleksji wobec prawd religijnych. Można odnieść wrażenie, że dla tej kategorii badanej młodzieży ramy dogmatyczne określane przez poszczególne Kościoły w niewielkim stopniu określają zakres ich wierzeń czy religijnych odniesień. Bardzo dziwi fakt, że do tej grupy maturzystów należą również osoby, które deklarują wiarę i silny związek z Kościołem. Generalnie pełną znajomością poszczególnych osób Trójcy św. charakteryzuje się 96,1% osób głęboko wierzących i 87,3% wierzących, a ponadto 89,4% kobiet, 81,8% młodzieży prawosławnej i 80,2% młodzieży katolickiej. Natomiast najmniejszą znajomością osób Trójcy św. wyróżniają się osoby nie należące do żadnego Kościoła, z których 42,4% poprawnie wymieniło wszystkie osoby oraz mężczyźni, których analogiczny odsetek wynosi 63,2%. Miejsce zamieszkania w kontekście wiedzy o analizowanym dogmacie w sposób istotny nie różnicuje badanych.

Kolejnym wskaźnikiem określającym wiedzę maturzystów będzie znajomość sakramentów świętych i ewangelistów. Trzeba nadmienić, że w tych aspektach Kościół prawosławny ma bardzo zbieżne stanowisko z Kościołem katolickim i w związku z tym słusznym będzie w niniejszym opracowaniu zaprezentowanie niektórych danych uzyskanych w środowisku katolickim i prawosławnym. Takie zestawienia będą korzystne z uwagi na porównywalność wyników oraz mogą okazać się pomocne w interpretacji wyników. Natomiast niektóre aspekty wierzeń w przypadku młodzieży protestanckiej mają odmienną interpretację w związku z tym nie będą uwzględniał w porównaniach.

Prezentując niektóre wyniki badań ze środowiska katolickiego należy odnotować, że wszystkie sakramenty wymieniło około połowy badanych mieszkających na wsi w archidiecezji lubelskiej, a w samym Lublinie wskaźniki przedstawiały się następująco: chrzest – 80,1%, bierzmowanie – 77,9%, Eucharystia – 63,2%, spowiedź – 44,1%, namaszczenie chorych – 48,3%, kapłaństwo – 55,8%, małżeństwo – 72,1% (Zaręba 2003: 751).

W całej zbiorowości katolickiej młodzieży ponadgimnazjalnej z czterech miast w Polsce 37,1% badanych potrafiło poprawnie wymienić 7 sakramentów św., 35,7% - wymieniło tylko niektóre sakramenty i 25,6% - w ogóle nie potrafiło wymienić jakiegokolwiek z sakramentów (1,6% - brak odpowiedzi) (Mariański 2008: 224).

W badaniach zrealizowanych przez Józefa Baniaka całkowitą znajomością liczby sakramentów wykazało się 60,1% badanej młodzieży, częściową - 20,5%, nie znało - 13,8%, brak odpowiedzi - 5,6%. Natomiast najlepszą

znajomością liczby i nazw sakramentów wykazali się respondenci głęboko wierzący (90,4%) oraz tradycyjnie wierzący (80,7%), natomiast znajomość ta była już słabsza wśród osób obojętnych religijnie (33,5%) (Baniak 2015: 128-129).

Badania zrealizowane w 2011 roku wśród prawosławnych pokazały, że pełną wiedzę na temat liczby sakramentów posiadają osoby powyżej 60 roku życia i z wykształceniem zawodowym, a ogólny wskaźnik znajomości wyniósł 97,3%. Powyżej ogólnego zestawienia znajdują się wskaźniki kobiet - 98,5% i respondentów mieszkających w dużych miastach - 98,9%. Należy stwierdzić, że w przytaczanych badaniach respondenci nie mieli większych kłopotów ze znajomością liczby sakramentów, które uznaje Kościół prawosławny.

Natomiast wśród młodzieży prawosławnej prawidłowej odpowiedzi udzieliło 93,1% wszystkich badanych. Powyżej ogólnego wskaźnika prawidłowych odpowiedzi znajdowały się wskaźniki: kobiet (95,6%), uczniów liceów (94,4%), głęboko wierzących (96,7%) i młodzieży deklarującej przeciętny poziom zasobności materialnej (93,9%). Miejsce zamieszkania i miasto nie wykazało znaczącego zróżnicowania w odniesieniu do ogólnego zestawienia (Romanowicz 2013: 141).

Badając poziom wiedzy religijnej maturzystów, poproszono respondentów o wskazanie właściwej liczby sakramentów św. Zaproponowano młodzieży pięć odpowiedzi z których należało wybrać jedną, odpowiadającą liczbie sakramentów.

Tabela 14. Wiedza badanych o liczbie sakramentów św. (w %)

Liczba sakramentów	% odpowiedzi
5	7,2
7	55,0
9	25,1
12	9,6
4	3,1
Ogółem	100,0

Źródło: badania własne

Właściwą odpowiedź na temat liczby sakramentów podało łącznie 55% maturzystów, a co czwarty badany uznał, że jest ich 9. Powyżej ogólnego wskaźnika prawidłowych odpowiedzi znalazły się wskaźniki osób głęboko wierzących - 84,5%, młodzieży prawosławnej - 79,3% i kobiet - 76,4%. Podobnie jak w przypadku znajomości osób Trójcy św. najmniejszą znajomością charakteryzowali się maturzyści nie związani z żadnym z Kościo-

łów i osoby obojętne religijnie. W pierwszym przypadku wskaźnik prawidłowych odpowiedzi wyniósł 11,3%, a w drugim 14,9%. Zdecydowanie większą wiedzą pod pozostałych charakteryzuje się młodzież mieszkająca w dużych miastach, bowiem praktycznie $\frac{3}{4}$ maturzystów z tej kategorii badawczej podało prawidłową odpowiedź.

Z badań socjologicznych, dotyczących wiedzy religijnej młodzieży szkolnej, jak i innych grup respondentów, wynika, że wszystkie kategorie badanych katolików polskich dość słabo i powierzchownie orientują się zarówno co do samej liczby, jak i imion autorów Ewangelii (Baniak 2008: 131). W związku z tym, ten sam problem chciałem rozstrzygnąć w badaniach w środowisku Południowego Podlasia. Pytanie składało się z dwóch poleceń i brzmiało: spośród wymienionych liczb: 5,7,9,12,4 wskaż właściwą liczbę Ewangelistów, a następnie wymień ich imiona?

Tabela 15. Płeć a znajomość liczby Ewangelistów (w %)

Liczba Ewangelistów	Kobiety	Mężczyźni	Razem
3	4,9	11,2	8,0
4	86,3	71,1	79,3
5	5,4	13,1	8,9
Brak danych	3,4	4,6	3,8
Ogółem	100	100	100,0

Źródło: badania własne

Ogólne zestawienie informuje, że 79,3% badanej młodzieży dokładnie zna liczbę Ewangelistów. Pozostali (16,9%) podali błędną odpowiedź lub w ogóle nie ustosunkowali się do tego pytania – 3,8%. Tylko zmienna, którą jest płeć wykazuje związek istotny statystycznie na średnim poziomie zależności ($V=0,304$, $p=0,000$). W kontekście miejsca zamieszkania największym odsetkiem poprawnych odpowiedzi charakteryzuje się młodzież z dużych miast – 84,6%, a najmniejszym młodzież mieszkająca w małych miastach – 63,0%. Podobnie jest w przypadku młodzieży deklarującej głęboką wiarę i wiarę. Ich wskaźniki są największe i wynoszą odpowiednio 90,7% i 84,3%. Na zbliżonym poziomie charakteryzuje się znajomość liczby ewangelistów w przypadku młodzieży katolickiej, której 88,4% prawidłowo podało liczbę ewangelistów i prawosławnej, której analogiczny wskaźnik wynosi 87,9%.

We wcześniejszych badaniach w środowisku młodzieży prawosławnej ustalono, że ponad 90% młodzieży zna właściwą liczbę ewangelistów, a pozostali nie udzielili prawidłowej odpowiedzi. Ukonkretniając należy poinformować, że poprawnych wypowiedzi udzieliło 93,9% głęboko wierzących respondentów, 92,7% wierzących, 87,5% niezdecydowanych, 81,3% obo-

jętnych i 33,3% niewierzących (V-0,311, p=0,000) oraz 96,7% młodzieży będącej w bardzo dobrej sytuacji materialnej, 94,5% w dość dobrej, 86,5% w przeciętnej, 76,5% w raczej złej i 33,3% w zdecydowanie złej sytuacji materialnej (V-0,299, p=0,000) (Zob. Romanowicz 2013: 87).

Dopełniającym elementem wiedzy na temat Ewangelistów będzie uzyskanie odpowiedzi od respondentów na temat znajomości ich imion. Najnowsze badania J. Baniaka w środowisku młodzieży katolickiej wskazują, że całkowitą znajomością liczby ewangelii jak i ich redaktorów charakteryzuje się 30,7% badanej młodzieży, częściową znajomością 22,2%, w ogóle nie zna 39,8%, a 7,9% nie udzieliło odpowiedzi (Baniak 2015: 126-127).

Natomiast z badań wśród młodzieży prawosławnej wynika, że 66,0% badanej młodzieży zna imiona wszystkich Ewangelistów, 21,5% unika odpowiedzi, a pozostali tylko częściowo podają właściwe imiona. Największym wskaźnikiem poprawnych odpowiedzi charakteryzuje się młodzież z dużych miast – 83,6% (V-0,149, p=0,026), młodzież będąca w bardzo dobrej sytuacji materialnej – 80,6% i dość dobrej sytuacji materialnej – 69,9% (V-0,200, p=0,000), młodzież określająca się jako wierząca – 72,2% i głęboko wierząca – 66,7% (V-0,161, p=0,003) oraz kobiety – 72,4%, uczniowie liceów – 73,5% i respondenci z Białegostoku – 80,6%.

Tabela 16. Miejsce stałego zamieszkania a znajomość imion Ewangelistów (w %)

Liczba poprawnie wymienionych imion Ewangelistów	Miasto ponad 100 tys. mieszkańców	Miasto od 20 tys. do 100 tys. mieszkańców	Miasto do 20 tys. mieszkańców	Wieś	Razem
Jedno	6,2	8,8	10,3	9,6	8,7
Dwa	17,1	15,1	14,6	13,2	15,0
Trzy	20,6	20,0	25,5	22,2	22,1
Cztery	43,9	46,7	42,1	41,6	43,6
Brak danych	12,2	9,4	7,5	13,4	10,6
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Źródło: badania własne

Z danych pozyskanych od maturzystów Południowego Podlasia wynika, że ogółem 43,6% z nich, było w stanie poprawnie wymienić imiona wszystkich autorów Ewangelii. Natomiast niepełnej odpowiedzi udzieliło 45,8%, a 10,6% w ogóle nie ustosunkowało się do tego pytania. Powyższe zestawienie informuje, że największym wskaźnikiem poprawnej wiedzy dotyczącej znajomości imion Ewangelistów charakteryzują się maturzyści mieszkający w miastach o średniej wielkości – 46,7%, a ponadto deklarujące głęboką wiarę – 59,1%, maturzyści prawosławni – 58,9% i kobiety – 53,3%.

Pomimo, że wiedza religijna w różnych koncepcjach badania religijności należy do jednego z kilku analizowanych parametrów lub wymiarów religijności, to w praktyce badawczej nie stanowi podstawowego jej zakresu identyfikacyjnego. W praktyce dnia codziennego częściej nazwiemy religijnym człowieka prostego o niepełnej wiedzy religijnej niż posiadającego dużą wiedzę sceptyka (Zob. Stark, Glock 1998: 185).

Prawdopodobnie wynika to stąd, iż w historii wielu religii funkcjonowały osoby i postacie, które pomimo, że nie dysponowały wybitną wiedzą, lecz stały się na tyle znaczące, że stanowią swoisty układ odniesienia i wzorzec postępowania dla współczesnych wyznawców konkretnych religii. Wiedza religijna w sposób bezpośredni nie implikuje wiary religijnej, lecz dla socjologa znajomość postaw społeczeństwa wobec wiedzy religijnej może poszerzyć pewien ogląd na rzeczywistość badawczą. Badanie znajomości prawd wiary jest ważne w przypadku badania religijności ukształtowanej instytucjonalnie, bowiem opisuje pewną łączność z Kościołem poprzez znajomość tego, czego Kościół naucza.

W analizach danych dotyczących maturzystów potwierdza się teza o słabej znajomości elementarnych prawd wiary. Generalnie badana młodzież posiada niewielką wiedzę na temat ilości sakramentów czy znajomości imion Ewangelistów oraz część z niej nie potrafi prawidłowo wymienić nazw osób Trójcy świętej. Poprawność wymienionych prawd wiary wśród badanej młodzieży zawiera się w przedziale 43,6%-79,3%. Największą wiedzą charakteryzują się maturzyści, którzy deklarują głęboką wiarę oraz kobiety, młodzież prawosławna i mieszkająca w miastach o dużej lub średniej wielkości. Jednocześnie trzeba zauważyć, iż ogólne wskaźniki wiedzy młodzieży z Południowego Podlasia, są wyższe od analogicznych wskaźników w badaniach realizowanych w innych środowiskach. Może to świadczyć o stymulacyjnej roli środowiska wielowyznaniowego, charakteryzującego się licznymi interakcjami osób funkcjonujących w różnych wyznaniach i należących do różnych Kościołów.

3.2. Wierzenia religijne

Praktycznie wszystkie religie posiadają cały zestaw prawd, które stają się przedmiotem wiary. Również chrześcijaństwo posiada dogmaty sformułowane przez poszczególne Kościoły, które mają swoje odniesienie w Biblii. Dogmaty Kościoła nie są niczym innym jak autorytatywnym wykładem objawionej nauki, zarówno pod względem dydaktycznym, jak i apologetycznym. Doktryna Kościoła zawiera zarówno wspomniane dogmaty, jak i inne nauki, które Kościół zawsze głosił, jako część orędzia zbawienia, skierowanego do świata.

Wiara w dogmaty religijne jest ważnym i znaczącym składnikiem postawy religijnej człowieka. Zakwestionowanie tych podstawowych prawd religijnych może zostać odebrane, jako pewien rodzaj niewiary, ich akceptacja zaś oznaczać konformizm wobec nauczania kościelnego, a często wiarę w ścisłym sensie. Aprobata zasadniczych treści wiary - według J. Mariańskiego - stanowi wyznacznik wielu innych form udziału ludzi religijnych w życiu Kościoła (Mariański 2004: 274-275). Przy analizie tego problemu posłużę się zestawieniem ukazującym wiarę badanych w wybrane, a zarazem podstawowe prawdy religii chrześcijańskiej.

Tabela 17. Stosunek maturzystów wobec następujących prawd wiary (w %)

Wyszczególnienie	Tak	Raczej tak	Ani tak ani nie	Raczej nie	Nie	Trudno powiedzieć	Razem
Zmartwychwstanie ludzi na Sądzie Ostatecznym	44,0	25,4	11,1	4,0	9,0	6,5	100,0
Niebo	57,4	20,8	7,8	2,8	7,1	4,0	100,0
Piekło	52,3	24,1	9,3	3,1	7,1	4,0	100,0
Grzech pierworodny	44,9	24,4	12,5	4,7	10,3	6,2	100,0
Ponowne przyjście Chrystusa	47,0	20,2	10,6	5,3	9,3	7,5	100,0
Diabła	49,5	21,5	10,9	4,7	8,1	5,3	100,0
W Boga istniejącego w Trójcy Świętej	51,1	24,5	8,4	3,4	8,1	4,7	100,0
W Bóstwo i człowieczeństwo Jezusa Chrystusa	49,5	27,5	7,1	2,8	7,8	5,3	100,0

Źródło: badania własne

Na podstawie zamieszczonych powyżej danych można ogólnie stwierdzić, że młodzież maturalna w większości wierzy w podstawowe prawdy chrześcijańskie. Przyjmując łączny wskaźnik wiary wszystkich wyszczególnionych w tabeli prawd wiary należy stwierdzić, że w pełni je akceptuje 49,5% badanej młodzieży, 23,5% wierzy w sposób umiarkowany, 9,7% ani wierzy ani nie wierzy, 4,5% raczej nie wierzy, 8,4% nie wierzy, a 4,4% jest w tej sprawie niezdecydowana. Natomiast uogólniając problem i zestawiając łączne odpowiedzi respondentów „tak” i „raczej tak” oraz „nie” i „raczej nie” trzeba stwierdzić, że w taki sposób przedstawiony stosunek akceptacji do nie akceptacji prawd wiary wynosi - 77% / 10,6%. Należy również podkreślić, że tylko 44% badanej młodzieży akceptuje podstawową prawdę chrześcijańską jaką jest zmartwychwstanie ludzi na Sądzie Ostatecznym, a najbardziej jest przekonana, co do prawdy o istnieniu nieba – 52,3%.

Dane statystyczne informują o istnieniu związku istotnie statystycznego w przypadku akceptacji wszystkich prawd wiary, a autodeklaracją wiary respondentów. Można wskazać, że osoby deklarujące wyższy poziom wiary w większym wymiarze akceptują przedstawione prawdy wiary i we wszystkich przypadkach istnieje wysoka lub średnia zależność statystyczna. Najwyższy poziom zależności (V-0,551) występuje w przypadku wiary w istnienie diabła. Tą prawdę w pełni akceptuje 60,9% maturzystów głęboko wierzących, zaś nie akceptuje 62,5% respondentów niewierzących i 25% obojętnych religijnie. Natomiast najniższa zależność występuje w przypadku dogmatu o istnieniu Trójcy Świętej (V-0,390).

Płeć wykazuje duże zróżnicowanie w akceptowalności wyszczególnionych prawd wiary. Generalnie 50,8% kobiet w pełni akceptuje wszystkie prawdy, natomiast wśród mężczyzn ten odsetek jest znacznie mniejszy i wynosi 41,3%. Najbardziej akceptowalną prawdą wiary w przypadku kobiet jest niebo – 60,2%. Większą akceptowalnością poszczególnych prawd wiary charakteryzują się maturzyści mieszkający w dużych miastach bowiem łącznie 68,1% z nich w pełni je akceptuje. Pełną akceptację prawd wiary deklaruje 48,8% młodzieży mieszkającej ze wsi, 48,3% z małych miast i 45,2% z miast o średniej wielkości. Również w przypadku analizowanej zmiennej należy w większości odnotować istotność statystyczną o słabej zależności.

Tabela 18. Pełna akceptacja prawd wiary a przynależność konfesyjna maturzystów (w %)

Konfesja	Zmartwychwstanie ludzi na Sądzie Ostatecznym	Niebo	Piekło	Grzech pierworodny	Ponowne przyjście Chrystusa	Diabła	W Boga istniejącego w Trójcy Świętej	W Bóstwo i człowieczeństwo Jezusa Chrystusa
Kościół rzymskokatolicki	44,1	59,4	53,1	42,6	47,6	50,2	50,8	50,4
Kościół prawosławny	53,3	61,4	60,0	48,9	55,6	54,5	64,4	64,4
Kościół protestancki	25,0	12,5	25,0	12,5	50,0	50,0	50,0	25,0
Bez przynależności kościelnej	12,3	33,3	22,2	11,1	11,1	22,2	11,1	0,0

Źródło: badania własne

Powyższe zestawienie przedstawia odsetki pełnej akceptacji poszczególnych prawd wiary w układzie konfesyjnym. Rozkład jest dość czytelny i informuje, że młodzież prawosławna w największym zakresie w porównaniu z pozostałymi respondentami w pełni akceptuje poszczególne prawdy wiary. Taki stan rzeczy potwierdziły badania socjologiczne zrealizowane w środowisku młodzieży prawosławnej, które wskazywały na fakt, że znaczny odsetek respondentów akceptuje prawdy wiary podawane przez Kościół prawosławny. Na podstawie szczegółowej analizy i jej charakterystyk z dużym prawdopodobieństwem stwierdzono, że stosunek młodzieży prawosławnej do pozostałych prawd wiary – które nie zostały uwzględnione we wcześniejszych badaniach – jest podobny. Taką tezę dodatkowo uprawomocnia porównywalny poziom wiedzy w stosunku do wszystkich prawd oraz charakterystyczny rozkład akceptacji lub jej braku w kontekście analizowanych zmiennych. Poszczególne wskaźniki akceptacji są zbliżone i zawierają się w przedziale od 72,1% do 85,5%. Należy wskazać, że największą wiarą w prawdy podawane przez Kościół odznaczają się mężczyźni, osoby ubogie, deklarujące się jako wierzące i głęboko wierzące, a także uczniowie zasadniczych szkół zawodowych i mieszkający w dużych miastach lub na wsi. Należy również odnotować, że największą wiarę w przedstawione prawdy deklaruje młodzież z Bielska Podlaskiego, Siemiatycz i Białegostoku, a najmniejszą młodzież z Hajnówki (Por. Romanowicz 2013: 144-148).

Interesujące w badaniach maturzystów jest to, że młodzież, która nie jest związana z Kościołem, również w mniejszym wymiarze akceptuje wskazane prawdy wiary. W tym przypadku można odnotować swoiste zjawisko, które informuje, że najprawdopodobniej ta młodzież nie chce utożsamiać się z Kościołem instytucjonalnym jednak akceptuje wybrane prawdy wiary, które wyraźnie określają chrześcijański profil tejże młodzieży. Należy zapytać czy jest to przejaw nowej duchowości i subiektywnej interpretacji zjawisk religijnych, czy tylko przejaw buntu wobec instytucjonalnej formy religii?

3.3. Religia w życiu codziennym

Religia według P. Bergera i T. Luckmanna, jest obszarem innego świata. Jest „rzeczywistością kosmiczną” która wobec codzienności pełni istotne funkcje: osłania tożsamość jednostek, chroni przed anomią, legitymizuje codzienność i transcendentuje ją” (Berger, Luckmann, 1981: 162). Religię w kontekście życia codziennego najczęściej rozważa się na trzy sposoby. Pierwszy jest związany z koncepcją M. Webera, dotyczącą zarówno religii, jak i życia codziennego. Zainteresowania tego autora życiem codziennym wynikały przede wszystkim z jego analiz dotyczących wpływu religii na ży-

cie społeczne. Jego ujęcie codzienności zostało wykorzystane podczas analiz światowych religii tj. chrześcijaństwa, judaizmu, taoizmu czy konfucjanizmu. Drugi typ refleksji wiąże się z empiryczną socjologią religii i przyjętą na jej gruncie koncepcją religijności. W tym ujęciu codzienność jest związana z parametrem konsekwencyjnym, który generalnie definiuje skuteczność wiary religijnej w przestrzeni życia świeckiego. Natomiast trzecie ujęcie dotyczy teorii budowanych na gruncie fenomenologii, etnometnologii i symbolicznego interakcjonizmu. Podstawowe jest tu twierdzenie o „pierwotności” życia codziennego w stosunku wszelkich innych rzeczywistości, takich jak sztuka, nauka, sen, zabawa (Zob. Borowik 1999: 120).

Według W. Pawluczuka „tym, co łączy obraz świata z codziennością jest religia. Religia jest pojęciem złożonym, ukształtowanym w obrębie kultury europejskiej, z trudnością dającym się użyć w odniesieniu do kultur pozaeuropejskich, a zwłaszcza pierwotnych. Podobnie z innymi pojęciami oznaczającymi stosunek człowieka do świata: nadprzyrodzone, cud, moralność. Pojęcia te w tradycji europejskiej, ściślej śródziemnomorskiej oznaczają odrębne dziedziny bytu jako bytu, lub też odrębne dziedziny bytu społecznego” (Pawluczuk 1990: 16). Życie codzienne jest sposobem „bycia człowieka w świecie i regulacji zachowań ze względu na rozumiany i odczuwany sens znaków i rzeczy kształtujący specyficzny obraz świata jako całości” (Pawluczuk 1991: 76).

Wiara w życiu codziennym jest bardzo trudnym przedmiotem badań socjologicznych i jak słusznie zauważa E. Jarmoch ten problem „można weryfikować na zasadzie samookreślenia i identyfikacji, gdyż wyraża się w formach społecznych. Wiara zakorzeniona jest także w strukturach życia społecznego. Jest uznawana przez człowieka jako „droga serca”, a więc jako doświadczenie, które przyjęte sercem pozwala dążyć do poznania Boga. Tak rozumiana wiara wpisuje się w doktrynalną formę ludzkiej egzystencji. Jest to osobliwa relacja z Bogiem, wyrażająca się poprzez życie liturgiczno-sakramentalne. Jest to także przedłużenie w teraźniejszości depozytu Objawienia, tradycji i Kościoła” (Jarmoch 2013: 32-33).

Maria Libiszowska-Żółtkowska uznaje, że „wiara jest podstawowym atrybutem każdej religii i utożsamia ją z zespołem prawd wiary czy systemem wierzeń i jako doktryna religijna oprócz kultu, doktryny etycznej i organizacji jest strukturalnym składnikiem każdej religii” (Libiszowska-Żółtkowska 2000: 17). Na dogmatyczny wymiar wiary w religii katolickiej zwraca uwagę J. Baniak, który podkreśla, że „Kościół katolicki ujmuje w oficjalne formuły i podaje do akceptacji swoim członkom” (Baniak 1990: 193).

Jednak w społeczeństwach nowoczesnych znaczenie i wpływ Kościoła na społeczeństwo ulega systematycznemu zmniejszeniu, szczególnie jego funkcja kontrolna oraz rola kościelnej nauki uległy gwałtownym przeobra-

żeniom. Oficjalne dogmaty i ustalenia Kościoła przestały być obligatoryjne nawet dla członków konkretnego Kościoła. Religijność współczesnego człowieka staje się religijnością rozproszoną, często wysoce zindywidualizowaną i kwestionującą konkretne dogmaty. Słusznie zauważa H. Mielicka, że duchowość w świecie ponowoczesnym „oznacza to co uznawane jest przez ludzi za sacrum, nie ogranicza się już tylko do i wyłącznie do jednej religii dominującej w danym środowisku, do religii zinstytucjonalizowanej, ale rozszerza na inne, nawet wykluczające się doktrynalnie systemy wierzeń. Nadrzędne jest tutaj poszukiwanie doświadczenia religijnego, zindywidualizowane i refleksyjne, ale konsekwentnie prowadzące do odpowiedzi na pytanie o to, co jest prawdą, w co warto wierzyć i jak daleko można przekroczyć uwarunkowania własnego istnienia” (Mielicka 2010: 18).

W tych okolicznościach coraz większe znaczenie posiada tzw. nowa duchowość, która w niektórych koncepcjach wyraźnie lokuje się poza strefę nie tylko chrześcijaństwa ale nawet poza obszarem tradycyjnie pojmowanej wiary religijnej. I uznaje „za przejaw żywej duchowości wszystko, co mieści się w sposobie bycia człowieka, wówczas okazałoby się, że nie ma ludzi pozbawionych wrażliwości na jakieś wewnętrzne uniesienia, że wszyscy tworzą religijny krąg, utożsamiana z całością tego, co określa życie człowieka jako człowieka właśnie. Dążenie do duchowości nie jest przywilejem chrześcijan. Każdy człowiek chce nadawać swemu życiu głęboki sens, rozwijać swoją osobowość i pielęgnować osobistą godność” (Sochoń 2012: 270-271).

Janusz Mariański uważa, że „polaryzacja sfery prywatnej i publicznej prowadzi do utraty znaczenia religii w wymiarach społecznych. Staje się ona kwestią wyboru, preferencji, sprawą prywatnego gustu, w sferze publicznej zaś traci swoją ogólną moc normatywną. Kościoły nie tyle zobowiązują swoich członków, ile raczej proponują im wiarę, bez roszczeń do posiadania wyłącznej prawdy. Do pewnego stopnia zaakceptowały one wymogi autonomii jednostkowej. W świecie świadomości indywidualnej sumienie osobiste zastępuje zewnętrzne autorytety, zarówno w dogmatyce, jak i w etyce chrześcijańskiej. Religia, która jest jakby przepuszczalna przez filtr indywidualnej podmiotowości i osobistych poszukiwań, staje się zrelatywizowana, traci wyraźne kontury kościelności, a szczególnie wymiary autorytarne” (Mariański 2014: 48).

W religijności codziennej – według I. Borowik – nie daje się zauważyć zmian, które można przypisać ostatnim kilku latom. Można tu mówić o indyferentyzmie i selektywności przekonań. Tym niemniej połowa badanych deklaruje, że religia ma wpływ na ich życie codzienne, a 45% społeczeństwa polskiego znaczenie Boga w ich życiu umieściło w 1991 roku na najwyższej pozycji na dziesięciopunktowej skali. Jednocześnie jednak nie spo-

sób pominąć faktu, że ponad 37% twierdzi, że w małym stopniu, albo wcale nie rozwija swego życia duchowego, a 42% - że religia nie daje odpowiedzi na najważniejsze pytania. Deklaracje respondentów odzwierciedlają fakt, że religia „fragmentarycznie przylega do codziennych doświadczeń ludzi” (Borowik 1993: 100-101).

Na silny związek między wiarą, a życiem codziennym wskazano w badaniach wśród młodzieży prawosławnej na Lubelszczyźnie. Wówczas nikt z badanych w sposób jednoznaczny nie odrzucił takiego związku, a tylko 1,4% badanych widziało go w minimalnym stopniu. Najliczniejsza grupa respondentów (65,6%) stwierdziła, że wiara ma wpływ na wiele zachowań i decyzji życiowych, 19,6% twierdziło, że wiara ma wpływ na niektóre zachowania, a dla 13,4% badanych religia stanowiła podstawowe źródło zachowań i decyzji życiowych w taki sposób, że kieruje ich całym życiem. Można stwierdzić, iż respondenci są młodzieżą wyraźnie ukierunkowaną religijnie dla której wiara stanowi ważny element ich życia. Religia warunkuje samookreślenie i powoduje odnaleźć się na religijnym „rynku” społeczeństwa polskiego. Badana młodzież twierdziła, że jest dumna z tego, że jest prawosławna, gdyż w sposób absolutny takiego stwierdzenia użyło 90,2% badanych, a 5,9% jest w tej sprawie umiarkowana. Jedynie 6,2% nie potrafiło ustosunkować się do tej kwestii (Gościk, Romanowicz 2010: 51).

Podczas realizacji badań na Południowym Podlasiu zapytano maturzystów, jaki wpływ ma wiara na ich życie codzienne.

Tabela 19. Stosunek do wiary a jej wpływ na życie codzienne maturzystów (w %)

Wyszczególnienie	Głęboko wierzący	Wierzący	Niezdecydowany, ale przywiązany do tradycji religijnej	Obojętny	Niewierzący	Ogółem
Czuję, że religia kieruje całym moim życiem	39,1	5,2	1,3	0,0	0,0	5,9
Ma wpływ na wiele moich zachowań i decyzji życiowych	39,1	44,2	12,0	2,8	0,0	29,6
Ma wpływ jedynie na niektóre moje zachowania	13,1	43,1	42,7	27,8	18,7	38,0

W zasadzie życie religijne i życie codzienne regulowane są odmiennymi prawami	8,7	5,8	34,7	19,4	0,0	13,9
Nie widzę, żeby wiara mogła w jakikolwiek sposób stanowić dla mnie pomoc	0,0	1,7	9,3	50,0	81,3	12,6

Źródło: badania własne. $p=0,000$, $V=0,435$

Spośród wszystkich maturzystów biorących udział w badaniach 5,9% uznało że religia ma bezwzględny wpływ na ich życie, 29,6% respondentów twierdzi, że religia ma wpływ na wiele decyzji życiowych. Największy odsetek maturzystów – 38% twierdzi, że religia w niewielki sposób wpływa na ich zachowania i działania życiowe. Postawę relatywną wobec wpływu religii na życia codzienne deklaruje 23,9% badanych, a 12,6% w ogóle nie widzi jakiegokolwiek związku pomiędzy wiarą a życiem codziennym. Generalizując powyższe dane można stwierdzić, że praktycznie, co czwarty maturzysta nie widzi związku pomiędzy religią a jej wpływem na codzienność. Z dużym prawdopodobieństwem możemy stwierdzić, iż postawy życiowe tej grupy respondentów mają charakter świecki, a ich filozofia życiowa pozbawiona jest elementów sakralnych. Pozostali w większym lub mniejszym stopniu kierują się w swoim życiu zasadami uwarunkowanymi religijnie.

Z powyższego zestawienia wyraźnie widać zależność pomiędzy wiarą respondentów i jej wpływem na życie codzienne. Aż 78,2% maturzystów deklarujących głęboką wiarę uznaje, że w swoim życiu całkowicie lub w dużym stopniu kierują się religią. Na przeciwnym biegunie należy odnotować postawy maturzystów, które w żaden sposób nie są identyfikowane z religią. Taki wymiar ma 81,3% maturzystów niewierzących i 50% obojętnych religijnie. Należy dodać, że co czwarty respondent mieszkający w dużym mieście uważa, że religia ma całkowity wpływ na jego codzienność. Identyczne zdanie ma 6% kobiet i 4,8% mężczyzn. W bardzo interesujący sposób wygląda zestawienie badanej młodzieży w kontekście przynależności konfesyjnej. Pełny wpływ religii na życie codzienne stwierdza 5,5% młodzieży katolickiej, 4,4% młodzieży prawosławnej i 22,2% młodzieży protestanckiej. Żaden maturzysta deklarujący swój związek z protestantyzmem nie wyeliminował wpływu religii na codzienność. Natomiast takie postawy odnotowano u 11,4% młodzieży katolickiej, 10,9% młodzieży prawosławnej i 50% młodzieży, która deklarowała brak konfesyjnej przynależności.

W tym kontekście należy potwierdzić wcześniejsze ustalenia I. Borowik, która w zróżnicowanym wyznaniowo środowisku wiejskim przeprowadziła badania na temat związku pomiędzy religią a codziennością. Mianowicie w przywoływanych badaniach tylko w przypadku zielonoświątkowców religia była obecna we wszystkich elementach i sytuacjach codzienności, podczas gdy w rodzinach katolików, prawosławnych i mahometan w życiu codziennym była raczej nieobecna. W ten sposób zakwestionowała radykalną tezę o odrębności religii w stosunku do codzienności (Por. Borowik 1990).

Analizowane powyżej opinie, poglądy religijne oraz znajomość przez maturzystów wybranych prawd wiary chrześcijańskiej wskazuje na dużą wybiórczość oraz tylko częściowe aprobowanie poszczególnych elementów wierzeń i wiedzy religijnej przez respondentów. W ogólnym wymiarze badaną młodzież, pomimo dość wysokich wskaźników deklaracji wiary oraz praktyk religijnych cechuje niewielka znajomość fundamentalnych dogmatów określających istotę wiary. Tą uwagę należy rozpatrywać w kontekście całego procesu wychowania religijnego, jednak w sposób szczególnie należy odnieść do środowisk rodzinno-rówieśniczych, w których badana młodzież internalizowała wartości i normy oraz kształtowała swoje postawy społeczne w tym również postawy religijne. Należy również nadmienić, że respondenci w zdecydowanej większości poprzez decyzje rodziców uczestniczyli w katechezie organizowanej przez wszystkie typy szkół do których dotychczas uczęszczali. Dlatego w kontekście tak wielostronnych i zakrojonych na dużą skalę oddziaływań różnych instytucji, wpływ na postawy religijne młodzieży jest nieszczególny. Analiza danych empirycznych pozwala szacunkowo stwierdzić, że dotychczasowe formy oddziaływań proponowane przez Kościoły, rodziny i szkołę w zakresie wiedzy i wierzeń mają w miarę skuteczny efekt jedynie w przypadku połowy badanych. Sądzę, że pozostali są na etapie poszukiwań innych form religijnych zdecydowanie dystansując się wobec kościelnych propozycji rytualno-instytucjonalnych bądź są na etapie całkowitego buntu wobec religii. Takie postawy młodzieży prawdopodobnie są refleksem na zbyt jednostronną, mentorską oraz skostniałą ofertę religijną i nie służącą zaspokojeniu potrzeb religijnych młodzieży. Niniejsze uwarunkowania są istotnymi motywatorami w kształtowaniu przez młodzież religijności o charakterze pozakościelnej. W praktyce odbywa ten proces przebiega dwutorowo. Z jednej strony młodzież uczestniczy w tradycyjnych formach religijnych kształtowanych przez poszczególne instytucje religijne, a z drugiej poszukuje innych, nowych form zaspokajania potrzeb o charakterze religijnym. Jednoczesne trwanie w rzeczywistości kościelnej jak i pozakościelnej, jednoznacznie nie świadczy o odrzuceniu tradycyjnych formatów, bowiem „nowa” religijność czy „duchowość” w wymiarze całościowym również nie spełnia oczekiwań

młodzieży. Takie postawy, są próbą zachowania ciągłości bycia sobą, przy jednoczesnym upodmiotowieniu interpretacji swoich działań, czy filozofii życia. Myślę, że radykalne sądy o gwałtownej i nieodwracalnej zmianie religijności młodzieży należy znacząco ostudzić, ponieważ trzeba mieć na uwadze to, że religijność jest silnie skorelowana z procesami społecznymi, które przebiegają równolegle w innych wymiarach życia społecznego i podlegają podobnym uwarunkowaniom.

4. Kościół instytucjonalny w opiniach młodzieży

Funkcjonowanie tradycyjnych społeczeństw uformowało stabilny i oparty na instytucjach religijnych w miarę ujednolicony charakter religijności członków poszczególnych zbiorowości i jednostek. Rzeczywistość kościelna w tradycyjnych społeczeństwach była jedynym nurtem przekazu zasad, wartości i norm dla postępowania poszczególnych jednostek. Ograniczenia komunikacyjne tradycyjnych społeczeństw, słaby poziom wiedzy poszczególnych jednostek oraz istnienie w konkretnych społecznościach silnej kontroli społecznej, ograniczało postrzeganie religii tylko do formy kościelnej. W miarę rozwoju społecznego związanego ze zmianą stosunków produkcji, rozwojem technologicznym zapoczątkowanym przez rewolucję przemysłową również instytucyjnie uformowana religia, legitymizująca życie społeczne systematycznie zaczęła ulegać modyfikacji.

Badacze religii dość regularnie przekazują informacje na temat przemian religijności współczesnych społeczeństw oraz zmian w funkcjonowaniu Kościoła instytucjonalnego. W wyniku analiz można stwierdzić o słabnięciu roli i autorytetu Kościoła i wyłączność w sprawach religijnych. Osłabienie więzi z Kościołem ma swoje konsekwencje w postawach poszczególnych jednostek i zbiorowości wobec religii. Proces słabnięcia znaczenia Kościoła instytucjonalnego jest szczególnie zauważalny w krajach Europy Zachodniej, który przejawia się m.in. spadkiem powołań kapłańskich, wzrostem obojętności religijnej, redukcją parafii czy wzrostem popularności Nowych Ruchów Religijnych oraz eksploracją innych form parareligijnych.

W niniejszym rozdziale zostaną podjęte próby opisu stosunku maturzystów wobec instytucji Kościoła, a ich wyznacznikiem będzie m.in. stopień zaufania do Kościoła i księży, autorytet duchownych, zaspokojenie potrzeb religijnych czy określenie istoty Kościoła oraz stosunku do tradycji. Powyższe wskaźniki będą analizowane w kontekście rezultatów badań przeprowadzonych głównie wśród młodzieży katolickiej i prawosławnej

4.1 Stosunek młodzieży do instytucji Kościoła

Przemiany religijności w Europie Zachodniej, a w szczególności w Wielkiej Brytanii D. Grace łączy z przemianami międzypokoleniowymi, twierdząc, że czas do końca lat 60-tych XX wieku był okresem rozwoju tradycyjnych form religijnych, jednak po tym okresie wszystko uległo zmianie: charakterystyczne dla wcześniejszych dziesięcioleci postawy, założenia,

zachowania i instytucje całkowicie odeszły w zapomnienie. Świat, w którym stosunkowo konserwatywne formy religii głównego nurtu sprawdzały się dość dobrze, ustąpił miejsca dekadzie, w której dominowało zaufanie do świeckich alternatyw – do tego stopnia, że Kościoły często usiłowały dostosować się do sytuacji i „nadażyć” za społeczeństwem. Jednak w połowie lat siedemdziesiątych XX wieku również zaufanie do sfery świeckiej uległo zachwianiu, kiedy stan światowej gospodarki zaczął się pogarszać i uwidoczniły się nie tylko pozytywne, lecz także negatywne konsekwencje modernizacji (Grace 2010: 195-196).

Symptomy owych zmian w jakimś sensie docierają również do Polski, chociaż badania socjologiczne informują, że w dalszym ciągu większość obywateli polskich darzy Kościół wysokim autorytetem i bardzo często w tej instytucji dostrzega nadzieję na polepszenie swojego życia. Polska według J. Baniaka pod tym względem jest przypadkiem nietypowym w mocno zsekularyzowanej Europie Zachodniej i Wschodniej (Baniak 2007: 10).

Stabilność postaw społeczeństwa polskiego w kwestiach wiary i praktyk we wszystkich grupach wiekowych podkreśla również T. Szawiel, który podaje, że „w latach 1992-2002 wśród młodzieży (18-24 lata) praktyki, co najmniej raz w tygodniu oscylowały wokół 50 proc., wśród starszych (powyżej 29 lat) wokół 55 proc. Nie widać tu żadnej zmiany kierunkowej. Jeżeli uznać, że w latach 90-tych odbywał się w Polsce proces modernizacji, nie wywarł on wpływu na poziom praktyk religijnych. Więcej: kolejne kohorty wiekowe Polaków urodzonych w okresie od końca lat 50-tych, do początku lat 80-tych, cechują się podobnym poziomem praktyk religijnych” (Szawiel 2005: 9).

Natomiast J. Mariański zauważa, że „osłabienie zinstytucjonalizowanej religijności, często utożsamianej z kościelnością, nie implikuje zanikania subiektywnej religijności. Religia we współczesnych społeczeństwach przemieszcza się – tracąc swoje instytucjonalne zakorzenienie – do sfery prywatnej. Procesy indywidualizacji (prywatyzacji) religijnej wiążą się z desekularyzacją w społeczeństwach zachodnich. Równocześnie od końca lat osiemdziesiątych obserwuje się w niektórych krajach powrót religii na scenę publiczną. W wielu ważnych wydarzeniach politycznych religie odgrywają istotną rolę. Traci na znaczeniu retoryka „zmierzchu religii”. Paradigmat sekularyzacji nie jest już dominujący w wyjaśnianiu zjawisk religijnych we współczesnych społeczeństwach. Z deprywatyzacją religii wiąże się nie tylko fundamentalizm religijny, ale i polityzacja religii” (Mariański 2008a: 20).

Mając na względzie podnoszone powyżej uwagi zapytano respondentów o ich stosunek do określeń, które najbardziej charakteryzują ich Kościół. Zaproponowano następujące określenia i poproszono do ustosunkowania

się do nich: 1 – przestarzały; 2- niedostosowany do realiów dnia dzisiejszego; 3 – odpowiedni do czasów chaosu i ciągłych zmian; 4 – kultywujący depozyt wiary Kościoła pierwotnego; 5 – taki sam jak inne Kościoły chrześcijańskie; 6 – odpowiem inaczej

Tabela 20. Stosunek do wiary maturzystów a odpowiedź na pytanie: Które z określeń najbardziej charakteryzuje Pana/i Kościół ? (w %)

Wyszczególnienie	1	2	3	4	5	6
Głęboko wierzący	13,6	13,6	27,3	4,5	31,8	9,2
Wierzący	5,2	17,9	16,8	14,4	45,1	0,6
Niezdecydowany	12,0	25,3	13,3	4,0	41,3	4,1
Obojętny	14,7	44,1	8,8	5,9	23,6	2,9
Niewierzący	28,6	35,7	0,0	0,0	14,3	21,4
Ogółem	9,4	23,0	15,1	9,7	39,6	3,2

Źródło: badania własne

Powyższe zestawienie jednoznacznie informuje o tym, że młodzież w sposób zróżnicowany określa Kościół którego jest członkiem. Największy odsetek badanych (39,6%) uznało, że w swej istocie nie różni się od innych. Do takiego określenia skłaniają przede wszystkim osoby wierzące (45,1%) i niezdecydowane (41,3%). Stosunek do wiary w analizowanym zagadnieniu w sposób istotny wykazuje zależność statystyczną ($p=0,000$, $V=0,222$). Prawie, co czwarty respondent (23%) uznał, że Kościół jest niedostosowany do dnia dzisiejszego. Takie podejście jest najbardziej bliskie respondentom obojętnym religijnie – 44,1% i niewierzącym – 35,7%. Należy przypuszczać, iż w ich świadomości jest to jedna z podstawowych przyczyn niewiary bądź obojętności religijnej, co w takich postawach towarzyszy opinia Kościoła przestarzałego. Niejako na przeciwnym biegunie należy odczytać pozytywne opinie informujące o dostosowaniu się Kościoła do obecnej sytuacji lub bycia właściwym odniesieniem dla młodzieży wobec czasów chaosu i zmian. Takie opinie podzielają częściej osoby wierzące niż niewierzące, czy obojętne.

Przy określeniu swojego Kościoła na wartość tradycji zwraca uwagę 9,7% badanych. Do tej kategorii odpowiedzi najbardziej przychylne są osoby wierzące (14,4%).

Z uwagi na płeć największe rozbieżności w ocenie swojego Kościoła występuje w dwóch zagadnieniach. Generalnie kobiety (41,9%) są bardziej skłonne od mężczyzn (36,7%) uznać swój Kościół jako niczym nie różniącą się od innych instytucję religijną. Natomiast mężczyźni (13,3%) częściej niż kobiety (6,6%) twierdzą, że Kościół jest przestarzały.

Dużo informacji o Kościele możemy uzyskać analizując przynależność konfesyjną respondentów. Przyjmując dwie pierwsze odpowiedzi, jako stanowiska negatywne i dystansujące respondentów wobec Kościoła, należy zaznaczyć iż osoby nie związane z żadnym z Kościołów w największym zakresie (50%) określiły niedostosowanie i przestarzałość Kościoła. Takie zdanie posiada również 24,4% młodzieży katolickiej, 22,2% protestanckiej i 21,7% młodzieży prawosławnej. Bardzo duży odsetek maturzystów związanych z Kościołami tradycyjnymi tj. katolickim, prawosławnym ma pozytywne zdanie o swoim Kościele twierdząc, że jest odpowiedni na obecne czasy. Analizując powyższą zależność należy podkreślić, iż 23,9% młodzieży prawosławnej określiło swój Kościół jako depozytariusza Kościoła pierwotnego. Jest to bardzo charakterystyczne gdyż na takie określenie Kościoła zdecydowało się tylko 7,6% młodzieży katolickiej. Pozostali badani w ogóle nie uwzględnili tej odpowiedzi.

Wcześniejsze badania w środowisku młodzieży prawosławnej potwierdziły obraz Kościoła prawosławnego jako „instytucji, która przede wszystkim dba o zachowanie ortodoksyjności - 46,5% i przez to jest odpowiedni do współczesnych czasów – 28,6%. Powyższe odpowiedzi sugerują, że prawosławna młodzież ponadgimnazjalna współczesny Kościół prawosławny ocenia pozytywnie. Proporcja ocen pozytywnych do negatywnych wynosi 3 : 1. Niedostosowanie Kościoła do współczesności dostrzega 14,5%, a przestarzałość 15,9%, natomiast różnic w funkcjonowaniu Kościoła nie zauważa 18,4%. Trzeba nadmienić, iż prezentowane dane w swojej ogólnej tendencji są zbieżne z danymi uzyskanymi wśród dorosłej części społeczności prawosławnej w Polsce, jednak młodzież częściej o 10% wyraża negatywne opinie o Kościele. Należy podkreślić, że dorośli respondenci zdecydowanie częściej używali pozytywnych, niż negatywnych określeń swojego Kościoła. Za najbardziej wartościową cechę, która najpełniej charakteryzuje Kościół, uznali wysiłki polegające na kultywowaniu wiary przekazanej przez niepodzielony Kościół chrześcijański. Z takim stanowiskiem częściej zgadzają się kobiety niż mężczyźni oraz osoby w średnim wieku. Natomiast najmłodsi respondenci częściej od pozostałych uznali, że Kościół prawosławny jest odpowiedni na współczesne niestabilne czasy. Trzeciego określenia, które nie uwypukla różnic w stosunku do innych Kościołów chrześcijańskich najczęściej używały osoby po 60 roku życia. Pozostałe zmienne tylko w nieznaczny sposób różnicowały odpowiedzi. Negatywnych określeń najczęściej używały osoby z wykształceniem podstawowym i osoby starsze, które przekroczyły 60 rok życia”(Romanowicz 2013: 150-151).

Dotychczas badania empiryczne prowadzone przez J. Baniaka czy J. Mariańskiego podążały w kierunku uzyskania odpowiedzi na pytanie czym według młodzieży jest Kościół i zazwyczaj ograniczały się do przyporząd-

kowania odpowiedzi opisujących Kościół do trzech wymiarów tj. tradycyjnym, jako instytucja strzegąca wiary i obyczajów, instytucjonalnym – jako święta instytucja z papieżem oraz biskupami i kapłanami, jako wspólnota ludzi wierzących oraz w ujęciu świeckim rozumianym jako organizacja funkcjonująca i rozwiązująca świeckie problemy. W taki sposób dokonując operacjonalizacji problemu uzyskano następujące dane: 42% badanych uważa, że Kościół jest przede wszystkim wspólnotą ludzi na której czele stoi kapłan, tradycyjnie Kościół postrzega 19% respondentów, a instytucjonalnie 13,9%. Świeckie ujęcie jest bliskie 10,1% badanych, a pozostali formułowali inne ujęcia (Zob. Baniak 2015: 271).

W przypadku prowadzenia badań w środowisku wielowyznaniowym, kiedy interpretacja Kościoła i teologiczne opisy znacznie różnią się w przypadku konkretnych konfesji postanowiłem skupić się bardziej na istocie wyznania rozumianej znacznie szerzej niż Kościół. Będąc przy opisie postaw maturzystów wobec instytucji religijnej istotnym zagadnieniem staje się poznanie w jaki sposób respondenci postrzegają naturę swojego wyznania. Stąd zaproponowano maturzystom poszczególne określenia i poproszono o ustosunkowanie się do nich.

Tabela 21. Układ rangowy określających istotę wyznania (w %)

Ranga	Wyszczególnienie	%
1	Ciągłość i niezmienność tradycji	35,4
2	Przestrzeganie zasad Kościoła pierwotnego	29,2
3	Bogactwo form religijnych	14,1
4	Organizacja Kościoła	7,2
5	Liczebność Kościoła	6,9
6	Wpływanie hierarchii na sprawy społeczno-polityczne	5,1
7	Inne określenia	2,1

Źródło: badania własne

Maturzyści z Południowego Podlasia w przewarżającej skali ukierunkowują się w stronę określeń wyrażających tradycyjny wymiar swojego wyznania, czego obrazem jest fakt, że przy charakterystyce swojej konfesji koncentrują się na ciągłości i niezmienności tradycji oraz na przestrzeganiu zasad Kościoła pierwotnego (łącznie dwie pierwsze rangi 64,6%). Takie określenia są bliskie maturzystom deklarującym wiarę na różnych poziomach, jak również niezdecydowanym czy obojętnym religijnie i zawierają się w przedziale 60-67,5%. Na wspomniane wyżej elementy częściej zwracają uwagę kobiety - 68,3%, niż mężczyźni - 58,1%. Również podobne tendencje wyraża młodzież reprezentująca tradycyjne konfesje –katolicyzm i prawosławie. Charakterystyczne jest to, że 59,5% młodzieży prawo-

sławnej swoje wyznanie opisuje przez pryzmat ciągłości i niezmienności tradycji, wskaźniki pozostałych konfesji są o połowę mniejsze ($p=0,000$, $V=0,248$).

W znacznym mniejszym stopniu są istotne pozostałe czynniki wymienione w tabeli. Ku takiej charakterystyce wyznania skupiają się bardziej osoby nie należące do żadnego Kościoła oraz osoby niewierzące. Charakterystyczne jest to, że na liczebność Kościoła zwracają uwagę tylko osoby bezwyznaniowe – 28,3% i katolicy – 7,4%. W ogólnej skali tylko 5,1% badanych utożsamiało swoje wyznanie z aktywnością duchowieństwa w sferze społeczno-politycznej. Takie utożsamienie jest spójne z opinią 10% głęboko wierzących, 18,2% niewierzących, a także jest wiążące dla 12,5% młodzieży mieszkającej w dużych miastach. Również 12,5% respondentów protestanckich i 6,1% katolickich naturę swojego wyznania postrzega i najbardziej je wiąże z wpływem hierarchii na sprawy społeczno-polityczne.

Aktywność społeczna i polityczna Kościoła budziła u maturzystów najbardziej negatywne emocje. Trzeba dodać, iż tak skrajne opinie wyrażali przede wszystkim maturzyści katolicy. Oto kilka z nich: *w miarę regularnie chodzę do kościoła lecz nie cierpię kazań na temat polityki czy aborcji. Sami księża nie zachowują się jak należy, a mnie pouczają. Jak tak dalej będzie to wypiszę się z Kościoła*. Inny maturzysta w taki sposób określa działalność księży w tej sprawie. *Wszystko jest fajnie dopóki nie ma Smoleńska i na kogo należy głosować. Niby nie mówią wprost jednak ludzie to nie idioci. Myślę, że księża nie uczą jak mówić kazania, aby dotrzeć do młodych*. Kolejny maturzysta twierdzi, że *wychodzi z Kościoła kiedy ksiądz gada o polityce*. Części moich rozmówców podkreślała ciągłą obecność księży we wszelkiego rodzaju imprezach regionalnych - uznanych przez respondentów za świeckie, czy uroczystościach, włączając w to uroczystości szkolne. Ponadto spotkałem się z dwiema opiniami pozytywnie ustosunkowującymi się do działalności politycznej Kościoła. Generalnie chodziło o pomoc księży przy zmianie władzy i kształtowaniu wartości.

Uznając ciągłość tradycji za podstawowy element identyfikujący istotę poszczególnych wyznań, niezbędnym wydaje się zademonstrowanie postaw respondentów wobec tradycji i jej ważności w życiu religijnym. Zanim przejdziemy do analiz statystycznych należy stwierdzić, że tradycja z punktu widzenia socjologii jest terminem wieloznacznie interpretowanym, a znaczeniowo bardzo obszernym. Powszechnie stosowana interpretacja w przypadku socjologii jest trudna do zaakceptowania ze względu na brak odniesień do społecznego znaczenia i roli jaką pełni w życiu jednostki i zbiorowości. Stąd propozycja uwypuklenia funkcji, które są próbą sprecyzowania jej istoty. Środowisko wielowyznaniowe Południowego Podlasia można rozpatrywać również w kontekście zderzenia i koegzystencji wielu tradycji. „Wzajemne

zderzenie lub (rzadziej) wspieranie jednej tradycji przez drugą nieuchronnie wpływa na jedną z nich. Wiele zależy tu od względnej siły rywalizujących tradycji. W sytuacji, kiedy są one wyraźnie nierówne pod względem immanentnej siły (stopnia artykulacji, siły perswazji, zakresu etc.) lub stopnia poparcia, jakim cieszą się wśród wpływowych podmiotów (państw, armii, ruchów społecznych), typowym rezultatem będzie osłabienie i erozja słabszych z nich. Najczęstszym przypadkiem jest tu podbój kolonialny, ale dzieje się tak również podczas wojen, okupacji, silnie ewangelizacyjnych kampanii religijnych. Z innym skutkiem mamy do czynienia, gdy lokalna tradycja jest relatywnie mocna lub gdy zewnętrzna tradycja nie jest narzucana siłą. Dochodzi wtedy do inkorporacji lub kulturowego zapożyczenia niektórych elementów obcej tradycji. Wreszcie kiedy oddziaływujące na siebie tradycje są relatywnie równie silne może dojść do ich syntezy lub scalenia. Zachowane zostaną centralne elementy każdej z nich, ale jednocześnie wyraźnie się obie zmieniają” (Sztompka 2005b: 73-74).

Najczęściej pojęcie tradycji w środowisku naukowym jest wyjaśniane w sposób charakterystyczny dla badacza reprezentującego określoną dziedzinę naukową, stąd w literaturze występuje duża niejednorodność znaczeniowa tego terminu. Do dnia dzisiejszego to pojęcie nie doczekało się precyzyjnego określenia i jasnej definicji. Dotychczas w literaturze polskojęzycznej ukazało się niewiele kompleksowych publikacji dotyczących tej problematyki. Zasadniczym dziełem w tym zakresie jest praca J. Szackiego, w której autor wypukla wcześniejsze uwagi twierdząc, iż termin „tradycja, w związku z istnieniem wielu niespójnych stanowisk, jest obdarzona bardzo urozmaiconym zbiorem desygnatów i wciąż nie ma ściśle określonego znaczenia, co bywa przyczyną emocji, które budzi jego używanie” (Szacki 1971: 9). W związku z tym autor koncentruje się nie na sformułowaniu odpowiedniej definicji lecz bardziej interesuje się jej ogólną problematyką.

Zbieżne stanowisko prezentuje J. Styk, który uważa, że tradycja służy do opisu i analizy rzeczywistości społecznej oraz systemów kulturowych. Jednak znacznie częściej jest pojęciem wyjaśniającym niż wyjaśnianym. Trudności definicyjne wynikają przede wszystkim z rozległości zjawisk społecznych i kulturowych, które humaniści zwykli kwalifikować do desygnatu nazwy „tradycja”. Oznacza to, że jedną nazwą określa się bardzo różnorodne zjawiska, struktury i procesy. Dlatego przedstawiciele każdej dyscypliny humanistycznej są żywo zainteresowani wypracowaniem własnej definicji pojęcia tradycja, aby je wprowadzić do swojego systemu teoretycznego. Trudność pogłębia to, że nawet w tej samej dyscyplinie naukowej tradycję odmiennie ujmuje się w poszczególnych koncepcjach teoretycznych.

Podążając za klasykami socjologii możemy przyjąć, że „tradycja stanowi substancję kulturową *sui generis*, która z jednej strony współrozstrzyga o tożsamości jednostkowej i zbiorowej, a z drugiej strony jest pomostem między przeszłością – poprzez teraźniejszość – a przyszłością danej struktury społecznej. W konsekwencji oznacza to, że tradycja musi być „żywa”, jak „żywe” są pielęgnujące ją zbiorowości ludzkie. Ich członkowie traktują bowiem tę substancję jako swoje dziedzictwo po przodkach i równocześnie odczuwają obowiązek jego kontynuacji jako zespołu wartości rodzimych” (Styk 2009: 18-19).

Tabela 22. Stosunek do wiary maturzystów a ważność tradycji w życiu religijnym (w %)

Wyszczególnienie	Głęboko wierzący	Wierzący	Niezdecydowany, ale przywiązany do tradycji religijnej	Obojętny	Niewierzący	Ogółem
Bardzo ważna	52,2	42,2	25,0	16,7	0,0	34,1
Ważna	43,5	52,6	57,9	33,3	26,7	49,9
Ani ważna ani nie ważna	0,0	4,1	13,2	27,8	6,6	8,7
Mało ważna	4,3	0,5	2,6	11,1	26,7	3,7
W ogóle nie ważna	0,0	0,6	1,3	11,1	40,0	3,6

Źródło: badania własne. $p=0,000$ V-Cramera-0,329

Powyższe zestawienie informuje, że dla 84% badanych tradycja jest ważna lub bardzo ważna. Tylko 7,3% jest przeciwnego zdania. Generalnie częściej na ważność tradycji zwracają uwagę osoby wierzące niż obojętne czy niewierzące. Również większą rangę tradycji częściej podkreślają maturzyści skupieni w Kościele katolickim, prawosławnym i protestanckim (średnio 86,5%), niż osoby bezwyznaniowe. Powyższą zależność jednoznacznie ilustruje istotność statystyczna ($p=0,000$, V-0,179). Zmienne odnoszące się do miejsca zamieszkania oraz płci nie wykazują w tej kwestii zasadniczych różnicowań.

Badania przeprowadzone w środowisku młodzieży prawosławnej w sposób jednoznaczny skłoniły do stwierdzenia, że w świadomości młodzieży prawosławnej istnieje przekonanie o wadze tradycji, która identyfikuje wyznawców tej konfesji. Upoważnia do takiego stwierdzenia fakt, że ponad 90% wszystkich badanych twierdząco ustosunkowała się do tego

pytania z czego dla 50,6% tradycja jest bardzo ważna. Największe przywiązanie do tradycji deklarowała młodzież z Siemiatycz i Bielska Podlaskiego. Należy dodać, że waga tradycji nieznacznie maleje wśród młodzieży mieszkających w dużych miastach, bowiem w miastach liczących powyżej 100 tys. mieszkańców tradycja jest bardzo ważna dla 44,6% badanych, a na wsi dla 53,5%. W tej kwestii zachodzi słaba zależność na poziomie $V-0,123$ przy istotności $p = 0,066$.

Większa zależność ($V-0,232$, $p=0.000$) występuje w przypadku płci, ponieważ mężczyźni częściej podkreślają znaczenie tradycji w prawosławiu niż kobiety. Dla 58,9% mężczyzn jest ona bardzo ważna, natomiast podobny pogląd wyraża 43,1% kobiet. Analizując tę kwestię w kontekście innych zmiennych niezależnych należy wskazać, że typ szkoły nie różnicuje stanowisk, natomiast sytuacja materialna ($V-0,298$, $p = 0,00$) i stosunek do wiary ($V-0,275$, $p = 0,000$) wykazuje wyraźne zależności. Tradycję za bardzo ważną w prawosławiu uważa 56% młodzieży posiadająca bardzo dobrą sytuację materialną i 54,9% młodzieży deklarującej dość dobre usytuowanie materialne, natomiast podobne zdanie ma tylko 29,2% młodzieży będącej w raczej złej sytuacji materialnej. Nikt takiego stanowiska nie zajął z młodzieży będącej w zdecydowanie złej sytuacji materialnej (Zob. Romanowicz 2013: s.101-102).

Stosunek do Kościoła może być określany wieloma wskaźnikami, jednak poczucie dumy wynikające z faktu przynależności do niego jest stanem najwyższego zadowolenia emocjonalnego. Emocje w postawach jednostek stanowią podstawowy jej komponent i w zasadniczy sposób rzutują na aspekty poznawczo-oceniające, jak również wpływają na zachowanie człowieka. W niniejszych badaniach zestawienie wskaźników określających akceptację do braku akceptacji będą oznaczały całkowite emocjonalne odniesienie do swojego Kościoła.

Tabela 23. Stosunek do wiary maturzystów a odpowiedź na pytanie: Czy czuję się Pan/i dumny z tego, że należy do Kościoła? (w %)

Wyszczególnienie	Tak	Raczej tak	Raczej nie	Nie	Trudno powiedzieć	Razem
Głęboko wierzący	87,0	8,7	0,0	0,0	4,3	100
Wierzący	64,7	27,8	4,1	1,2	2,2	100
Niezdecydowany	25,0	53,9	2,7	0,0	18,4	100
Obojętny	11,4	20,0	20,1	22,8	25,7	100
Niewierzący	0,0	0,0	7,1	71,5	21,4	100
Ogółem	48,3	30,5	5,3	6,2	9,7	100

Źródło: badania własne. $p=0,000$ V-Cramera-0,427

Ogólne zastawienie w wyraźny sposób informuje nas, że pomimo wielu uwag kierowanych pod adresem duchowieństwa 78,8% maturzystów deklaruje poczucie dumy wobec swojego Kościoła, z czego w pełni 48,3%. Tylko 11,5% badanej zbiorowości takiego uczucia nie przejawia, a 9,7% w tej kwestii nie ma zdania. Można mówić o wysokiej zależności pomiędzy wiarą respondentów, a poczuciem dumy wynikającej z faktu przynależności do swojego Kościoła. Trzeba zauważyć, że w przypadku maturzystów deklarujących głęboką wiarę żaden z respondentów nie odrzucił emocjonalnego przywiązania do swego Kościoła. Pewną oczywistością jest to, że w przypadku niewierzących poczucie dumy ma przeciwny kierunek.

Istotność statystyczną i słaby poziom zależności ($p=0,000$, $V=0,180$) odnotowano przy uwzględnieniu przynależności konfesyjnej. Poczucie dumy deklaruje (łącznie odpowiedzi „tak” i „raczej tak”) 82,6% młodzieży prawosławnej, 79,7% młodzieży katolickiej oraz 66,6% młodzieży protestanckiej. W przypadku pozostałej młodzieży podobne zdanie posiada co czwarty badany. Nie wykazano żadnego zróżnicowania w postawach mężczyzn i kobiet, różnice zamykają się w wielkości 1%. Natomiast młodzież mieszkająca w dużych miastach w porównaniu z młodzieżą wiejską w większym zakresie (o 10%) ma poczucie dumy wynikającej z przynależności do swojego Kościoła.

Powyższe zestawienia i analizy wywiadów wprowadzają pewien problem przy interpretacji postaw maturzystów wobec instytucji Kościoła. Z jednej strony młodzież dystansuje się wobec niektórych zachowań duchowieństwa czy hierarchii kościelnej i jest bardzo krytyczna, a z drugiej ma głębokie poczucie dumy z faktu przynależności do Kościoła. Można to wyjaśnić na gruncie teorii ekonomicznej potrzebą identyfikacji i poczuciem uzyskania realnej nagrody wynikającej z faktu przynależności do Kościoła. Taką tezę uprawomocniają inne zestawienia dotyczące stopnia zaspokajania przez Kościół potrzeb religijnych, poziomu zaufania czy stosunku maturzystów do księży.

Kościół instytucjonalny w rozumieniu teologicznym pełni wiele funkcji. Jedną z najważniejszych jest przedstawianie wiernym koncepcji zbawienia, a wszelka aktywność ma polegać na bliskiej relacji z Bogiem i ciągłym duchowym udoskonalaniu się. W praktyce życie codzienne kształtuje obraz Kościoła ustrukturuwanego, który w społeczeństwie pełni zróżnicowane role. Zadając młodzieży pytanie o to: *Czy Pana/i Kościół w pełni zaspakaja Pana/i potrzeby religijne?* miałem na myśli poddanie analizie przede wszystkim religijnego wymiaru działalności Kościoła.

Tabela 24. Pełne zaspokojenie potrzeb religijnych przez Kościół a stosunek do wiary (w %)

Wyszczególnienie	Tak	Raczej tak	Raczej nie	Nie	Trudno powiedzieć	Razem
Głęboko wierzący	52,2	26,1	0,0	17,4	4,3	100
Wierzący	35,6	40,2	10,4	6,3	7,5	100
Niezdecydowany	15,1	39,7	13,7	12,3	19,2	100
Obojętny	13,9	11,1	11,1	33,3	30,6	100
Niewierzący	6,7	6,6	0,0	40,0	46,7	100
Ogółem	28,3	34,3	10,0	13,1	14,3	100

Źródło: badania własne. $p=0,000$, $V - 0,259$

Według 28,3% maturzystów Kościół do którego przynależą w pełni realizuje ich potrzeby religijne, a kolejne 34,3% uznaje że wypełnia je częściowo. Trzeba zaznaczyć, że 23,1% respondentów uważa, iż Kościół w mniejszym lub większym stopniu nie realizuje ich potrzeb religijnych, a pozostałe (14,3%) nie są w stanie ustosunkować się do tak sformułowanego pytania. Problem pełnego zaspokojenia potrzeb religijnych bez wątpienia stanowi podstawowy element funkcjonowania instytucji religijnej. Prawie 38% respondentów wyraża swoje niezadowolenie lub obojętność wobec realizacji potrzeb religijnych przez Kościół instytucjonalny. Oznacza to nieadekwatność form przekazów religijnych proponowanych przez Kościoły wobec potrzeb młodzieży. Być może jest to sygnał wyłaniania się nowej formuły religijnej, która ściślej jest związana z nową duchowością.

Duchowość w wielu społeczeństwach dotyczy obszaru samowystarczalności i samorealizacji współczesnego człowieka, jako jednostki samodzielnej i niezależnej. Taka postawa u wielu ludzi prowadzi do zwiększenia dystansu wobec Kościoła, jako instytucji przedstawiającej określony schemat postępowania i interpretacji rzeczywistości społecznej. Nowa duchowość stanowi odejście od schematycznych rozwiązań i odgórnie narzuconych wierzeń i praktyk. Nowa duchowość to autentyczne przeżycie, osobiste doświadczenie i subiektywny wyraz ukierunkowanego sensu życia. Sens życia jest nastawiony raczej na odniesienie do świata określonego empirycznie niż doświadczalnego przez pryzmat Transcendencji.

Interpretacje nowej duchowości skłaniają badaczy do umiejscowienia jej w przestrzeni społecznej i sprecyzowania znaczenia w dzisiejszym świecie sacrum. S. Wargacki pisze, że „człowiek początku XXI wieku poszukuje sacrum poprzez szeroko rozumianą duchowość. Innymi słowy, duchowość jest doświadczeniem sacrum, ale rozumianym w kategoriach czegoś osobistego, intymnego, czegoś, co odnosi się do mocy tkwiącej we wnętrzu człowieka.

Duchowość ta może kłaść nacisk na immanentnego Boga, podkreślać rolę doznań i duchowych ćwiczeń; troszczyć się i szanować ciało; bywa wrażliwa na różnice płci; często wykazuje wrażliwość ekologiczną, nastawiając się na współpracę z innymi istotami żywymi, gdzie Ziemia to nasz wspólny dom. Doświadczenie sacrum jest niezmiernie ważne, gdyż budzi w nas coś wykraczającego poza codzienną rzeczywistość” (Wargacki 2011: 4).

Powyższe uwagi mają swoje odniesienie w analizowanych badaniach, ponieważ 17,4% respondentów deklarujących głęboką wiarę oraz 16,7% wierzących nie jest zadowolona z oferty religijnej, jaką przedstawiają ich Kościoły. Jednakże trzeba zaznaczyć, iż istnieje zależność istotna statystycznie, która mówi, że osoby wierzące są bardziej zadowolone z religijnej działalności Kościoła, niż osoby niewierzące lub obojętne religijnie. Szczegółowe analizy - uwzględniając łączny wskaźnik odpowiedzi „tak” i „raczej tak” - pozwalają stwierdzić, że kobiety (64%) częściej od mężczyzn (60,3%) twierdzą, że Kościół w pełni zaspakaja ich potrzeby religijne. Bardzo interesująco przedstawia się ten problem w kontekście przynależności konfesyjnej badanych. Uwzględniając maturzystów deklarujących związek z Kościołem należy zauważyć, iż młodzież prawosławna w największym stopniu (77,5%) twierdzi iż jej Kościół wypełnia ich zapotrzebowanie religijne. Takie zdanie posiada również 60,4% młodzieży katolickiej i 55,5% młodzieży protestanckiej.

Niniejszą tendencję potwierdzają badania przeprowadzone wśród młodzieży prawosławnej w 2012 roku. Wysoka „ocena religijnej sfery działalności Kościoła prawosławnego dokonana przez młodzież może budzić jednoznaczne skojarzenia, kreślą one obraz Kościoła, który w świadomości respondentów w pełni spełnia ich oczekiwania religijne. Trzeba zaznaczyć, że prawie połowa badanej młodzieży dokonała takiej oceny (49,7%), a 33,1% również pozytywnie odniosła się do tego problemu, będąc jednak mniej przekonana. Ogółem dla 7,3% badanych Kościół nie wypełnia tej roli w tym 3,9% uważa, że zupełnie nie spełnia ich oczekiwań, 0,2% nie potrafi odnieść się do tego pytania, a 9,8% uchyla się od odpowiedzi. Przyjmując za wskaźnik zaspokojenia potrzeb religijnych badanych, łączne odpowiedzi „tak” i „raczej tak”, młodzież z Bielska Podlaskiego najbardziej czuje się zaspokojona religijnie – 85,5%. Natomiast najmniejszy wskaźnik odnotowano wśród młodzieży z Białegostoku, której 79,0% jest w pełni usatysfakcjonowana funkcją religijną wypełnianą przez Kościół. Również młodzież z tego miasta najliczniej unikała odpowiedzi – 17,7%.

Słabą zależność statystyczną możemy odnotować w kontekście sytuacji materialnej badanych ($V=0,245$, $p=0,036$), bowiem największy wskaźnik pełnego zaspokojenia religijnego jest wśród młodzieży będącej w dobrej sytuacji materialnej – 88,9% i bardzo dobrej sytuacji materialnej – 83,9%.

Natomiast najmniejszy wśród respondentów deklarujących raczej złą sytuację – 54,2% i zdecydowanie złą – 71,4%. Wyższy jest u mężczyzn – 83,7% niż kobiet – 81,9%. A także wśród uczniów z liceów – 90,8% i z techników – 87,6% niż zasadniczych szkół zawodowych – 75%. Stosunek do wiary badanych pozytywnie koreluje z pełnym zaspokojeniem potrzeb religijnych przez Kościół prawosławny (V-0,202, $p=0,000$). Deklaracje młodzieży przedstawiają się następująco: głęboko wierzący – 92,3%, wierzący – 86,6%, niezdecydowani ale przywiązani do tradycji – 76,2%, niewierzący – 71,4, obojętni – 40,0%” (Zob. Romanowicz 2013: 152).

Kontynuacją analizy funkcjonowania Kościoła instytucjonalnego będzie określenie poziomu zaufania młodzieży. Zaufanie w krąg zainteresowań socjologii i socjologów weszło stosunkowo późno, najczęściej tą problematyką zajmowali się psychologowie i filozofowie. Jednakże obecnie za sprawą m.in. P. Sztompki problematyka zaufania i nieufności staje się jedną z wielu obecnie funkcjonujących teorii socjologicznych. Według tego autora „skutki naszych obecnych działań zależą w istotnym stopniu od przyszłych i często od nas niezależnych okoliczności. Na okoliczności takie, obok różnych zdarzeń przyrodniczych nie związanych z aktywnością człowieka, składają się również zdarzenia społeczne, generowane przez działania jednostek, zbiorowości, organizacji, instytucji. Ludzie żyją i działają w świecie stworzonym w znacznej mierze przez innych ludzi i ich działania. Inni, podobnie jak my sami, są w pewnym zakresie wolni, są podmiotami zdolnymi do wyboru rozmaitych działań. Nie możemy wiedzieć z góry, jakie decyzje podejmą, jakie działania wybiorą. Istnieje zawsze ryzyko, że podejmą działania dla nas szkodliwe, a nie tylko korzystne (...) zaufanie i nieufność to swoiste załkłady na temat przyszłych, niepewnych działań innych ludzi. Słowo „załklad” w tej definicji ma podkreślić, że zaufanie to nie tylko kontemplacyjna nadzieja, ale oparte na tym zaangażowanie, podjęcie jakiejś nie dającej się odwrócić i obarczonej ryzykiem decyzji” (Sztompka, 2005a: 310).

W socjologii według J. Baniaka zaufanie do Kościoła można badać na różnych płaszczyznach: zaufanie między osobami, które identyfikują się z Kościołem (zaufanie w Kościele); zaufanie wobec instytucji kościelnych i do Kościoła jako całości (zaufanie do Kościoła). Zaufanie to może mieć charakter osobisty, pozycyjny, instytucjonalny i systemowy (Baniak 2007: 243). Natomiast J. Mariański sugeruje aby problem zaufania rozpatrywać na płaszczyźnie religijnej i społecznej (Mariański 2005: 111).

Badania socjologiczne mówią o zmieniających się postawach Polaków wobec zaufania do Kościoła, jako instytucji funkcjonującej w przestrzeni społecznej. Poziom zaufania bardzo często zamiennie się określa jako aprobatę, a nieufność jako dezaprobatę.

Generalnie od drugiej połowy lat 90-tych sondaże informują o stabilizacji postaw Polaków wobec oceny Kościoła. Komunikat CBOS dotyczący opinii społeczeństwa o działalności instytucji społecznych z 2005 roku informował, że pozytywne oceny Kościoła rzymskokatolickiego w latach 2000-2005 kształtowały się w przedziale 57%-68%, a oceny negatywne 20%-32%.

Badania zrealizowane przez J. Baniaka informują, że „40% młodzieży ma całkowite zaufanie do Kościoła jako całości, 18% twierdzi, że to zaufanie jest częściowe, a 37,6% nie ma zaufania do Kościoła. Autor podkreśla, że respondenci liczniej ufają innym instytucjom kościelnym niż Kościołowi pojmowanemu jako instytucja globalna” (Baniak 2015: 281-282).

Porównując zestawienia prawosławnej młodzieży ponadgimnazjalnej ze zbiorowością dorosłych należy podkreślić, że „relatywnie młodzież posiada mniejsze zaufanie do swojego Kościoła niż dorośli. Jednak z uwagi na niewielkie zróżnicowanie i wyższy poziom ogólnego krytycyzmu u młodzieży niż osób dorosłych, trzeba stwierdzić, że młodzież w dalszym ciągu darzy Kościół zaufaniem i trudno doszukać się tutaj jakiś radykalnych zmian w postawach młodzieży. Ogółem 13,8% ma pełne zaufanie do Kościoła, duże zaufanie deklaruje 30,4%, umiarkowane – 35,1%, bardzo małe zaufanie – 9,5%, nie ma zaufania 2,7%, a 8,4% nie udzieliło odpowiedzi. (...)Ujmując łączne deklaracje całkowitego i dużego zaufania należy odnotować, że połowa młodzieży z zasadniczych szkół zawodowych oraz 44,2% z liceów i 44,1% z techników darzy zaufaniem Kościół (V-0,163, p=0,006). Brak ufności charakteryzuje bardziej kobiety – 3,9% niż mężczyzn – 1,4% (V-0,165, p=0,026) oraz 14,3% niewierzących, 10,0% obojętnych religijnie, 3,6% niezdecydowanych religijnie, 2,1% wierzących. Natomiast głęboko wierzący w 46,2% deklarują całkowite zaufanie i żaden respondent z tej grupy nie wyraził braku zaufania do swojego Kościoła(V-0,239, p=0,000)” (Romanowicz 2013: 154).

Tabela 25. Poziom zaufania maturzystów do Kościoła a stosunek do wiary (w %)

Wyszczególnienie	Całkowite zaufanie	Duże zaufanie	Umiarkowane zaufanie	Bardzo małe zaufanie	Brak zaufania	Trudno powiedzieć
Głęboko wierzący	35,0	30,0	30,0	0,0	5,0	0,0
Wierzący	3,0	34,3	46,7	9,4	2,5	4,1
Niezdecydowany	0,0	2,7	43,2	33,8	5,4	14,9
Obojętny	2,8	0,0	8,6	22,9	45,7	20,0
Niewierzący	0,0	6,2	6,3	12,5	75,0	0,0
Ogółem	4,1	21,3	38,5	16,3	11,8	8,0

Źródło: badania własne. p=0,000, V-0,442

Badana młodzież charakteryzuje się umiarkowanym zaufaniem do Kościoła, ponieważ takie zdanie ma największy odsetek badanych - 38,5%. Duże zaufanie deklaruje 21,3%, a zaufanie całkowite 4,1%. Natomiast bardzo małe zaufanie deklaruje 16,3%, a całkowity brak 11,8%. Na podstawie powyższej tabeli wyraźnie widać, iż stosunek do wiary wpływa na poziom zaufania. Dane empiryczne mówią o związku istotnym statystycznie na poziomie średniej zależności. Kościół pełnym zaufaniem darzy 35% maturzystów głęboko wierzących, 3,6% kobiet i 5,0 mężczyzn oraz 9,1% młodzieży prawosławnej i 3,2% katolickiej, a także 12,5% młodzieży mieszkającej w dużych miastach, 3,2% mieszkających w miastach o średniej i małej wielkości i 4,5% młodzieży wiejskiej. Natomiast całkowity brak zaufania do Kościoła deklaruje m.in. $\frac{3}{4}$ młodzieży niewierzącej, 45,7% obojętnej religijnie, 13,3% kobiet, 50% młodzieży nie związanej bezpośrednio z Kościołem, 18,3% młodzieży mieszkającej w miastach o średniej wielkości.

4.2 Postawy maturzystów wobec księży

O księżach bardzo często mówi się w sposób zamienny, nazywając ich duchownymi, czy kapłanami. Zazwyczaj określenia te odnoszą się do osób spełniających ważne funkcje czy czynności religijne i są do tego celu uprawnieni. Według Pawluczuka „do stanu duchownego, jako odrębnej wspólnoty czy stanu społecznego, osoba zostaje włączona przez ordynację, wybór czy nominację (...) a duchowieństwo czy stan duchowny to ogół osób tworzących grupę społeczną, odrębną od świeckiej, związanych ściśle z wykonywaniem kultu sakralnego i mających odpowiednie święcenia. Duchowieństwo jest wspólnotą o hierarchicznej strukturze, której poszczególne i podporządkowane sobie stopnie, są określone zakresem posiadanej władzy kościelnej” (Pawluczuk 2004: 88-89).

Instytucja kapłaństwa powstała z pierwotnej religii wyniku społecznego podziału czynności. „Pierwotnie kapłan łączył wiele funkcji – czarownika, egzorcysty, proroka, lekarza, maga, wodza plemienia itp. Dopiero po ukształtowaniu się hierarchii społecznej i oddzieleniu czynności religijnych i magicznych od innego rodzaju aktywności powstała grupa społeczna, której członkowie zajmowali się wyłącznie lub prawie wyłącznie czynnościami kultowymi, mającymi na celu wzrost chwały Boga (bóstwa). W społecznym podziale pracy kapłanom przypadały czynności nieprodukcyjne, tak że mogli aktywnie uczestniczyć w rozwoju kultury, oświaty i nauki” (Baniak 2004: 173-174).

W każdym Kościele występuje struktura dwubiegunowa: kler – laikat (już od czasów Cypriana widzimy to w kościele kartagińskim) i wewnątrz kleru rozwijają się różne kategorie hierarchiczne. „Cała jurysdykcja religijna

określa dokładnie właściwe miejsce, jakie miejsce zajmuje każdy duchowny, reguluje – organizując jak prawdziwy *cursus* – kolejność różnych urzędów, podzielonych na święcenia niższe i wyższe. Ponieważ państwo rzymskie zapewniało Kościołowi chrześcijańskiemu uprzywilejowaną pozycję, było rzeczą normalną, że prawodawstwo świeckie przewidziało szczególny statut dla duchownych, którzy dzięki temu występują jako odrębna kategoria obywateli. Ponieważ są poświęceni służbie Bożej, otrzymują szczególne przywileje, które w statycznym i rozwarstwionym społeczeństwie późnego cesarstwa zapewniły im wysoka pozycję” (Meslin 1983: 96).

Autorytet kapłana według J. Wacha jest „uzależniony od charyzmatu jego urzędu. Kapłana charakteryzuje powołanie, a nie wezwanie, chociaż w konkretnym przypadku wezwanie, domniemane lub rzeczywiste, może być oczywiście początkiem wejścia na drogę życia kapłańskiego. Podstawę egzystencji i działalności kapłańskiej stanowi obcowanie z bóstwem. Obcowanie to pojmuje się jako coś ciągłego i regularnego” (Wach 1961: 344).

Ujmując autorytet księdza w perspektywie historycznej należy podkreślić, że zazwyczaj zajmował on wysoką pozycję społeczną, szczególnie było to zauważane w przypadku społeczeństwa tradycyjnego. Ważność autorytetu wynikała przede wszystkim z rolą, jaką ksiądz pełnił w parafii, która spełniała wielorakie funkcje społeczne, nie tylko religijne. Współcześnie na księdza zmienia się zapotrzebowanie oraz ulega modyfikacji jego autorytet w społeczeństwie. Księdza coraz częściej traktuje się jako zwykłego obywatela, spełniającego posługi religijne. Wraz ze zmianą autorytetu księdza zmienia się również jego rola.

Taka sytuacja według Piwowarskiego wynika z „intensywnych procesów uprzemysłowienia i urbanizacji. Jak wszystkie instytucje społeczne, tak samo instytucja kapłaństwa podlega procesowi specjalizacji. Znajduje to wieloraki wyraz, m.in. w zanikaniu funkcji pozareligijnych i intensyfikacji funkcji religijnych. Inaczej mówiąc, rola księdza ulega przeobrażeniu. W sferze faktycznych komunikacji i interakcji można mówić o zacieśnianiu się roli księdza, w sferze oczekiwań zaś ujawniają się nowe zapotrzebowania na rolę księdza. Jak wykazały doświadczenia ostatnich lat, można wątpić w to, czy mają one charakter ściśle religijny. Niemniej w sferze oczekiwań chodzi o zapotrzebowanie na dystrybucyjną czy profetyczną rolę księdza. Proces przemian roli księdza w tej sferze jest silniejszy niż w sferze faktycznych komunikacji i interakcji” (Piwowarski 1996: 163).

Na zjawisko specjalizacji roli księdza we współczesnej parafii zwraca uwagę J. Mariański twierdząc, że w „dziedzinie spraw religijnych ksiądz uważany jest za eksperta i fachowca, a jego doradztwo „ekspertystyczne”, wynikające z wykonywanego zawodu i pełnionej funkcji religijnej, jest akceptowane, nawet jeżeli faktycznie z niego nie korzysta się. Sfera działa-

nia księdza parafialnego nie może obejmować wszystkiego i rozciąga się przede wszystkim na sprawy religijno-kościelne. Tendencja do zacieśnienia kompetencji księdza do sektora spraw związanych z wiarą i wyłączenie go ze spraw czysto świeckich (pozareligijnych) oznacza modyfikację funkcji spełnianych przez duchowieństwo. Dale to możliwość uwypuklenia funkcji podstawowych. Z drugiej strony ta tendencja rozwojowa może zawierać w sobie niebezpieczeństwo pomniejszenia rzeczywistego autorytetu i prestiżu księży oraz izolowanie ich od różnych dziedzin życia, a przynajmniej przesuwac akcenty w zestawie modelowych cech „dobrego” księdza i w krytyce księży z pozycji tego modelu (ideału), przy konfrontacji z realnym porządkiem życia” (Mariański 2008: 431).

Trzeba dodać, że w różnych konfesjach nieznacznie różni się rola i znaczenie osób duchownych. Bardzo często jest to związane z ustrojem konkretnego Kościoła, jak również ze strukturą organizacyjną. Na przykład prawosławni duchowni dzielą się na dwie odrębne grupy – „kler „biały”, tj. kapłanów żonatych oraz wywodzących się spośród mnichów kler „czarny”. Kandydaci do przyjęcia święceń kapłańskich muszą zdecydować, do której grupy chcą należeć, bowiem zgodnie z obowiązującą i ściśle przestrzeganą regułą, po przyjęciu święceń kapłańskich wyższego stopnia nikt nie może wstąpić w związek małżeński” (Ware 2002: 322-323). W prawosławiu „osoby duchowne – szczególnie należące do kleru „białego” – zazwyczaj utożsamiane są jako osoby legitymizujące instytucjonalny charakter Kościoła, tak postaciami charyzmatycznymi pełniącymi profetyczne role w Kościele są „przewodnicy duchowi”. W praktyce takie osoby w Grecji określa się terminem *geron*, a w Rosji *starec*, co w obu językach oznacza „starego człowieka” lub „starca”. Według współczesnego teologa prawosławnego K. Ware nie ma żadnej linii demarkacyjnej pomiędzy profetycznymi i instytucjonalnymi elementami życia Kościoła – jeden wyrasta z drugiego i przeplata się z nim. Posługa starca, sama w sobie charyzmatyczna, związana jest z wyraźnie określona funkcją w instytucjonalnej strukturze Kościoła, stanowiskiem księdza spowiednika. W prawosławnej tradycji prawo wysłuchiwania spowiedzi nie jest przyznawane automatycznie w czasie święceń. Aby pełnić posługę spowiednika, duchowny potrzebuje upoważnienia swego biskupa(...)starzec udziela porad nie tylko podczas spowiedzi, ale też przy wielu innych sposobnościach. Co więcej, podczas gdy spowiednik zawsze musi być księdzem, starzec może być zwykłym mnichem, bez święceń kapłańskich, albo nawet człowiekiem świeckim” (Ware 2009: 416).

W Kościołach protestanckich interpretacja roli księdza w kontekście nauki Kościoła jest bardziej liberalna, a z uwagi na wielość wyznań niejednolita. Osoba duchowna nie jest pod tak silną presją urzędu hierarchicznego, aby całkowicie uzależnić się od głoszenia wiernym prawd czy zasad

doktrynalnych rozumianych niemal jako prawdy absolutne. W perspektywie symboliki rozumianej jako wiedza o wyznaniach K. Karski zauważa, że „w protestantyzmie tradycyjne pisma wyznaniowe są zgodne tylko częściowo z dzisiejszą myślą religijną, która nie tylko stawia nowe pytania, lecz często także zaprzecza poglądom wyrażonym w księgach symbolicznych. Świeccy, którzy nie zgadzają się ze sformułowaniami ksiąg wyznaniowych, nie muszą z tego powodu występować z Kościoła. Również teolodzy sprawujący służbę kościelną mogą w większości Kościołów protestanckich negować w wielu punktach księgi wyznaniowe, nie bojąc się, że z tego powodu utracą swój urząd” (Karski 2003: 11).

W perspektywie socjologicznej stosunek do osób duchownych jest formą świadomości wyznaniowej osób świeckich. Należy zaznaczyć, że w tradycyjnych społecznościach autorytet księdza wynikał nie tylko z jego działalności czysto religijnej, lecz był uwarunkowany również kulturowo. Szczególnie w tradycyjnych społecznościach obraz księdza wynikał z przynależności do wyższych warstw społecznych. W społecznościach wiejskich przez wiele stuleci był naturalnym przewodnikiem po polach duchowych, jak również zajmował naczelną pozycję w sprawach świeckich. Jako osoba wykształcona w społecznościach lokalnych pełnił wiele funkcji doradczych i był kreatorem życia społecznego, a nawet rodzinnego.

Z badań socjologicznych przeprowadzonych w środowisku młodzieży katolickiej wynika, że „w swej większości pozytywnie ustosunkowuje się do księży i akceptuje ich rolę we własnej świadomości, jak i doceniają ich metody wychowawcze. Wprawdzie młodzi katolicy polscy liczniej i ostrzej niż dorośli krytykują księży, piętnują ich złe zachowanie moralne, różne wady osobiste i zawodowe, przesadne upolitycznienie i praktyczny materializm, jednak podobnie realnie widzą ważną rolę dla Księży we własnych trudnych sprawach i problemach życiowych. Większość liczy na wsparcie kapłanów w rozwoju własnej religijności i na wskazania etyczne, wynikające z nauczania Kościoła” (Baniak 2008: 299).

Natomiast na podstawie wyników badań zrealizowanych wśród katolickiej młodzieży z kilku miast w Polsce obraz księdza jest dość krytyczny, rzadziej wrogi wobec duchowieństwa. „Szczególny sprzeciw budzą przejawy ostentacyjnej konsumpcji wśród niektórych reprezentantów Kościoła i „niehumanistyczny” sposób odnoszenia się do wiernych. Krytyka księży i biskupów nie jest wyrażana jedynie w kręgach towarzyskich czy publicznych, ale także w przestrzeni publicznej. Krytyka duchowieństwa nie oznacza w szerszej skali zakwestionowania religijnej roli księdza pełnionej w duchu ewangelicznej autentyczności, lecz pewnego sposobu jej wypełniania, co oznaczać może nadchodzące przemiany w samym autorytecie księdza i w modelu religijności (potrzeba redefinicji). Misja Kościoła i księży będzie

w przyszłości koncentrować się na sprawach duszpasterskich i specyficznie religijnych, ale z szerszym uwzględnieniem pozytywnych cech osobowych księdza („ludzki” stosunek do wiernych)” (Mariański 2009: 448).

Z badań przeprowadzonych w środowisku młodzieży prawosławnej wynika, że księża cieszą się „znaczącym autorytetem, ponieważ 44,4% wszystkich respondentów darzy ich dużym lub bardzo dużym autorytetem. Ogólnie młodzież prawosławna ocenia autorytet księży prawosławnych w Polsce najczęściej na poziomie przeciętnym – 37,5%, dużym – 37,3%, bardzo małym – 9,4%, bardzo dużym – 7,2% i małym – 6,4%. Poddając analizie łącznie kategorie informujące o bardzo dużym i dużym autorytecie księdza wynika, że największy autorytet mają księża w bardzo dużych miastach – 54,8%, miastach do 20 tys. mieszkańców – 47,5% i wsiach – 47,2%. Jest to częściowo odmienne zachowanie młodzieży w porównaniu z dotychczasowymi danymi ze środowisk katolickich, bowiem największym autorytetem księży cieszyli się środowiska wiejskie i małomiasteczkowe” (Romanowicz 2013: 145).

W analizowanych badaniach poproszono maturzystów o ocenę autorytetu księży z macierzystego Kościoła. Respondenci mieli możliwość wyboru jedną z spośród siedmiu kategorii odpowiedzi.

Tabela 26. Ocena autorytetu księży a stosunek maturzystów do wiary (w %)

Stosunek do wiary	Bardzo duży	Duży	Przeciętny	Mały	Bardzo mały	Żaden	Trudno powiedzieć
Głęboko wierzący	40,9	40,9	18,2	0,0	0,0	0,0	0,0
Wierzący	10,3	33,9	36,8	6,3	4,0	5,8	2,9
Niezdecydowany	0,0	13,2	39,5	11,8	6,6	22,4	6,5
Obojętny	0,0	11,1	5,6	5,6	16,7	50,0	11,0
Niewierzący	0,0	12,5	12,5	0,0	6,3	56,2	12,5
Ogółem	8,3	25,9	31,5	6,8	5,9	16,7	4,9

Źródło: badania własne. $p=0,000$, $V=0,337$

Uwzględniając łączne wskaźniki dwóch najwyższych ocen, trzeba uznać, że co trzeci respondent w dużym lub bardzo dużym stopniu uznaje autorytet księdza. Przeciętny i mały autorytet księdza określa 37,3% badanych, natomiast dla 22,6% badanych ksiądz praktycznie nie jest autorytetem. Około 5% badanej młodzieży nie było w stanie ustosunkować się do tak sformułowanego pytania.

Analizy szczegółowe wykazują wyraźną zależność oceny autorytetu księdza od wiary badanych. Im głębsza wiara maturzystów, tym również

jest wyższy autorytet księży. Religijność tej kategorii maturzystów jest silnie związana i oparta na autorytecie księży. Natomiast należy zauważyć, że w kategorii wierzący, praktycznie co dziesiąty badany nie uznaje autorytetu księdza. Przyjmując, że ksiądz jest emanacją Kościoła rozumianego jako instytucja religijna, jest to kolejny sygnał o tym, że religijność współczesnej młodzieży nie ogranicza się tylko do form typowo instytucjonalnych. Młodzież uznając siebie za wierzących dystansuje wobec instytucji Kościoła oraz propozycji religijnych wobec interpretacji świata jakie ta instytucja przedkłada swoim członkom.

Trzeba nadmienić, że wyższy autorytet księży deklaruje młodzież mieszkająca w dużych miastach, której łączny wskaźnik autorytetu („bardzo duży” i „duży”) wynosi aż 75%. Dla porównania młodzież wiejska legitymuje się analogicznym wskaźnikiem na poziomie 32%. Również kobiety charakteryzują się niższym poziomem autorytetu (32,3%), niż mężczyźni (36,9%). Młodzież prawosławna w porównaniu z innymi maturzystami w największym zakresie (51,1%) darzy autorytetem swoich księży. Wskaźnik autorytetu księży wśród młodzieży protestanckiej wynosi 44,4%, a wśród młodzieży katolickiej 32,6%. Natomiast dla maturzystów nie związanych z żadnym z Kościołów, autorytet księży nie przedstawia większego znaczenia i określają go na bardzo małym lub żadnym poziomie.

Poznając opinie badanych na temat autorytetu księży istotnym elementem będzie uchwycenie pożądanego współczesnego modelu księdza. W literaturze socjologicznej porządnym modelem najczęściej określany jest jako egzystencjalny, ponieważ realnie funkcjonuje w określonej rzeczywistości społecznej, a w tym wypadku funkcjonuje w wyobraźni badanej młodzieży i charakteryzuje się konkretnymi cechami – zarówno pozytywnymi jak i negatywnymi.

Władysław Piwowski badając model księdza katolickiego w środowisku uprzemysłowionym stwierdził, że „składa się on z cech zarówno naturalnych i religijnych. Obydwa rodzaje cech akcentowane są od strony pozytywnej i negatywnej. Badani podkreślają potrzebę ludzkiego podejścia księży do katolików świeckich, a jednocześnie wskazują na niedociągnięcia, które stanowią w tym względzie pewną przeszkodę. Stawiają oni także pewne postulaty, gdy chodzi o gorliwość kapłańską, a jednocześnie niewiele mają im do zarzucenia, co świadczy o wymaganiach pod adresem księży, choć w zasadzie są z nich zadowoleni(..)w środowisku miejskim wierni bardziej akcentują u księży potrzebę rozwoju cech ludzkich niż religijnych. Ksiądz w ich opinii nie jest tylko *res sacra*, czy konserwatywny rytualista, lecz prorok otwarty „po ludzku i po Bożemu” na potrzeby wspólnoty religijnej” (Piwowski 1996, s. 162).

Natomiast badania zrealizowane przez J. Baniaka wśród gimnazjalistów informują, że „młodzież gimnazjalna wyżej ceni religijne cechy i działania księży parafialnych i uczących młodzież religii niż działania świeckie. Cechy i zachowania o profilu religijnym we własnym modelu księdza preferuje ogółem 64,4% badanych gimnazjalistów, w tym 65,2% dziewcząt i 63,0% chłopców” (Baniak 2008: 322).

W celu poznania modelu księdza poproszono respondentów o podanie, co najmniej trzech zalet i tyleż samo wad księży, na podstawie których będzie podjęta próba określenia zapotrzebowania przez młodzież na idealnego, spełniającego oczekiwania młodzieży w obecnej rzeczywistości księdza. Pozostawiono dowolność wypowiedzi respondentom stosując pytanie otwarte. Młodzież bardzo chętnie ustosunkowała się do tego problemu podając całą listę zalet i wad księży. W tabeli przedstawiono zestawienie, które z uwagi na wielość udzielonych odpowiedzi nie sumuje się do 100%.

Tabela 27. Wady i zalety księży w opiniach maturzystów

Wady	%	Zalety	%
- zachłanność finansowa	81,2	- przekazują wiarę (nauczają)	71,2
- bogactwo, materializm	80,4	- pomagają innym	70,5
- zajmowanie się polityką	78,3	- udzielają rad	64,5
- nie słuchają młodzieży	75,0	- modlą się	63,2
- nie rozumieją problemów ludzkich	76,6	- potrafią słuchać	59,6
- mają dzieci „na boku”	68,3	- są wyrozumiali	58,7
- na siłę narzucają swoje racje	62,9	- mówią ludziom o Bogu i moralności	53,8
- pazerność	60,4	- organizują wyjazdy i czuwania	42,6
- chamstwo	55,3	- współczują innym	41,3
- wypowiadanie się na nie właściwe tematy	55,2	- nie mają zalet	38,3
- lubią chłopców	50,6	- są zaradni	36,6
- wywyższanie się	48,1		
- dbanie o wygodne życie	48,1		
- manipulowanie ludźmi	42,3		
- pijaństwo	37,6		
- pycha i duma	37,5		
- brak tolerancji	31,2		

Źródło: badania własne

Dualistyczne opinie na temat księży przedstawione przez maturzystów nie dają pełnego obrazu statusu księdza w środowisku badanych. Ukazują one jedynie pewne tendencje wobec oczekiwań oraz ukazuje ogólne cechy. Powyższe zestawienie pozwala zauważyć, że młodzież u księży negatywnie ocenia przede wszystkim ich „finansową zachłanność” oraz skupienie się

na elementach bezpośrednio nie związanych z religią do których należy przede wszystkim polityka. Z uwagi na charakter publikacji i formę języka część wypowiedzi dotyczących zaangażowania się księży w politykę i wykorzystywaniu do tego celu instytucji Kościoła nie nadaje się do cytowania. Zaskakuje jest jednak tak szerokie i niemal powszechne wygłaszane negatywnych opinii młodzieży wobec takiej postawy osób duchownych. Z pozytywnych elementów należy odczytać, że młodzież oczekuje od księży przede wszystkim religijnego zaangażowania oraz skumulowanie swoich działań w zakresie duchowej pomocy wobec ludzi będących w potrzebie. Opinie respondentów w tym względzie są dla duszpasterzy jasnym przekazem oczekiwań młodzieży i sposobu realizacji swojej misji. Pozareligijna działalność księży oraz koncentracja na sprawach bytowych może być jednym z ważniejszych czynników dystansowania się młodzieży wobec Kościoła instytucjonalnego. Dla większości badanych Kościół spełnia ważną rolę w ich życiu religijnym i posiada wysokie zaufanie w sferze religijnej, jednak ostentacyjne wpływanie przez Kościół na inne obszary życia społecznego w ogólnym wymiarze osłabia do niego zaufanie. Dlatego celem wyraźniejszego opisu stosunku młodzieży wobec duchowieństwa, jak i Kościoła w dalszych badaniach należy uwzględnić wielowymiarowy zakres działalności i oddziaływań na społeczeństwo.

4.3 Stosunek maturzystów do lekcji religii

W 1989 roku sytuacja polityczna w Polsce na tyle uległa zmianie, iż stało się możliwe wprowadzenie nauczania religii w szkołach. Instrukcja Ministra Edukacji Narodowej z dnia 3 sierpnia 1990 roku przesądziła, że we wszystkich państwowych szkołach, podstawowych i ponadpodstawowych, nie wyłączając szkół specjalnych, szpitalnych itd., odbywać się będą lekcje religii dla uczniów, których rodzice sobie tego życzą.

Praktycznie od początku wprowadzenia nauki religii do szkół nieustannie toczy się dyskusja na temat konsekwencji i sensowności nauczania religii w szkołach. Budzi ona wiele emocji czy kontrowersji nie tylko wśród rodziców czy nauczycieli, lecz przenosi się również do środowiska uczniowskiego i rodzicielskiego. W wyniku tych polemik i często jednostronnych interpretacji, ukształtowało się wiele stereotypów i niedomówień, które są wynikiem braku znajomości rzetelnych analiz naukowych. Należy zaznaczyć, że już są dostępne opracowania, które w określonym zakresie przybliżają ten problem. Nie podważając wartości naukowych, da się zauważyć pewną jednostronność w podejściu do rozwiązania tego problemu. Brakuje wystandaryzowanych narzędzi badawczych, które mogłyby zobiektywizować problem badawczy oraz określić możliwie szeroki kontekst prowadze-

nia lekcji religii w szkołach. Ważnym problemem staje się np. analiza prowadzenia lekcji religii przez Kościoły mniejszościowe, postawy nauczycieli i dyrekcji szkół wobec uczniów i rodziców, którzy nie życzą sobie posyłania dzieci na lekcje religii organizowane przez szkołę, ograniczony dostęp młodzieży do nauki etyki, umiejscowienie religii jako przedmiotu w siatce godzin oraz dyskutowany ostatnio problem oceny z religii na świadectwie szkolnym czy możliwość zdawania go na egzaminie maturalnym. Nie sposób tych problemów w tak ograniczonym opracowaniu poruszyć, jednak z uwagi na brak danych dotyczących prowadzenia lekcji religii przez kościoły mniejszościowe ograniczę się do selektywnego ujęcia tego problemu.

Z badań kierowanych przez R. Jusiaka w latach 1995-96 wynika, że „prawie 2/3 młodzieży ze szkół średnich twierdzi, że katecheza jest istotnym elementem w ich formacji edukacyjnej i religijnej, przy czym tylko niewiele więcej niż 8% badanych podaje, że jest to „przedmiot szczególnie”, który „właściwie nie jest przedmiotem, lecz wyznaniem wiary”, „katecheza to coś zupełnie innego i odrębnego, dlatego nie uważam za słuszne nazywanie religii przedmiotem”. Były również i takie opinie: „katecheza jest ważniejsza niż inne przedmioty, ale nie powinna odbywać się w szkole”. Większość badanych (od 55% do 60%) uznaje katechezę za „przedmiot tak samo ważny jak inne”, natomiast 1/3 badanych (od 30% do 35%) traktuje lekcje religii jako mniej ważne od innych, a motywuje to następująco: „chodzę na religię, ponieważ wszyscy chodzą”, „uczestniczę z przyzwyczajenia, ponieważ zawsze chodziłem”, „gdybym nie chodził, miałbym ze strony rodziców nieprzyjemności” (Jusiak 2009: 404).

Sytuacja prowadzenia lekcji religii w szkołach w ostatnich latach ulega dynamicznym zmianom. Po 22 latach od powrotu religii do polskich szkół okazuje się, że nie wszędzie takie zajęcia się odbywają. Z danych Systemu Informacji Oświatowej MEN wynika, że w Polsce funkcjonuje 888 szkół (na 30 tys. placówek), w których w ogóle nie są prowadzone lekcje religii - ta liczba obejmuje szkoły, w których nie ma lekcji religii, nie tylko katolickiej, ale też innych wyznań. Są to szkoły publiczne oraz niepubliczne, na wszystkich etapach edukacji - wyjaśnia Justyna Sadlak, zastępca rzeczniczki prasowego MEN. Ministerstwo nie informuje jednak, które to szkoły. Wiadomo natomiast, że ich liczba spadła - w 2011 r. było 960 takich placówek. To częściowo przeczy opinii, że zainteresowanie nauką religii maleje.

Z ostatnich danych uzyskanych z portalu Gazeta.pl. wynika, że w prawie 900 szkołach w Polsce w ogóle nie ma lekcji religii. Okazuje się, że jeśli rodzice i uczniowie nie wyrażą zainteresowania, to szkoła może po prostu religii nie prowadzić. Szkół bez religii mogłoby być więcej, ale niektóre z nich nie zawsze postępują zgodnie z prawem. Nie zawsze jednak dyrektorzy szkół postępują zgodnie z obowiązującym prawem. Wiele szkół przyjmuje zało-

zenie, że wszyscy uczniowie będą chodzić na religię. Od rodziców wymaga się pisemnej deklaracji, że wypisują dziecko z zajęć. Tymczasem powinno być odwrotnie - deklaracje takie powinni składać wyłącznie rodzice zapisujący dziecko na katechezę. Tymczasem w wielu placówkach publicznych religia nadal jest odgórnie umieszczana w planie zajęć, zanim rodzice zdążą podpisać zgłoszenie udziału dziecka w lekcjach. Lekcje religii (a także etyki) odbywają się wyłącznie, gdy wystarczająca liczba uczniów zadeklaruje w nich udział. Potrzeba minimum 7 osób, by utworzyć grupę. Mogą to być uczniowie należący do różnych klas, jak coraz częściej się dzieje. Jeśli jednak zainteresowanie religią będzie mniejsze, szkoła musi zrezygnować z prowadzenia tych zajęć (<http://wiadomości.gazeta.pl> - z dnia 17.07.2013).

Sytuacja prowadzenia lekcji religii w szkołach dla uczniów niekatolickich jest jeszcze bardziej skomplikowana. Z uwagi na diasporalny charakter wyznań niekatolickich oraz duże rozproszenie w wielu szkołach naszego kraju jest niezmiernie trudno zgromadzić odpowiednią ilość młodzieży, aby móc otworzyć chociaż jedną grupę.

Dla przykładu z podobną sytuacją zetknięto się w prawosławnej diecezji lubelsko-chełmskiej, którą w okresie wprowadzenia religii do szkół ponownie powołano do życia. Z perspektywy czasu można zauważyć, że te okoliczności pozytywnie wpłynęły na rozwój i stabilizację w funkcjonowaniu prawosławia na Lubelszczyźnie. Możliwość organizowania lekcji religii prawosławnej niejako wymusiło na władzach samorządowych i środowiskach szkolnych współpracę z Kościołem prawosławnym. W wielu miejscowościach powstał przyjazny klimat do współpracy na szczeblu lokalnym. Wzajemna koegzystencja w sposób naturalny pozwalała przybliżyć specyfikę prawosławia i na stałe wkomponować tę konfesję w krajobraz poszczególnych miejscowości. Prawosławni uczniowie i ich rodzice poczuli się w pewien sposób dowartościowani poprzez możliwość uczestniczenia ich dzieci w lekcjach religii. Z pewnością w wielu środowiskach prawosławni napotkali duże trudności i niechęć ze strony dyrekcji niektórych szkół czy poszczególnych rad rodziców, jednak globalnie możliwości nauczania religii na ogólnych zasadach należy uznać za element pozytywny w perspektywie ostatnich dwudziestu lat funkcjonowania diecezji.

W roku 2012/13 w Diecezji Lubelsko-Chełmskiej nauczanie religii prawosławnej odbywało się w 16-tu punktach katechetycznych mieszczących się przy parafiach. W szkołach lekcje religii prowadziło się w następujących miejscowościach: Lublinie - od roku szkolnego 2011/12, Dęblinie - od roku 2012/13, a ponadto w Kodniu, Tuczej i Sławatyczach. Należy zaznaczyć, że wszystkie lekcje religii dla uczniów szkół średnich odbywają się wyłącznie w punktach katechetycznych. Ogólnie w lekcjach religii prawosławnej uczestniczy 255 uczniów szkół podstawowych, gimnazjalnych i ponadgim-

nazjalnych. Zatrudnionych było 24 katechetów, w tym czterech na pełnym etacie, a 22 z nich to osoby duchowne. Nadzór merytoryczny nad religią sprawuje Wizytator Katechezy i Punktów Katechetycznych Diecezji Lubelsko-Chełmskiej, powołany przez Ordynariusza tej Diecezji. Obecnie tę funkcję sprawuje ks. Andrzej Pugacewicz z Białej Podlaskiej (Czeberkus, Romanowicz 2012b: 14-15).

Tabela 28. Rozkład odpowiedzi na pytanie: Czy uczestniczysz w lekcjach religii? (w %)

Zmienna niezależna	Tak	Raczej tak	Raczej nie	Nie	Trudno powiedzieć	Razem
Ogółem	77,7	11,5	3,4	2,8	4,6	100
Stosunek do wiary						
Głęboko wierzący	91,3	4,3	4,4	0,0	0,0	100
Wierzący	85,1	9,7	1,7	0,6	2,9	100
Niezdeterminowany	67,1	14,5	5,3	3,9	9,2	100
Obojętny	65,7	17,1	5,7	5,7	5,8	100
Niewierzący	53,3	13,3	6,7	20,0	6,7	100
Chi – kwadrat – 37,99105, p=0,000, V – 0,174						
Płeć						
Kobieta	84,4	7,5	3,0	1,1	4,0	100
Mężczyzna	65,8	17,9	4,0	5,7	6,5	100
Chi-kwadrat – 17,63513, p=0,001, V – 0,234						
Przynależność konfesyjna						
Kościół rzymskokatolicki	79,5	11,4	2,7	1,7	4,7	100
Kościół prawosławny	80,0	11,2	2,2	2,2	4,4	100
Kościół protestancki	66,7	22,2	0,0	0,0	11,1	100
Bez przynależności kościelnej	37,5	12,5	12,5	25,0	12,5	100
Chi-kwadrat – 62,83322, p=0,000, V – 0,221						
Miejsce zamieszkania						
Miasto ponad 100 tys. mieszkańców	87,5	12,5	0,0	0,0	0,0	100
Miasto od 20 tys. do 100 tys. mieszkańców	66,7	12,7	3,2	3,2	14,2	100
Miasto do 20 tys. mieszkańców	73,9	11,5	6,3	6,2	2,1	100
Wieś	83,4	10,8	1,9	0,6	3,2	100
Chi-kwadrat – 26,79771, p=0,008, V – 0,166						

Źródło: badania własne

Trzeba stwierdzić, że ponad $\frac{3}{4}$ maturzystów regularnie uczęszcza na lekcje religii, 14,9% czyni to raczej okazjonalnie i tylko 2,8% zdecydowanie izoluje się wobec uczestnictwa w lekcjach religii, pozostali (4,6%) całkowicie dystansują się od tego problemu. Zestawienie zaprezentowane powyżej, informuje o istnieniu statystycznych związków między uczestnictwem młodzieży w lekcjach religii, a poszczególnymi zmiennymi. Największe wskaźniki systematycznego uczestnictwa w lekcjach religii odnoszą się do maturzystów głęboko wierzących (91,3%) i wierzących (85,1%), kobiet (84,4%), młodzieży mieszkającej w dużych miastach (87,5%) i na wsiach (83,4%) oraz młodzieży prawosławnej (80,0%). Natomiast największy odsetek respondentów nie biorących udział w lekcjach religii występuje wśród młodzieży, która nie przynależy do żadnej konfesji (25,0%), wśród młodzieży niewierzącej (20,0%) oraz wśród mężczyzn i osób obojętnych religijnie po 5,7%. Charakterystyczne w tym zestawieniu jest to, że ponad połowa młodzieży deklarujących swoją niewiarę systematycznie uczestniczy w lekcjach religii. Taki stan jest prawdopodobnie spowodowany faktem umieszczenia ocen z lekcji religii na świadectwie przy braku alternatywy wobec uczestnictwa w lekcjach etyki. Młodzież w wywiadach informowała o tym, że szkoły do których uczęszczają bezpośrednio nie organizują lekcji etyki, a młodzież w bardzo ograniczony sposób i tylko w niektórych miejscowościach może dokonać wyboru przedmiotu. Jedna z uczennic tak skomentowała taki stan rzeczy: *kiedy poinformowałam swoją wychowawczynię, że chcę uczęszczać na lekcje etyki to ona spojrzała na mnie i powiedziała że-bym nie wymyślała, powinnaś chodzić na religię tak jak większość, bo dyrektor nie będzie tworzyła etatu*. Inna uczennica mówi ze teoretycznie w jej mieście jest organizowana etyka *jednak w takich godzinach, że pokrywa się z moimi zajęciami w szkole, a przecież mnie nikt nie zwolni*. Kolejny uczeń bardzo negatywnie mówi o sposobie prowadzenia lekcji religii *są nudne, a ksiądz tylko mówi o Kościele a prawie nic o Bogu. Najważniejsze aby chodzić do Kościoła a żyć można jak kto chce. Jest to strata czasu, można w tym czasie zorganizować dodatkową matematykę czy biologię bo te przedmioty zdają na maturze*. Inna uczennica właściwie potwierdza poprzednią sugestię i *proponuję aby lekcje religii zamienić na dodatkowe zajęcia z przedmiotów maturalnych, a pieniądze z lekcji religii przekazać nauczycielom przygotowującym do matury, zamiast wydawać na korepetycje*.

Generalnie dało się zaobserwować dużo mniejszy zakres i ilość pozytywnych komentarzy wśród młodzieży wobec obecności lekcji religii w szkole, od stanowisk które zdecydowanie akceptują taki stan, co jest dość osobliwe z uwagi na masowe uczestnictwo maturzystów w tych lekcjach. W tym przypadku można zaobserwować niespójność postaw młodzieży, bowiem w rozmowach indywidualnych spotyka się mnóstwo krytyki wo-

bec sposobu prowadzenia i roli religii w szkole, a realnym uczestnictwem. Można przypuszczać, że młodzież zaakceptowała religię w szkole jako coś koniecznego i od którego nie ma odwrotu. Traktuje ją, jako mało ważny przedmiot, na który niejako z urzędu zobowiązana jest uczęszczać. Jest to inna sytuacja od tej z początków lat dziewięćdziesiątych, kiedy wprowadzano lekcje religii do szkół. Wówczas intensywnie toczyła się dyskusja w której brały udział różne środowiska. Można przypuszczać, że z biegiem lat liczba osób niezadowolonych z faktu obecności religii w szkole uległa zmniejszeniu, aczkolwiek obszar krytyki i niezadowolenia ze strony części młodzieży jest znaczny.

Należy zaznaczyć, że systematycznie zmniejszał się odsetek nieuczęszczających na lekcje religii w szkole, w kwietniu 1991 rok nie uczestniczyło w nich 18% młodzieży, zaś w trzy lata później już tylko 11%. W porównaniu z prezentowanymi przez K. Kosełę badaniami znacznie wzrosła akceptacja dla szkoły jako miejsca nauczania religii. O ile we wrześniu 1991 roku łączny wskaźnik akceptacji wynosił 57% to w styczniu 1994 roku wzrósł do 59% (Koseła 1995: 92-95).

Badania zorganizowane i przeprowadzone przez J. Baniaka wśród uczniów i studentów potwierdziły wysoki stopień udziału respondentów w katechezie szkolnej. Systematycznie uczestniczyło 58,2% badanych, a co piąty respondent stwierdził, że w katechezie bierze udział niesystematycznie. „Wśród 882 respondentów objętych badaniami ilościowymi 164 stwierdziło, że nie uczestniczy lub nie uczestniczyło w katechezie szkolnej, czyli 18,5%. W grupie tej znajduje się 88 kobiet i 76 mężczyzn (90 licealistów i 74 studentów). Ci respondenci własną absencję w katechezie uzasadniali różnymi powodami, np. brakiem czasu (maturzyści), brakiem zainteresowania zagadnieniami religijnymi i kościelnymi, postawą ateistyczną, zniechęceniem do Kościoła, niemoralnym życiem znanych im księży, własnym wyborem, świeckim wychowaniem przez rodziców itp. W tej grupie tylko nieliczny odsetek miał możliwość uczestniczenia w lekcjach etyki (43 osoby, czyli 26,2%) zamiast w lekcjach religii, a pozostali respondenci (72,8%) ten czas przeznaczali na różne sprawy, choć najczęściej na przygotowanie się do innych lekcji w danym dniu” (Baniak 2015: 84).

Natomiast badani maturzyści z Południowego Podlasia w większym zakresie od poprzednio prezentowanego zestawienia akceptują fakt nauczania religii w szkołach. Ogólnie 75,2% uważa, że lekcje religii winny odbywać się w szkole, a 16,3% w salach katechetycznych. Trzeba nadmienić, że 8,5% respondentów wykluczyło oba miejsca, a w swobodnych wypowiedziach w których dominowała przede wszystkim młodzież niewierząca lub obojętna religijnie wskazywano na nagłą potrzebę uporządkowania lekcji religii w systemie szkolnictwa. Można było ponownie usłyszeć negatywne

sugestie w sprawie niemożności wyboru etyki zamiast religii oraz nagminnego organizowania lekcji religii w środku planu zajęć szkolnych.

Tabela 29. Miejsce odbywania lekcji religii a stosunek do wiary maturzystów (w %)

Stosunek do wiary	W szkole	W salach katechetycznych przy parafii	Odpowiem inaczej	Razem
Głęboko wierzący	81,8	18,2	0,0	100
Wierzący	83,0	12,3	4,7	100
Niezdecydowany	73,7	21,0	5,3	100
Obojętny	52,8	22,2	25,0	100
Niewierzący	35,7	21,4	42,9	100
Ogółem	75,2	16,3	8,5	100

Źródło: badania własne. Chi-kwadrat – 47,52512, $p=0,000$, $V - 0,272$

Za prowadzeniem lekcji religii w szkole opowiedziała się młodzież głęboko wierząca – 81,8%, wierząca – 83,0% i niezdecydowana ale przywiązana do tradycji – 73,7%. Natomiast wśród obojętnych religijnie tylko 52,8% badanych wyraża swoją aprobatę w tej kwestii. Niewierzący stanowią zdecydowaną mniejszość spośród innych uczniów, którzy akceptują religię w szkole, bowiem 35,7% z nich nie widzi przeszkód, aby lekcje religii organizować w szkole. Warto podkreślić jest to, że 42,9% niewierzących również nie widzi potrzeby prowadzenia religii w szkole.

Kobiety chętniej (77,5%) akceptują prowadzenie lekcji religii w szkołach, niż mężczyźni (69,3%), natomiast większy odsetek mężczyzn (18,6%), niż kobiet (15,3%) jest skłonny zaakceptować prowadzenie religii w salach katechetycznych przy parafiach.

Miejsce zamieszkania istotnie nie różnicuje badanych, jednak szkoła jako miejsce nauczania religii cieszy się największą akceptacją młodzieży mieszkającej w dużych miastach (87,5%) oraz na wsi (78,9%), zaś młodzież mieszkająca w średnich miastach (24,6%) najchętniej zlokalizowała lekcje religii w salach katechetycznych.

Przynależność konfesyjna wykazuje wyraźną istotność statystyczną ($V=0,294$). Za prowadzeniem lekcji religii w szkole opowiada się 87,5% maturzystów protestanckich, 79,5% prawosławnych, 76,2% katolickich i połowa nie związana z żadną z konfesji. Generalnie mniejszy odsetek badanych wyraża chęć prowadzenia lekcji religii w salach katechetycznych. Do zwolenników takiego miejsca nauczania religii zaliczyć należy 17,5% młodzieży katolickiej, po 12,5% respondentów nie związanych z żadnym z Kościołów i protestantów, a także 11,4% młodzieży prawosławnej. Nie-

znaczny odsetek młodzieży prawosławnej i protestanckiej sugerował, że w konfrontacji z lekcjami religii katolickiej niektórzy nauczyciele ujawniali swój nieobiektywizm i premiowanie religii katolickiej. Wyrażało się to przede wszystkim niechęcią zwolnienia z zajęć podczas różnego rodzaju świąt kościelnych, czy obchodach rocznic państwowych, których stałym elementem jest obowiązkowy udział w nabożeństwie katolickim.

Ukonkretnieniem zaprezentowanych powyżej danych empirycznych dotyczących stosunku młodzieży ze szkół średnich do nauczania religii, będzie zaprezentowanie szczegółowych wyników badań zrealizowanych w diecezji lubelsko-chełmskiej wśród prawosławnej młodzieży gimnazjalnej. Warto odnotować, że badania przeprowadzono wśród młodzieży zamieszkałej w gminach: Kodeń, Tucza i Sławatycze w listopadzie 2012 roku. Należy zaznaczyć, że wszyscy respondenci w trakcie badań uczestniczyli w lekcjach religii, które odbywały się w szkołach. Zamierzeniem autorów badań było dotarcie i przebadanie wszystkich gimnazjalistów wyznania prawosławnego z terenu wymienionych gmin. W rezultacie przebadano 36 gimnazjalistów, co stanowi ok. 80% całości. Dziewczęta stanowiły 46,7%, a chłopcy 53,8% wszystkich respondentów. Pozostałych, pomimo rozlicznych prób, nie udało się objąć badaniami. Stąd mimo nielicznej próby badawczej wyniki badań należy uznać za częściowo reprezentatywne. Przed przeprowadzeniem badań, skonstruowano autorski kwestionariusz ankiety, który zawierał ogółem 15 pytań zamkniętych i otwartych. Badania przeprowadzono indywidualnie, w szkołach do których uczęszczają uczniowie. Ogólnie, około 15% badanych bardzo pozytywnie odniosło się do konstrukcji ankiety i problematyki w niej zawartej uznając, że podjęcie takiej tematyki wśród gimnazjalistów jest potrzebne i ważne, natomiast pozostali nie zajęli żadnego stanowiska w tej sprawie (Czeberkus, Romanowicz, 2012a: 12-13).

Z zebranych danych w środowisku młodzieży prawosławnej uczęszczającej do szkół średnich wynika, że 88,4% badanych jest w pełni zadowolona z tego faktu, a pozostałych 11,6% jest raczej zadowolona. Należy zaznaczyć, iż nikt z badanych nie negował nauczania religii w szkole. Trzeba zauważyć, że tak pozytywny stosunek do miejsca nauczania religii jest podyktowany wieloma względami. Jedna z respondentek, na przykład podkreśla praktyczny wymiar tych lekcji i mówi, że nie trzeba dojeżdżać do innego miejsca, ani zajmować wolny czas spędzony poza szkołą, drudzy natomiast twierdzą że *przez ten fakt mogą się integrować z innymi, czy spędzać czas z kolegami*. Ogólnie większość twierdzi, że *wiedza zdobyta na lekcjach religii przydaje im się w relacjach z rówieśnikami*.

Z rozmów z niektórymi katechetami wynika, że ten fakt nie jest już tak jednoznacznie interpretowany. Spotkaliśmy się z nielicznymi opiniami

katechetów – szczególnie osób duchownych - którzy twierdzą, że system lekcyjny w szkołach powoduje, że uczniowie traktują lekcje religii identycznie jak pozostałe lekcje, które proponuje szkoła. Twierdzą, że częściowo zatracana jest duchowość prawosławia i w szkole brakuje atmosfery podniosłości czy uzyskania wyjątkowej, osobistej relacji z Bogiem. Można powiedzieć, że te osoby poszukują otoczki, swoistej atmosfery relacji z sacrum. „Ten problem jest od wielu lat dyskutowany w różnych środowiskach, ponieważ dotyczy odpowiedzi na fundamentalne pytania: Czym mają być lekcje religii? Czy tylko przekazaniem wiedzy o danej religii i konfesji? Czy kształtowaniem religijności i tożsamości młodzieży? Jeżeli tym drugim to rodzą się kolejne pytania: Czy współczesna dydaktyka i katechetyka posiada takie metody kształtowania osobowości młodego człowieka i czy można je we wszystkich warunkach stosować. Mam świadomość, że postawienie tych kilku pytań nie wypełnia całej gamy problemów szczegółowych, a jedynie ukazuje zainteresowanym ogrom zagadnień do rozwiązania” (Romanowicz 2013: 115-116).

W perspektywie obserwacji własnych i danych statystycznych częściowo stopniały obawy środowisk mniejszości religijnych w Polsce o totalnym zagrożeniu wynikający z dominacji Kościoła większościowego. O problemach na początku procesu wprowadzania nauki religii do szkół w Polsce pisała m.in. Ewa Nowicka. Opierając się na ówczesnych wypowiedziach wyznawców Kościołów mniejszościowych zauważyła, że „przynależność wyznaniowa, ujawniająca się z powodu wprowadzenia katechezy do szkół, stała się czynnikiem różnicującym dzieci, jeszcze jednym źródłem ich stresów. Jest to szczególnie istotne w klasach początkowych, kiedy to wśród małych dzieci wielka potrzeba akceptacji ze strony grupy wiąże się z dążeniem do jak najpełniejszego upodobnienia się do jej członków. Poczucie inności może powodować niebezpieczne obniżenie samooceny dziecka. Dziecko, które w jakiś sposób różni się od kolegów, sądzi bowiem, że jest od nich gorsze, a nie po prostu inne” (Nowicka 1995: 185).

Z zasygnalizowaną problematyką bezpośrednio wiązać się kolejne aspekty funkcjonowania katechezy. Zapytano badanych czy ocena z lekcji religii powinna znaleźć się na świadectwie szkolnym i czy powinna być wliczana do tzw. średniej wszystkich ocen?

Tabela 30. Stosunek maturzystów do oceny z religii (w %)

Czy ocena z religii powinna ...	tak	raczej tak	raczej nie	nie	trudno powiedzieć	Razem
...znaleźć się na świadectwie szkolnym ?	39,2	13,6	8,9	34,3	4,0	100
... być wliczana do średniej ocen ?	40,0	11,4	9,5	36,3	2,8	100
Z lekcji religii nie powinno być ocen	36,6	6,6	12,8	35,3	8,7	100

Źródło: badania własne

Więcej niż połowa badanych maturzystów (52,8%) w większym lub mniejszym stopniu akceptuje ocenę z lekcji religii na świadectwie szkolnym. Przeciwny pogląd prezentuje 43,2% maturzystów. Do zwolenników umieszczania oceny na świadectwie należy zaliczyć przede wszystkim osoby głęboko wierzące i wierzące, wśród których 60,9% taki stan akceptuje. Ponadto identyczne stanowisko przedstawia młodzież prawosławną (56,4%), kobiety (52,1%) i młodzież z dużych miast (62,55) oraz ze wsi (60,8%). Jednak takie stanowisko w analizowanych kategoriach respondentów jest niejednostronne, bowiem 26,1% deklarujących głęboko wiarę oraz 35,6% wierzących wyraża swój sprzeciw wobec umieszczenia oceny na świadectwie szkolnym. Najwyraźniej swój sprzeciw deklarują osoby niewierzące (87,5%), mężczyźni (51,6%), młodzież protestancka (77,8%) i ponad połowa (52,1%) mieszkańców małych miast.

Bardziej sceptyczne stanowisko wyrażają maturzyści wobec wliczania oceny z religii do średniej ocen ze wszystkich przedmiotów. Ogólnie niechęć wobec takiej propozycji deklaruje 45,8% badanych, przy czym zwolenników takiego rozwiązania jest o 5,6% więcej. Analizy szczegółowe wykazują bardzo zbieżne zależności. Najwyższymi wskaźnikami akceptacji wliczania oceny z religii do średniej odznaczają się maturzyści mieszkający w dużych miastach – 75%, głęboko wierzący – 60,8%, prawosławni – 56,3% i kobiety – 56,2%. Swój sprzeciw wobec wliczania oceny z religii do średniej najsilniej wyrażają niewierzący – 86,5%, protestanci – 77,8%, mieszkańcy małych miast – 55,7% i mężczyźni – 55,6%.

Pod ocenę respondentów przedłożono również trzecią możliwość. Poproszono o ustosunkowanie się do twierdzenia, że z lekcji religii nie powinno być w ogóle ocen. Zarówno analizy ogólne jak i szczegółowe potwierdziły stanowiska respondentów wobec poprzednich problemów. Generalnie ku takiemu rozwiązaniu skłania się 43,2% maturzystów, zaś 48,1% ma odmienne stanowisko. Brak ocen z religii akceptuje 81,2% niewierzących,

77,8% protestantów, 54% mężczyzn i 51% młodzieży mieszkającej w małych miastach. Wyraźnie przeciwną opinię zgłasza młodzież z dużych miast – 75% oraz 69,5% głęboko wierzących, 52,2% kobiet i 51% młodzieży prawosławnej.

Z danych uzyskanych w środowisku prawosławnym na Lubelszczyźnie jednoznacznie wynikało, że zarówno umieszczenie oceny na świadectwie szkolnym, jak i zaliczenie jej do średniej wszystkich ocen jest akceptowane przez młodzież prawosławną. Odmienną postawę prezentowało jedynie 7.7% respondentów w przypadku wliczania do średniej i 11,6%, w sytuacji umieszczenia oceny na świadectwie. Charakterystyczne jest to, że badana młodzież ma już określone stanowisko w tych kwestiach. Nikt z badanych nie miał wątpliwości jaką postawę ma przyjąć. To pośrednio może świadczyć o utrwaleniu się w świadomości gimnazjalistów faktu funkcjonowania ocen z religii w procesie kształcenia i uznania religii jako „pełnoprawnego” i faktycznego przedmiotu w szkole (Zob. Romanowicz 2013: 108-109)

Bazując na wypowiedziach uczniów możemy tak naprawdę nie uczestnicząc w zajęciach, częściowo poznać niektóre detale prowadzenia katechezy i ocenić zakres problematyki, która poruszana jest na lekcjach. Z uwagi na to, że uczestnikami badań, była młodzież, która z psychologicznego punktu widzenia jest na etapie religijności autonomicznej, niektóre oceny i stwierdzenia dotyczące lekcji religii mają zróżnicowany poziom i charakter. Ten etap rozwoju charakteryzuje się jeszcze religijnością autorytarno-prawną, uzależnioną od autorytetu i wzoru osób znaczących, a szczególnie od rodziców, wychowawców, instytucji religijnych czy tzw. osób religijnych jak ksiądz czy zakonnica. Religijność ta przeżywana jest w kategoriach obowiązku i posłuszeństwa. Jednak nasilające się w okresie dorastania tendencje młodzieży w kierunku autonomii intelektualnej, moralnej i religijnej oraz dążenie do uczestnictwa w życiu ludzi dorosłych, a także kształtująca się zdolność do funkcjonowania w sferze możliwości prowadzą do uformowania się religijności osobistej i autonomicznej. Oznaką autonomii zasad życia religijnego jest to, że dorastający czuje się sprawcą, decydem i odpowiedzialnym za własne życie religijne.

Generalnie należy dodać, że badana młodzież systematycznie uczestniczy w lekcjach religii. Zarówno katecheci jak i sama młodzież nie wskazywała innych motywów nieobecności na zajęciach religii w stosunku do innych przedmiotów. Na pytanie o powody absencji na lekcjach religii, badani najczęściej podają chorobę czy konieczne wyjazdy z rodzicami.

To, że lekcje religii innych Kościołów mogą odbywać się w szkołach równolegle wobec lekcji religii organizowanych przez Kościół katolicki nastrocza pytanie o stosunek dyrekcji i nauczycieli do obu przedmiotów. Zapytano młodzież prawosławną wprost, czy lekcje religii prawosławnej są tak

samo traktowane jak lekcje religii katolickiej. Z danych wynika, że 53,8% gimnazjalistów twierdząco ustosunkowało się do tego pytania, 26,9% jest już mniej przekonanych, 11,6% uważa, że raczej nie, a 7,7% ma trudności z ustosunkowaniem się do tego pytania. Swobodne wypowiedzi ukazują, że część respondentów twierdzi: *nikt nie powinien być traktowany inaczej i wszyscy powinni mieć równe prawa*. W przypadku szkół, w których przeprowadzono badania, należy sądzić, że koegzystencja obu konfesji jest przyjazna i raczej nie odnotowuje się skrajnie nietolerancyjnych zachowań ze strony dyrekcji czy nauczycieli.

Współistnienie obu religii w szkole może być dodatkowym impulsem do lepszego poznania. Interesowało nas, czy młodzież prawosławna rozmawia o swoim wyznaniu z kolegami i koleżankami innych wyznań. Okazuje się, że 69,2% badanych taki dialog prowadzi, z czego można wnioskować, że 57,6% czyni to intensywnie. Nie rozmawia o swoim wyznaniu 7,7% badanych, a kolejne 19,2% mówi, że raczej nie. Pozostałych 3,9% nie wie jak ma się ustosunkować do tego pytania. Na podstawie powyższego zestawienia można wnioskować, że młodzież prawosławna jest otwarta i nie obawia się dialogu ze swoimi rówieśnikami. To że wzajemna wymiana informacji na temat swoich konfesji następuje, niech poświadcz fakt, że 34,7% adwersarzy wykazuje zainteresowanie prawosławiem, a kolejne 30,7% jest raczej zainteresowane. Nie interesuje się prawosławiem 15,2% rówieśników z innych wyznań, a stosunek 19,2% nie jest znany. Na podkreślenie zasługuje fakt, że 76,8% badanych zdecydowanie uważa, że lekcje religii prawosławnej uczą tolerancji i wiedzy o innych religiach, a 11,6% sądzi, że raczej tak, a tylko 3,9% ma odmienne zdanie (Por. Czeberkus, Romanowicz 2012a: 12-13).

Z przedstawionego materiału badawczego jednoznacznie wynika, że młodzież maturalna najbardziej sceptycznie jest nastawiona wobec oceniania przez katechetów lekcji religii. W ten kompleks problemów należy zaliczyć nie tylko umieszczenie oceny na świadectwie, czy wliczania jej do średniej, lecz można odnieść wrażenie, że dla młodzieży ocena z religii nie jest w ogóle potrzebna. Dane ilościowe potwierdzają raczej pozytywny stosunek maturzystów do prowadzenia lekcji religii w szkole oraz stabilizację postaw młodzieży wobec uczęszczania na lekcje religii. Jednak młodzież oczekuje szerszego spojrzenia na problem religii i wyraźnego wyjścia poza ramy sztywnego konfesjonalizmu. Młodzież jest zainteresowana problematyką religijną, prezentowaną bardziej po partnersku, niż z pozycji mentorskiej. Pragnie, aby religia towarzyszyła im w pokonywaniu problemów dnia dzisiejszego i nie chce jej ograniczać tylko do obowiązku praktykowania czy zachowania obyczaju. Jest dość sceptycznie nastawiona wobec aktywności katechetów i księży w środowisku szkolnym. Przejawy tej „nad-

miernej” aktywności przejawiają się w ekspozycji uczestnictwa księży w działalności szkoły. Z wywiadów wynika, że bardzo wielu proboszczów staje się główną postacią różnego rodzaju uroczystości szkolnych, w wielu przypadkach uczniowie są nakłaniani do fizycznych prac wokół świątyni, a księdzu -katechecie przyznaje się uprzywilejowany status w porównaniu z nauczycielami innych przedmiotów.

4.4. Parafia jako instytucja i wspólnota kościelna

Leksykalne rozumienie terminu „parafia” w ogólnym znaczeniu informuje, że jest to określenie najmniejszej jednostki administracyjnej i wspólnoty wiernych, której ośrodkiem jest kościół parafialny. „Termin „parafia” pochodzi od słowa greckiego *paroikeo* („mieszkać obok”). W takim pierwotnym znaczeniu termin „parafia” używa się w Starym Testamencie, a w Nowym Testamencie określa się nim pobyt wiernych na obczyźnie, gdyż ojczyzną właściwą jest niebo” (Świątkiewicz 2004: 280).

W literaturze socjologicznej i teologicznej funkcjonuje wiele typologii parafii w których w różnym stopniu eksponuje się konkretne funkcje społeczne lub różne formy organizacji życia religijnego. W związku z tym możemy spotkać się z parafiami miejskimi lub wiejskimi, małymi bądź dużymi, tradycyjnymi i nowoczesnymi, parafiami o dużym nasyceniu wiernych i parafiami diasporalnymi, parafiami o wysokim i niskim stopniu zaangażowania się wiernych lub parafiami statycznymi lub dynamicznymi itp.

Pojęcie parafii według Houtarta w praktyce pozostaje nadal dla wielu tym samym, czym była ona w ramach cywilizacji typu wiejskiego, gdy tymczasem treść socjologiczna pojęcia parafii uległa całkowitej zmianie. Działalność parafii jest nadal skoncentrowana wokół grupy określonej przez terytorium parafii, gdy terytorium to określa już tylko zbiorowość nieokreśloną, grupy społeczne pomnożyły się i wyspecjalizowały przybierając nowe formy (Houtart 1962: 119).

Według W. Piwowarskiego przemiany religijności dokonują się już prawie od stu lat, kiedy społeczeństwa typu przemysłowego zaczęły zastępować tradycyjne społeczeństwa rolnicze lub też rozwijać się obok nich. Objęły one zarówno wielkie organizmy społeczne, jak i małe grupy, np. rodzinę. Podobnie zaznaczają się one w Kościele. Można mówić o przemianach w globalnej społeczności religijnej oraz w najmniejszych jej częściach jak parafia (Piwowarski 1996: 123).

Aby ukazać istotę przemian we współczesnych parafiach wspomniany autor ukazuje dwa krańcowe typy – parafię wiejską i miejską. Tradycyjna parafia wiejska stanowi typ parafii - wspólnoty lokalnej. Nazwa pochodzi stąd, że granice jej pokrywają się z ekologicznymi granicami społeczności

lokalnej. Więż społeczna ma charakter bezpośredni i osobowy. Wszyscy mieszkańcy wsi się znają, oceniają się nawzajem i jedni czują się za drugich odpowiedzialni. W środowisku wiejskim istnieje solidarność, jednakże zmysł tej solidarności nie jest wynikiem rozumowania, lecz intuicji, za pomocą której dostrzega się interesy osobiste wszystkich członków. Mieszkanie wsi żyjąc w środowisku naturalnym tworzy swoistą kulturę, którą przekazuje w procesie socjalizacji. Jednakże ta kultura ma charakter tradycyjny, tzn. nie opiera się na zespole wiadomości naukowych, ogólnoludzkich, które pozwalałyby jednostce na prowadzenie analiz, eksperymentów, rozwiązywania nieznanymi problemów, odchylania się od zastanych wzorów. Z powyższego opisu wynika, że typ parafii wiejskiej nie stanowi grupy typowo religijnej. Parafia pełni funkcje pozareligijne, a głównie instytucyjno-społeczne.

W środowisku miejskim parafia nie znajduje oparcia we wspólnocie lokalnej. Specyfika miejskiego stylu życia prowadzi do desakralizacji i racjonalizacji, choć nie wyłącznie. Desakralizacja przejawia się w emancypowaniu się instytucji świeckich spod wpływów religii, stawiania celów i zadań, które mogą wykonywać członkowie, niezależnie od wyznawanego światopoglądu, oddzielenie sfery sacrum od profanum. Racjonalizacja z kolei polega na zerwaniu związków z tradycją i kierowaniu się przede wszystkim rachunkiem racjonalnym, który dostosowuje środki do celów jasno określonych. Wiedza, technika, rachunek zajęły miejsce wiekowego doświadczenia (Zob. Piwowarski 1996: 124-128).

W tradycyjnym modelu Kościoła i w systemie koncentrycznego uporządkowania struktur społecznych parafia „stanowi całkowicie wystarczającą jednostkę organizacyjną, zabezpieczającą wszelkie szeroko rozumiane potrzeby religijne, jak również społeczne i kulturalne jej mieszkańców, a proboszcz pełni rolę przywódcy, którego rola wkraczała w wielorakie – również pozareligijne i pozakościelne – obszary życia jednostki i zbiorowości. W tym sensie parafia tradycyjna nakierowana była do wewnątrz społeczności, potwierdzając jej wewnętrzne ustrukturyzowanie i nadając różnym formom i etapom życia indywidualnego i zbiorowego sakralny wymiar” (Świątkiewicz 2003: 285).

Natomiast zmiany we współczesnych społeczeństwach według S. Grotowskiej „skłaniają człowieka do poszukiwania pewności w mikrostrukturach, a także w identyfikacjach narodowych. Obie te drogi sytuują człowieka w rzeczywistości dobrze mu znanej, gdzie może poczuć się jak w domu. Parafia uosabia i materializuje coś, co swojskie i znane, pewne i odwieczne, a zarazem związana jest z religią, która stanowi enklawę ludzkiej wolności, dlatego zaznaczająca się humanizacja czy laicyzacja religii idzie w parze z poczuciem związku z parafią. Ponadto jest parafia rodzajem lokalnej

agory, publiczną przestrzeń, w której spotyka się to, co globalne z tym, co lokalne” (Grotowska 2003: 308).

Współczesna literatura socjologiczna opisująca przemiany parafii w mniejszym stopniu zajmuje się nią, jako podstawowym elementem struktury Kościoła uwypuklając jej wspólnotowy charakter. Identyfikacja z parafialną wspólnotą religijną może być głównym inspiratorem zachowania i kształtowania tożsamości religijnej młodzieży. Stąd w tym kontekście będą przebiegały nasze analizy, które w sytuacji młodzieży ze środowiska wielowyznaniowego mogą mieć kluczowe znaczenie dla zachowania i kultywowania specyfiki swoich wyznań.

Badania sondażowe dotyczące identyfikacji z parafią, które przeprowadzone w 1991 roku wykazały, że ponad połowa dorosłych Polaków stwierdziło, że „czuje się związana z parafią”, zaś 33,9% wskazało na częściowy związek, a w grudniu 1994 roku, aż 80,0% dorosłych wybrało odpowiedź, że „czuje się członkiem swojej parafii, czuję się z nią związany” (Firlit 2001: 117-118).

Identyfikacja z parafią nie jest jednak jednolita w poszczególnych kategoriach społecznych ogółu ludności. We wszystkich przeprowadzonych badaniach analizowano zróżnicowanie autoidentyfikacji parafialnej według podstawowych cech demograficzno-społecznych respondentów oraz według cech wynikających z deklaracji badanych na temat ich postaw wobec wiary i praktyk religijnych. Zdecydowaną autoidentyfikację z parafią określały takie osoby: praktykujący systematycznie – 72,6%, osoby w wieku 70-lat i więcej – 68,7%, emeryci – 68,5%, rolnicy – 67,6%, mieszkańcy wsi – 66,3%, renciści – 65,6%, gospodynie domowe – 63,9%, wdowy – 62,9%.

Z kolei brak związku z parafią występuje relatywnie najczęściej wśród takich kategorii społecznych, jak: osoby niepraktykujące – 70,4%, obojętni wobec wiary – 70,3%, niewierzący – 51,5%, osoby określające swój stosunek do wiary jako „niezdecydowany, ale przywiązany do tradycji” – 40,4%, respondenci praktykujący sporadycznie – 29,6%, respondenci będący w separacji małżeńskiej – 28,6%, osoby niezamężne – 25,8% (Firlit 2001: 119-121).

Najnowsze badania socjologiczne informują o dużym osłabieniu więzi z parafią, rozumianą zarówno jako instytucja jak i wspólnota. Jest to szczególnie widoczne w środowiskach wiejskich jak i małomiasteczkowych. Według E. Firlit „przyczyn takiego stanu jest wiele, „jednak wyniki badań ogólnopolskich pozwalają stwierdzić, że mamy w Polsce widoczne kurczenie się poczucia więzi ludności świeckiej z parafią. Ten swoisty zwrot subiektywnego wymiaru wspólnotowości parafialnej w kierunku jej erozji, zaobserwowany na danych agregowanych w skali kraju, ma zapewne jeszcze bardziej zróżnicowane oblicza w poszczególnych regionach, województwach, diecezjach” (Firlit 2013: 142).

Badania przeprowadzone przez J. Baniaka w środowisku młodzieży wielkopolskiej informują, że 29,7% respondentów nie odczuwa jakiegokolwiek związku z parafią. Natomiast 64,7% deklaruje więź z parafią z czego 30,6% ma jej całkowite poczucie (Por. Baniak 2015: 338).

Tabela 31. Autodeklaracja wiary maturzystów a identyfikacja z parafią (w %)

Czy czuje się Pan/ członkiem lokalnej parafii?	Głęboko wierzący	Wierzący	Niezdecydowany ale przywiązany do tradycji religijnej	Obojętny	Niewierzący	Razem
Tak	72,7	36,4	6,7	2,8	0,0	26,4
Raczej tak	22,7	44,5	46,7	13,9	6,2	38,2
Ani tak ani nie	0,0	11,0	21,3	27,7	12,5	14,6
Raczej nie	0,0	4,6	13,3	16,7	0,0	7,4
Nie	0,0	2,9	9,3	27,8	81,3	10,9
Trudno powiedzieć	4,6	0,6	2,7	11,1	0,0	2,5
Ogółem	100	100	100	100	100	100

Źródło: badania własne. Chi-kwadrat – 194,6563, V-0,388, p=0,000

W przypadku młodzieży z Południowego Podlasia poczucie łączności z lokalną parafią kształtuje się na podobnym poziomie, bowiem 64,6% deklaruje swoją łączność. Jednak równocześnie część młodzieży (18,3%) nie czuje się członkiem lokalnej parafii. Analizy szczegółowe potwierdzają istotność statystyczną o średniej zależności między łącznością respondentów z parafią a stosunkiem do wiary. Z badań wynika, że kobiety (67%) silniej od mężczyzn (60,6%) są związane ze swoją parafią. Charakterystyczne jest to, że silniejszą więzią z parafią charakteryzują się respondenci z dużych miast (75%) niż mieszkający w małych miastach (58,3%). Również przynależność wyznaniowa różnicuje badanych. Największą więź z parafią deklarują maturzyści prawosławni – 77,8%, a następnie młodzi protestanci – 66,7% i katolicy – 65,2%. Charakterystyczne w tym zestawieniu jest to, że tylko 2,2% młodzieży prawosławnej nie identyfikuje się ze swoją parafią.

Powyższą charakterystykę potwierdzają wcześniejsze wyniki badań zrealizowanych w środowisku młodzieży prawosławnej. Wskaźniki łączności z parafią wskazywały na duże przywiązanie do lokalnej parafii. „Ogółem 73,4% badanej młodzieży deklarowało swoje przywiązanie, z czego pełny związek występował u 42,6% badanych. Ambiwalentność w tej

sprawie wykazywało 12,5% respondentów, definitywnie brak związku deklarowało 0,9%, a wśród 7,3% młodzieży ten związek był niewielki. Największe przywiązanie do lokalnej parafii występowało u głęboko wierzących – 82,1%, wierzących – 47,8%, niezdecydowanych – 17,9% i obojętnych – 10,0%. Naturalnym zjawiskiem jest brak związku z parafią wśród niewierzących. Największy związek z parafią deklarowała młodzież będąca w dość dobrej sytuacji materialnej – 51,0% i bardzo dobrej sytuacji materialnej – 38,7% ($V=0,180$, $p=0,000$), uczęszczająca do zasadniczych szkół zawodowych – 50,0% ($V=0,109$, $p=0,278$), mieszkająca na wsi – 47,1% ($V=0,142$, $p=0,010$) i 49,1% kobiet ($V=0,188$, $p=0,005$). Całkowity brak związku z parafią lokalną deklarowało 4,6% młodzieży mieszkającej w miastach do 20 tys., 2,5% uczniów techników, 1,9% mężczyzn i 1,9% wierzących (Zob. Romanowicz 2013: 134-135).

Tabela 32. Autodeklaracja wiary maturzystów a praktykowanie w lokalnej parafii (w %)

Czy praktykuje Pan/ w lokalnej parafii?	Głęboko wierzący	Wierzący	Niezdecydowany ale przywiązany do tradycji religijnej	Obojętny	Niewierzący	Razem
Tak	63,6	37,2	12,0	0,0	0,0	27,1
Raczej tak	27,3	40,1	29,3	13,9	6,2	32,1
Raczej nie	9,1	8,7	29,3	25,0	12,5	15,6
Nie	0,0	9,3	17,4	50,0	68,8	18,1
Trudno powiedzieć	0,0	4,7	12,0	11,1	12,5	7,1
Ogółem	100	100	100	100	100	100

Źródło: badania własne. Chi-kwadrat – 130,8272, $V=0,314$, $p=0,000$

Wartym do odnotowania jest związek pomiędzy praktykami religijnymi wykonywanymi przez maturzystów a ich wiarą. Ogólnie 59,2% respondentów praktykuje w swojej parafii, zaś analogiczny wskaźnik młodzieży głęboko wierzącej przekracza 90%. Generalnie maturzyści mieszkający w dużych miastach (50%) rzadziej niż ich rówieśnicy ze wsi (60,1%) uczestniczą w nabożeństwach w lokalnych parafiach. Jest to najprawdopodobniej związane z brakiem wyboru świątyni w środowiskach wiejskich czy małomiasteczkowych. Trzeba odnotować, że pozostałe zmienne w niewielkim stopniu różnicują badanych. Tylko 3% więcej kobiet od mężczyzn prakty-

kuje w lokalnej parafii. Związek praktyk w lokalnej parafii deklaruje 60,7% młodzieży katolickiej i 66,6% protestanckiej i 66,7% prawosławnej.

Kolejnym wskaźnikiem identyfikacji maturzystów z parafią jest ich społeczna praca na rzecz parafii.

Tabela 33. Autodeklaracja wiary maturzystów a praca społeczna na rzecz parafii i parafian (w %)

Czy społecznie pracuje Pan/i na rzecz parafii i parafian?	Głęboko wierzący	Wierzący	Niezdecydowany ale przywiązany do tradycji religijnej	Obojętny	Niewierzący	Razem
Bardzo często	27,3	3,5	0,0	2,8	0,0	4,0
Często	22,7	7,5	4,0	0,0	0	6,5
Czasami	13,6	31,8	10,7	2,8	0,0	20,9
Rzadko	27,3	29,5	30,7	5,5	12,5	26,1
Nigdy	9,3	27,7	54,7	88,9	87,5	42,5
Ogółem	100	100	100	100	100	100

Źródło: badania własne. Chi-kwadrat – 121,2359, V-0,306, p= 0,000

Ogólne zestawienie pokazuje, że 42,5% respondentów nigdy nie angażowało się charytatywnie na rzecz parafii czy parafian. Natomiast bardzo często społecznie pracowało tylko 4%. Sugerując się tylko odpowiedziami brzegowymi należy stwierdzić, że najbardziej aktywnymi społecznie respondentami są osoby głęboko religijne (27,3%), kobiety (5,0%), młodzież protestancka (11,4%) i mieszkająca w małych miastach (6,2%). Natomiast żadnych prac społecznych na rzecz parafii i parafian nie wykonywały osoby obojętne religijnie (88,9%), młodzież protestancka (44,4%) i mieszkająca w miastach o średniej wielkości (54,7%).

Deklarowane stosunkowo wysokie poczucie więzi z parafią w mniejszy sposób przekłada się na osobiste poczucie wpływu na sprawy parafialne. Tylko 6,8% respondentów jest w pełni przekonana o możliwości wpływania na sprawy parafialne, zaś 11,1% jest bezwzględnie przekonanych o braku takiej możliwości. Poczucie współdecydowania o kierunku i zakresie działalności parafii jest największe wśród maturzystów głęboko wierzących, a ich łączny wskaźnik (odpowiedzi „tak” i „raczej tak”) jest na poziomie 63,7%. Ten sam wskaźnik u kobiet i mężczyzn jest bardzo zbliżony i wynosi ok. 22%. Natomiast w pozostałych kategoriach przedstawia się następująco: maturzyści prawosławni – 28,8%, katolicy – 22,4%, protestanci – 22,2% i maturzyści z dużych miast – 62,5%.

Tabela 34. Autodeklaracja wiary maturzystów a możliwość wpływania na sprawy swojej parafii (w %)

Czy ktoś taki jak Pan/i ma wpływ na sprawy swojej parafii?	Głęboko wierzący	Wierzący	Niezdecydowany ale przywiązany do tradycji religijnej	Obojętny	Niewierzący	Razem
Tak	27,3	5,7	0,0	0,0	0,0	6,8
Raczej tak	36,4	23,0	11,8	0,0	6,7	53,9
Raczej nie	13,6	33,9	22,4	11,1	6,7	23,5
Nie	13,6	25,9	55,3	80,6	86,6	11,1
Trudno powiedzieć	9,1	11,5	10,5	8,3	0,00	4,7
Ogółem	100	100	100	100	100	100

Źródło: badania własne. Chi-kwadrat – 96,41665, V-0,273, p=0,000

Kształtowanie się postaw religijnych odbywa się w wielu wymiarach i na różnych polach działalności i aktywności parafian. Respondenci mogą w parafii widzieć instytucję społeczną, która pełni również funkcje pozareligijne. Jest ona przede wszystkim ważnym elementem kształtowania świadomości religijnej i moralnej, a funkcjonując w lokalnych zbiorowościach umożliwia członkom parafii realizację własnych idei. W praktyce badawczej zachowania i działania jednostek wobec potrzeb parafii mają charakter subiektywny i raczej przyporządkowane są do wymiarowi świeckiemu, chociaż nie należy wykluczyć motywacji religijnych. W przedstawionych powyżej zestawieniach potwierdzono istnienie silniejszej więzi z parafią osób dla których wiara ma duże znaczenie. Zapewne interesującym będzie prześledzenie postaw młodzieży wobec innych działań, często nie związanych bezpośrednio ze sferą religijną legitymizowaną przez parafię.

W tym kontekście sporządzono listę działań charakterystycznych dla funkcjonowania parafii i zapytano maturzystów: *Czy kiedykolwiek uczestniczył Pan/i w przedsięwzięciach organizowanych przez parafię?* Z pozyskanych danych należy zauważyć, że średnio 29,7% badanej młodzieży pomimo młodego wieku uczestniczyła w przedsięwzięciach społecznych i religijnych organizowanych przez parafię. Takiej aktywności ogółem nie podzieliło 65,3% badanych, którzy stwierdzili, że nigdy nie uczestniczyli w jakichkolwiek parafialnych przedsięwzięciach, zdania na ten temat nie posiadało 5% badanych.

Tabela 35. Autodeklaracja wiary maturzystów a uczestnictwo w przedsięwzięciach organizowanych przez parafię (w %)

Kategorie odpowiedzi	Głęboko wierzący	Wierzący	Niezdecydowany ale przywiązany do tradycji religijnej	Obojętny	Niewierzący	Razem
Uczestnictwo w pielgrzymkach						
Tak	45,4	55,2	34,2	19,5	6,7	43,3
Nie	36,5	43,7	60,5	75,0	93,3	53,0
Trudno powiedzieć	18,1	1,1	5,3	5,5	0,0	3,7
Ogółem	100	100	100	100	100	100
Chi-kwadrat – 46,07298, V- 0,265, p= 0,000						
Pomoc dla ubogich						
Tak	63,6	61,5	46,0	36,1	18,7	53,1
Nie	27,3	33,9	48,7	58,3	81,3	41,9
Trudno powiedzieć	9,1	4,6	5,3	5,6	0,0	5,0
Ogółem	100	100	100	100	100	100
Chi-kwadrat – 23,45766, V- 0,190, p= 0,002						
Redakcja strony internetowej lub gazetki parafialnej						
Tak	13,6	8,1	3,9	2,8	6,2	6,8
Nie	77,3	88,5	93,5	94,4	93,8	89,8
Trudno powiedzieć	9,1	3,4	2,6	2,8	0,0	3,4
Ogółem	100	100	100	100	100	100
Chi-kwadrat – 7,147593, V- 0,105, p= 0,52						
Wyjazdy wakacyjne						
Tak	50,0	35,6	25,0	16,7	12,5	30,8
Nie	45,5	62,7	71,1	77,8	87,5	66,4
Trudno powiedzieć	4,5	1,7	3,9	5,5	0,0	2,8
Ogółem	100	100	100	100	100	100
Chi-kwadrat – 15,44760, V- 0,154, p=0,051						
Imprezy kulturalne						
Tak	59,1	48,8	28,9	13,9	12,5	39,2
Nie	36,4	48,3	67,1	83,3	87,5	57,7
Trudno powiedzieć	4,5	2,9	4,0	2,8	0,0	3,1
Ogółem	100	100	100	100	100	100
Chi-kwadrat – 30,18941, V- 0,215, p= 0,000						

Imprezy sportowo-turystyczne						
Tak	40,9	40,2	27,6	22,2	18,7	34,3
Nie	50,0	54,6	68,4	77,8	81,3	61,4
Trudno powiedzieć	9,1	5,2	3,95	0,0	0,0	4,3
Ogółem	100	100	100	100	100	100
Chi-kwadrat – 14,42159, V- 0,149, p= 0,071						
Uczestnictwo w chórze parafialnym						
Tak	40,9	31,6	23,7	5,5	6,2	26,2
Nie	50,0	63,2	71,1	91,7	93,8	68,9
Trudno powiedzieć	9,1	5,2	5,2	2,8	0,0	4,9
Ogółem	100	100	100	100	100	100
Chi-kwadrat – 20,30349, V- 0,177, p= 0,009						
Działalność we wspólnotach/bractwach						
Tak	27,3	10,9	2,6	2,8	0,0	8,6
Nie	68,2	83,3	88,2	94,4	100	85,5
Trudno powiedzieć	4,5	5,8	9,2	2,8	0,0	5,9
Ogółem	100	100	100	100	100	100
Chi-kwadrat – 20,57701 V- 0,178, p= 0,008						
Inne przedsięwzięcia						
Tak	38,1	31,5	16,2	13,9	12,5	25,4
Nie	47,6	56,6	70,3	80,6	81,3	63,2
Trudno powiedzieć	14,3	11,9	13,5	5,5	6,2	11,4
Ogółem	100	100	100	100	100	100
Chi-kwadrat – 16,25457, V- 0160, p= 0,038						

Źródło: badania własne

Przedsięwzięciem parafialnym, które uaktywnia największą ilość młodzieży jest pomoc dla ubogich w którą zaangażowało się 53,1% badanych oraz pielgrzymki religijne, w których przynajmniej jeden raz wzięło udział 43,3% maturzystów. Natomiast najmniejsza aktywność przejawia się w zakresie pomocy przy redakcji gazetki parafialnej lub strony internetowej – 6,8% i działalność we wspólnotach i bractwach – 8,6%.

Analizy szczegółowe wykazały, że zaangażowanie osób deklarujących głęboką wiarę w przestrzeni świeckiej jest o wiele większe, niż osób niezdecydowanych lub obojętnych. Łączne wskaźniki aktywności maturzystów w przedsięwzięcia organizowane przez parafię uwzględniając ich stosunek do wiary są następujące: głęboko wierzący – 42,1%, wierzący – 35,9%, niezdecydowany – 23,1%, obojętny – 14,8%, niewierzący – 10,4%.

W całościowym zestawieniu wszystkich rodzajów aktywności zaangażowanie kobiet w parafialne przedsięwzięcia jest większe niż mężczyzn i w proporcjonalnie wynosi 32,2% do 25,3%. Charakterystyczne, że największe rozbieżności występują w przypadku uczestnictwa w pielgrzymkach, w których brało udział 50,5% kobiet i 32,5% mężczyzn, pomocy dla ubogich (kobiety - 59,2%, mężczyźni - 42,3%), uczestnictwie w chórze parafialnym (kobiety - 35,2%, mężczyźni - 10,5%). Natomiast aktywność młodzieży męskiej jest wyższa w przypadku uczestnictwa w imprezach sportowo-turystycznych o 10,3% i w sytuacji prac redakcyjnych nad gazetką czy stroną internetową parafii o 1,4%.

Przyjmując miejsce zamieszkania jako zmienną niezależną należy podkreślić zdecydowanie większą aktywność maturzystów mieszkających w dużych miastach od pozostałych uczestników badań. Wskaźniki szczegółowych rozkładów poszczególnych aktywności nie wykazują znaczących rozbieżności, zaś łączne zestawienie informuje, że 39,2% maturzystów mieszkających w dużych miastach uczestniczyło w przedsięwzięciach organizowanych przez parafię. Analizowane przedsięwzięcia uaktywniły 30,5% maturzystów mieszkających w małych miastach, 29,3% mieszkających na wsi i 27,5% mieszkających w miastach o średniej wielkości.

Bardzo interesująco przedstawia się aktywność maturzystów przy uwzględnieniu przynależności konfesyjnej. Z danych wynika, że młodzieżą, która jest najbardziej zaangażowana w przedsięwzięcia organizowane przez parafię jest młodzież protestancka. Łączny wskaźnik aktywności tej młodzieży wynosi 34,4%, zaś młodzieży prawosławnej 32,6%, a katolickiej 29,9%. Młodzież protestancka najbardziej angażuje się w pomoc dla ubogich - 77,7%, uczestnictwie w imprezach kulturalnych - 66,1% i sportowo-turystycznych - 44,3%. Natomiast udział w pielgrzymkach (66,5%) i uczestnictwo w imprezach kulturalnych (44,4%) dla młodzieży prawosławnej jest największą motywacją do uczestnictwa w propozycjach parafialnych. Najwyższa aktywność młodzieży katolickiej przejawia się w sytuacji pomocy dla ubogich - 55,9% i udziale w pielgrzymkach - 41,9%. Wyższą aktywność młodzieży, która w środowisku wielowyznaniowym funkcjonuje w grupach religijnych mniej liczebnych na gruncie socjologii można wytłumaczyć prawem Olsona, które zakłada większą pasywność członków grup licznie większych. Z pewnością taka sytuacja pozwala w grupach małych na wzrost poziomu komunikacji, co sprzyja lepszemu poznaniu się, zacieśnieniu więzi oraz większemu zaangażowaniu się w działalność grupy.

Do podobnych wniosków można dojść analizując badania z 2012 roku w środowisku młodzieży prawosławnej, w których przedstawiając respondentom identyczną listę przedsięwzięć uzyskano bardzo zbliżone dane. Ponad połowa badanej młodzieży prawosławnej - 56,7% brała

udział w pielgrzymkach. Kolejną popularną wśród młodzieży prawosławnej aktywnością jest pomoc dla ubogich i biednych, której realizacji podejmuje się 54,2% badanych. Przez diakonię – według A. Potockiego - parafia próbuje zaradzić różnorodnym niedostatkom osób chorych, starych, nieprzystosowanych, uwięzionych, biednych, bezdomnych, bezrobotnych itp. (Potocki 2003: 75). W redagowaniu gazetki parafialnej czy strony internetowej parafii brało udział 13,6% respondentów i jest to z wymienionych projektów parafialnych działalność, która w najmniejszym stopniu uaktywnia i angażuje młodzież.

Szczegółowe analizy zaangażowania się młodzieży prawosławnej w działalność parafii wskazują, że najbardziej aktywna jest młodzież głęboko wierząca. Średnio ponad połowa (51,2%) tej młodzieży uczestniczyła w analizowanych przedsięwzięciach parafialnych, natomiast najmniejszą aktywnością charakteryzowała się młodzież niezdecydowana religijnie. Jak wynika z badań młodzież niezdecydowana, obojętna religijnie niewierząca charakteryzuje się niewielką aktywnością parafialną, prawdopodobnie aktywność tej młodzieży jest wyrażana w innych, przypuszczalnie w świeckich projektach czy przedsięwzięciach społecznych.

Sytuacja materialna respondentów dość jednoznacznie implikuje badanych do aktywności parafialnej. Generalnie im lepszy status materialny badanej młodzieży, tym ona wykazuje mniejsze zaangażowanie się w przedsięwzięcia organizowane przez parafię. Taką tezę ilustrują średnie wskaźniki aktywności młodzieży w wymienionych w tabeli przedsięwzięciach. Największą aktywnością parafialną wyrażoną uczestnictwem w działaniach parafialnych wykazuje młodzież, która znajduje się w zdecydowanie złej sytuacji materialnej (85,7%), natomiast najmniejszą aktywność wykazuje młodzież, która jest w bardzo dobrej sytuacji materialnej (32,6%). Reasumując można sądzić, że dostatek materialny nie jest odpowiednim stymulatorem angażowania się w życie parafii, a tym samym jest inspiracją do poszukiwania nowych poza parafialnych form swojej działalności, co w konsekwencji doprowadza do izolacji ze wspólnotą parafialną i Kościołem instytucjonalnym. W tym zakresie propagowanie idei wspólnotowego chrześcijaństwa jest możliwie tylko w koherencji z ideą zrationalizowanego ubóstwa, a właściwie ogromnego dystansu do materialnego bogactwa, jako podstawowej wartości.

Uwzględniając wszystkie rodzaje działalności parafialnej wśród młodzieży prawosławnej należy stwierdzić, że najaktywniejsza młodzież uczęszcza do liceów ogólnokształcących, ponieważ 44,3% uczestniczyło w przedsięwzięciach parafialnych. Uczniów zasadniczych szkół zawodowych i techników tylko w nieznacznym stopniu różnicuje uczestnictwo w przedsięwzięciach parafialnych, bowiem aktywność w tym względzie

wykazało 31,9% młodzieży zasadniczych szkół zawodowych i 31,1% z techników.

Zmienna niezależna, którą jest miejsce zamieszkania młodzieży prawosławnej stanowi charakterystyczne rozróżnienie w postawach młodzieży wobec zaangażowania się w działalność parafii. Wskaźniki uczestnictwa młodzieży w przedsięwzięciach parafialnych wyglądają następująco: miasta powyżej 100 tys. mieszkańców – 24,8%, miasta od 20 do 100 tys. mieszkańców – 30,8%, miasta do 20 tys. mieszkańców – 32,9% i wieś – 34,4%. Przetawione powyżej wskaźniki dość jednoznacznie informują, że im mniejsza miejscowość to tym większy związek młodzieży z parafią poprzez uczestnictwo jej w inicjatywach parafialnych. Charakterystyczne jest to, że młodzież ze wsi, która wykazała się największą aktywnością parafialną najbardziej angażuje się uczestnicząc w pielgrzymkach (62,2%), natomiast młodzież z największych miast najbardziej uaktywnia się i wykazuje swój związek z parafią poprzez organizację różnorodnej pomocy dla najuboższych. Nie różnicuje badanych natomiast konkretne miasto. Młodzież męska w mniejszym stopniu w porównaniu z młodzieżą żeńską wykazuje ogólne zaangażowanie się w przedsięwzięcia parafialne. Wskaźniki aktywności parafialnej wynoszą odpowiednio – 33,6% kobiety i 27,2% mężczyźni (Por. Romanowicz 2013: 138-140).

Powyższe analizy dotyczące przedsiębiorczości i aktywności młodzieży w parafiach prawosławnych wskazuje na pełnienie wielorakich funkcji przez te struktury kościelne. Fakt organizowania tak dużej palety projektów wskazuje na złożone potrzeby społeczności lokalnych. Parafia prawosławna dla młodzieży w dalszym ciągu jest miejscem integracji jej członków, kształtowania więzi międzyludzkich, ugruntowania tożsamości zbiorowych i jednostkowych, co w znacznym stopniu wpływa na świadomość religijną i moralną. Z bezpośrednich rozmów z respondentami wyraźnie dało się odczuć potrzeby organizowania tego typu przedsięwzięć, jak również ogromną, inspirująco-stymulacyjną rolę proboszcza w tych kwestiach. W wielu wypadkach młodzież zorganizowana w bractwach młodzieży prawosławnej systematycznie przejmuje przywódczą rolę księdza, przypisaną przez tradycję i raczej samodzielnie organizuje różnego rodzaju przedsięwzięcia. Trzeba zaznaczyć, że nie są to tylko przedsięwzięcia czysto religijne, lecz w wielu wypadkach również imprezy rozrywkowe czy kulturalne, które gromadzą młodzież w celu posłuchania muzyki „w swoim języku” czy uczestnictwa w zabawie „wśród swoich”. Jest to zjawisko symptomatyczne, które potwierdza przywiązanie młodzieży prawosławnej do Kościoła instytucjonalnego, jak również roli integracyjno-tożsamościowej, którą w środowisku prawosławnym pełni Kościół.

W sytuacji nowego porządku społeczno-politycznego w Polsce, Kościół w dalszym ciągu jest na drodze formułowania swojego miejsca w przestrzeni publicznej, ponieważ jego tradycyjne usytuowanie nie w pełni jest adekwatne wobec oczekiwań młodzieży. Świadczą o tym swobodne wypowiedzi maturzystów wobec niektórych poczynań Kościoła, z których większość negatywnie ocenia ingerencję w sprawy funkcjonowania rodziny, związków przedmałżeńskich, lekcji religii, odpłatności za sakramenty itp.

Pozareligijna działalność Kościoła oraz jednostkowe zaangażowanie się księży w sprawy bezpośrednio nie związane z religią powoduje ogólny spadek zaufania do Kościoła. Dane wskazują, że tylko 4,1% młodzieży ma całkowite, a 21,3% duże zaufanie do tej instytucji.

Młodzież deklarująca głęboką wiarę i młodzież wierząca w znacznie mniejszym stopniu negatywnie ocenia działalność Kościoła i w większym zakresie wyraża swoje zaufanie wobec księży. Ogólnie jest bardziej wyrozumiała i częściej prezentuje kościelny obraz religijności.

Jednocześnie trzeba zaznaczyć, że dla stosunkowo nielicznej grupy młodzieży maturalnej Kościół stanowi adekwatny punkt odniesienia wobec ich postaw ideologicznych. Mam tu na myśli ideologię narodową czy ultrakonserwatywną, która w ostatnim czasie cieszy się dużą popularnością wśród młodzieży w Polsce. Kościół instytucjonalny jest skutecznie wkomponowywany w strategię dystansowania się wobec uchodźców, osób innej rasy czy religii, którzy w świadomości tej młodzieży są sprawcami wszelakich nieszczęść w Polsce. Budowanie społeczeństwa izolacjonistycznego, identyfikującego się z wybiórczą historią naszego kraju może spowodować ukształtowanie się postaw ksenofobicznych i nietolerancyjnych wobec odmienności. Wówczas religia nie spełni swojej funkcji integracyjnej, lecz może być czynnikiem konfliktów. Taki scenariusz jest szczególnie groźny w sytuacji społeczności wielowyznaniowych, które wszelkie różnicowanie mogą interpretować przeszłością. W niniejszych badaniach takiego efektu nie odnotowano lecz z uwagi na niezwykle szybkie tempo zmian w kolejnych badaniach socjologicznych ten związek należy uwzględnić.

5. Młodzież wobec ruchu ekumenicznego

Współczesna rzeczywistość społeczna przynosi ogrom wydarzeń, inicjatyw i zabiegów, które inspirują współczesnego mieszkańca Europy do intelektualnej refleksji nad przyszłością. Obecnie jesteśmy świadkami z jednej strony intensyfikacji idei zjednoczeniowych w wymiarze gospodarczo – militarnym, czego przykładem jest Unia Europejska, czy rozszerzenie NATO, a z drugiej wzrostu marginalizacji życia społecznego, wykluczenia społecznego i coraz bardziej widocznych rozwarstwień cywilizacyjnych. Zauważamy pewne poczynania integracyjne, które opierają się na pokładach uczciwości i sprawiedliwości międzyludzkiej, a z drugiej strony intensyfikację przemocy, terroryzm czy nagminne wykorzystywanie społeczeństw i społeczności do osiągnięcia własnych, egoistycznych celów.

Zaprezentowany powyżej dualizm przemian wprowadza u współczesnego człowieka niepokój, zniecierpliwienie czy bojaźń. Współczesny człowiek wobec takiego stanu rzeczy nieustannie poszukuje wyciszenia, określenia sensu i celu życia. Ten wewnętrzny ład jest mu potrzebny do pokonywania trudności i przeciwności losu zarówno w wymiarze jednostkowym, jaki i zbiorowym. Tak nakreślona perspektywa współczesności ma swoje źródło w historii, której nieodłącznym elementem jest czas. Współczesności nie da się rozpatrywać bez przeszłości. Historia ma służyć do odkrywania błędów i pomyłek społeczeństw i szukania dróg pokojowego i solidarnego kroczenia ku przyszłości. W tym względzie ogromną rolę do spełnienia ma religia, która praktycznie towarzyszy człowiekowi od momentu kiedy ten pojawił się na Ziemi. Niezmiernie trudno sobie wyobrazić przeszłości Europy bez wpływu nań idei judeochrześcijańskich, które inspirowały i stymulowały rozwój tego kontynentu. Idee chrześcijańskie najczęściej uzewnętrzniały się w działalności Kościołów i instytucjach przez nie powołanych, które od początku swojego powstania stale kreowały człowieka danej epoki i często były inspiratorem sił, które doprowadzały do przełomów i reform w określonej rzeczywistości społeczno - historycznej.

W tak pojmowany religijny charakter Europy wpisuje się również ruch ekumeniczny, który powstał i rozwinął się na tym kontynencie. Powstał jako typowy ruch religijny, który z czasem ewaluował w stronę ruchu społecznego. Można powiedzieć, iż owe poszerzenie nastąpiło w wyniku odkrycia ogólnoludzkich wartości, jakie kreuje ten ruch. W chwili obecnej w dalszym ciągu ruch ekumeniczny nie jest na tyle popularny i obecny w życiu społeczeństw, aby mówić o trwałej jego obecności w świadomości ludzkiej. Przykładem niech będzie fakt sporadycznej refleksji nad tą prob-

lematyką badaczy różnych dziedzin nauki oraz nielicznych publikacji zamieszczanych w periodykach społeczno-religijnych. Ponadto ten ruch nie należy do fundamentalnych idei, którymi kierują się współczesne Kościoły chrześcijańskie. Stan obecny i rozwój jest zasługą wielu osób świeckich i duchownych wywodzących się z różnych tradycji, którzy „hobbystycznie” pielęgnują tradycję jedności ogólnoludzkiej i chrześcijańskiej.

Mając na uwadze powyższe sugestie w niniejszym rozdziale zostaną przedstawione współczesne dylematy ruchu ekumenicznego w kontekście funkcjonowania ruchów społecznych oraz wyników badań empirycznych. Takie założenie formułuję ze względu na fakt, że ruchy społeczne są podstawowym stymulatorem zmian we współczesnych społeczeństwach, a ruch ekumeniczny jest doskonałą ilustracją owych przemian zachodzących w sferze społeczno-religijnej.

5.1. Podstawowe aspekty ekumenizmu

Losy nowożytnej Europy nieodłącznie wiążą się z losami chrześcijaństwa. Nie trzeba nikogo przekonywać do tezy, według której idee chrześcijańskie w sposób skomplikowany i często burzliwy były przejmowane przez poszczególne kraje i narody. Kiedy patrzymy na rozwój chrześcijaństwa z perspektywy historycznej widzimy różne fazy rozwoju i różnorodne metody, jakimi kierowali się przedstawiciele instytucji religijnych do kształtowania religijności wśród ludzi. Instytucjonalny przejaw idei chrześcijańskich nieodłącznie łączy się z faktem powstania Kościoła, a następnie jego rozłamu.

Współcześni badacze o ruchu ekumenicznym najczęściej mówią w kontekście dwóch płaszczyzn. Pierwsza z nich dotyczy sfery postaw jednostek wobec odmienności i inności konfesyjno – religijnych. Jest to wymiar typowo osobisty, który realizowany jest poprzez: poznanie i oceny innych wyznań i Kościołów, poprzez emocje, które w znaczny sposób rzutują na proces poznania i oceniania oraz konkretne działania jednostki wobec inności religijnej.

Druga sfera dotyczy instytucjonalizacji ruchu ekumenicznego, który najwyraźniej eksponowany jest w działaniach Światowej Rady Kościołów. „Wspomnianą instytucję powołano do życia w Amsterdamie w sierpniu 1948 roku. Od samego początku swojego istnienia gromadzi przedstawicieli Kościołów protestanckich, anglikańskich, starokatolickich i prawosławnych z kilkudziesięciu krajów świata. W miarę swojego rozwoju z tej ogólnoświatowej organizacji zaczęły wyłaniać się regionalne organizacje religijne. Jedną z nich była Konferencja Kościołów Europejskich” (Karski 2002: 35).

To Konferencja Kościołów Europejskich(KEK), która została utworzona w 1959 roku, a obecnie zrzeszająca 126 Kościołów nierzymskokatolickich wraz z Radą Konferencji Episkopatów Europy(CCEE) w skład, której wchodzi 34 krajowe konferencje episkopatów, utworzyły w 1975 roku wspólny komitet, który po raz pierwszy w historii chrześcijaństwa opracował dokument zawierający podstawowe prawa, obowiązki i wyzwania ekumeniczne. Dokument ten, zwany Kartą Ekumeniczną mógł powstać w wyniku wieloletnich prac obu gremiów i uwag sformułowanych podczas I Europejskiego Zgromadzenia Ekumenicznego, odbytego w Bazylei w 1989 roku i ideowej konkretyzacji podczas II Europejskiego Zgromadzenia Ekumenicznego w Grazu w 1997 roku. Uroczyste podpisanie Karty nastąpiło 22 kwietnia 2001 roku w Strasburgu. Dokument ów asygnowali: kard. Mirosław Vlk z ramienia CCEE i metropolita Jeremiasz z Paryża z ramienia KEK.

Karta Ekumeniczna (Charta 2002, s. 159-168) we wprowadzeniu m. in. stwierdza: „*Jako Konferencja Kościołów Europejskich oraz Rada Konferencji Episkopatów Europy w duchu przesłania obu Europejskich Zgromadzeń Ekumenicznych z Bazylei (1989) i Grazu (1997), zdecydowanie postanawiamy, by strzec i rozwijać wspólnotę, która wytworzyła się między nami*”. Dokument składa się z trzech części, a w każdej z nich określone są konkretne zobowiązania. Karta zobowiązuje do umocnienia współpracy między K.E.K. i C.C.E.E, obrony praw mniejszości i zapewnienia wszystkim Kościołom szerokiego dostępu do życia publicznego.

W swoim kształcie wyraźnie akcentuje potrzebą integracji europejskiej nie tylko w aspekcie polityki i ekonomii. *Dlatego pragniemy zachować „duszę Europy”, gdy kierując się naszą wspólną wiarą, występujemy na rzecz takich podstawowych wartości, jak sprawiedliwość, wolność, tolerancja, współuczestnictwo i solidarność, oraz gdy wspólnie przyznajemy się do tego, aby wartości te przyniosły wspólny pożytek współzyciu ludzi.* Stąd zobowiązanie do udzielania poparcia dla jednoczenia się Europy z całą jej różnorodnością kulturową, etniczną i religijną. Zobowiązanie to jest zbieżne z aprobatą dla różnorodności tradycji regionalnych, narodowych, kulturowych i religijnych, którą określa się jako wspólne bogactwo Europy. Jak z tego wynika Kościoły mają wspierać procesy demokratyczne oraz dbać o pokój i sprawiedliwość wszystkich ludzi.

Według opinii – W. Hryniewicza - jednego z twórców tego dokumentu „Europa ponosi szczególną odpowiedzialność za losy świata. Powinna pozostać otwarta dla wszystkich przybyszów, uciekinierów i azylantów. Stąd Kościoły powinny uznać nacjonalizm za grzech, gdy miłość do własnego narodu prowadzi do niesprawiedliwego traktowania innych narodów lub mniejszości narodowych. Chrześcijanie i Kościoły mają zobowiązać się poprzez kartę ekumeniczną do kształtowania dialogu właściwych relacji do

innych religii i światopoglądów, zwłaszcza do narodu żydowskiego, z którym łączy nas wiara w Boga Abrahama. Każdy człowiek ma prawo do szukania prawdy i świadczenia o niej zgodnie ze swoim sumieniem" (Hryniewicz 2002: 72).

Stąd przez ruch ekumeniczny rozumiemy zbiorowe działanie społeczeństwa, którego celem jest dążenie do podzielenia przez chrześcijan wspólnych wartości wynikających ze źródeł wiary chrześcijańskiej, a sformalizowanych przez instytucje religijne. Refleksja nad zasadniczymi przesłankami ruchu ekumenicznego pozwoli na ubogacenie analizy społeczeństwa o wartości wynikające z idei zjednoczeniowych oraz wskaże kierunek zmian kulturowych zmieniających strukturę zbiorowości ludzkich.

We współczesnej literaturze przedmiotu wyróżnia się trzy aspekty ekumenizmu: duchowy, doktrynalny i praktyczny.

Ekumenizm duchowy dotyczy jednostki, uczy jak przezwyciężyć wewnętrzną fobię. W tym znaczeniu nie ma miejsca na osobisty triumfalizm czy egoizm. Jest natomiast przyjęcie współwiny za podzielone chrześcijaństwo. Realizacja tego zadania dla poszczególnej jednostki jest niezwykle trudna. Teologiczną wykładnię tego aspektu podaje o Wacław Hryniewicz, który pisze, że „przezwyciężenie rozłamu dokonuje się za każdym razem, gdy przezwyciężony zostaje stan wzajemnej obcości. Pozostając obcy, lub co gorzej nieprzyjaźnie nastawieni jedni względem drugich, powiększamy jedynie zasięg podziału, przedłużając go w swoim własnym wnętrzu. Przezwyciężając obcość i podział, przyspieszamy tym samym dzień pojednania" (Hryniewicz 1982: 1499).

W tym rozumieniu ruch ekumeniczny jest zbieżny z ideami humanizmu, który – według S. Folarona – nie potrzebuje dodatkowych określeń, jest istotowym elementem wspólnym wszystkich ludzi i przez wszystkich zrozumiałym. Może być także drogą do ratowania i odrodzenia człowieczeństwa. Humanizm jest wartością wykraczającą poza byt materialny człowieka, obejmuje także wartości tzw. wyższe, duchowe, kultywowane zarówno przez chrześcijan, jak i wyznawców innych religii, wśród wierzących i niewierzących (Floran 1995: 47). Jednak warunkiem tak rozumianego ekumenizmu jest wyzbycie się w życiu społecznym obcości, wrogości, agresji czy przekonania o posiadaniu „jedynie słusznych poglądów”.

Podstawową formą realizacji ekumenizmu duchowego jest modlitwa o jedność chrześcijaństwa. Zwyczaj styczniowej modlitwy o jedność chrześcijan rozszerzył z Francji na kraje sąsiednie, a następnie na inne Kościoły: prawosławny, anglikański i wyznania protestanckie. „Od 1996 roku tematy corocznych Tygodni Modlitw, czytania biblijne i schemat nabożeństw ustala wspólna grupa powołana przez Światową Radę Kościołów i Papieską Radę do spraw Promocji Jedności Chrześcijan. Także w Polsce, od 1998 roku, ma

miejsce wspólna adaptacja ekumenicznego materiału przez Radę Episkopatu do spraw Ekumenizmu Kościoła rzymskokatolickiego oraz Polską Radę Ekumeniczną” (Kijas 2004: 221-223).

Ekumenizm doktrynalny rozpatruje zagadnienia teologiczno - ekumeniczne, współdziała w dziedzinie doktrynalnej oraz prowadzi dialog międzywyznaniowy. Od początku istnienia chrześcijaństwa bardzo dużo uwagi poświęcano jedności doktrynalnej, uznając ją za istotny warunek jedności Kościoła. Aby tę jedność zachować już w okresie patrystycznym po wielu debatach i sporach udało się określić Credo, jako prawdę obowiązującą w całym Kościele. Począwszy od XVI wieku powstały nowe Kościoły, które w różny sposób interpretowały zasady doktrynalne określone na pierwszych Soborach. Wraz z odmienną interpretacją głównych prawd wiary zmienił się również ryt, a z czasem ukształtowała się odrębna tradycja. Na przestrzeni wieków parokrotnie podejmowane były próby uzgodnień różnic doktrynalnych. Dopiero jednak w wieku XX większość Kościołów chrześcijańskich podjęła wzajemny dialog międzywyznaniowy. Jako pierwsze do dialogu przystąpiły Kościoły luterzańskie i reformowane. Największym ich osiągnięciem było zawarcie w 1973 r. tzw. „Konkordii Leuenberskiej”, w wyniku której oba Kościoły uznały wspólnotę „ołtarza i ambony”. Ważnym aspektem rozszerzania się ekumenizmu wewnątrzprotestanckiego w kontekście Konkordii Leuenberskiej jest fakt przyjęcia 2 lutego 1997 roku siedmiu europejskich Kościołów metodystycznych (Zob. Karski 2001: 56). W końcu lat sześćdziesiątych do stołu rozmów usiedli przedstawiciele Kościołów prawosławnych i Kościoła katolickiego. Włączenie się tych Kościołów do dialogu wpłynęło na zmiany ilościowe i jakościowe w ruchu ekumenicznym. Obecnie prowadzone są dialogi dwustronne na płaszczyźnie: światowej, krajowej lub regionalnej.

Obok sfery świadomości i postaw jednostki, jak i doktrynalnych uzgodnień, ważną płaszczyzną współdziałania chrześcijan stają się stosunki społeczne i międzynarodowe. Problematykę tę stara się rozwiązać trzeci kierunek poczynąń ekumenicznych zwany ekumenizmem praktycznym.

Początki tego ruchu sięgają drugiej połowy XIX wieku, a inicjatorami są przeważnie osoby duchowne wywodzące się głównie z Kościołów ewangelickich. Najbardziej znaną postacią tego nurtu ekumenicznego w jego początkowej fazie, znanego jako „Praktyczne Chrześcijaństwo” był arcybiskup Upssari - Nathan Soederblom. Wśród pionierów ze strony Kościołów, którzy starali się zainteresować opinią publiczną problematyką społeczną, należy wymienić dwóch pastorów szwajcarskich - Hermanna Kuttera i Leonharda Ragaza oraz Waltera Rauschenbuscha teologa z USA. Oni to, wykorzystując międzynarodowe organizacje robotników, występowali na rzecz porozumienia między narodami. „Z tych inicjatyw wyłoniły się Międzynarodowy

Związek Pojednania i Światowy Związek Krzewienia Przyjaźni między Narodami za pośrednictwem Kościołów” (Karski 1986: 43). Organizacje te powstały tuż przed I wojną światową i ze zrozumiałych względów nie mogły swego działania rozszerzyć, szczególnie na kraje zaangażowane w konflikt zbrojny. Jednak mimo trudnej sytuacji międzynarodowej grupie przywódców kościelnych tzw. państw neutralnych udaje się ogłosić w 1914 roku apel pokojowy, w którym czytamy m.in. „że zadaniem Kościoła w obecnej sytuacji jest apelowanie o pokój i społeczność chrześcijańską” (Karski 1986: 43). Inicjatorem tego apelu był wspomniany abp. Soederblom, którego siedziba w Uppsali była centrum ekumenicznych wysiłków pokojowych, organizując pomoc jeńcom i ofiarom wojny.

Po zakończeniu działań wojennych, podjęto intensywne próby zwołania pierwszej Konferencji Kościołów do Spraw Praktycznego Chrześcijaństwa. Mogła się ona odbyć, dopiero w sierpniu 1925 roku w Sztokholmie i zgromadziła ponad 600 delegatów z 37 krajów, którzy dzielili się na cztery grupy: amerykańską, brytyjską, europejską i prawosławną (Por. Karski 1996: 45).

5.2. Ruch ekumeniczny w kontekście ruchów społecznych

Początek XXI wieku w wielu społeczeństwach charakteryzuje się ogromnym tempem i wszechstronnym zakresem zmian społecznych. Zmiany te dotyczą nie tylko skali mikrospołecznej, lecz również przenikają do wymiaru makrospołecznego. E. Wnuk-Lipiński pisze „że świat wszedł w fazę globalnych przekształceń, których konsekwencji nie jesteśmy w stanie do końca przewidzieć. Już prawie nic nie będzie takie jak kiedyś, a o przyszłości da się sensownie powiedzieć jedynie tyle, iż nie będzie ona prostą kontynuacją dnia dzisiejszego. Najgłębsze zmiany jakościowe są prawdopodobnie jeszcze przed nami, to zaś, czego świat doświadczył po 1989 roku, można uznać za ledwie za wstęp do czekających nas w pierwszych dekadach XXI wieku dalszych przełomów o charakterze jakościowym, które zasadniczo odmienią nasz dzisiejszy horyzont wyobraźni oraz ujawnią nowe perspektywy i nowe zagrożenia, z którymi radzić będą musiały następne pokolenia” (Wnuk-Lipiński 2004: 7-8).

Potoczne rozumienie ruchu społecznego zazwyczaj odnosi się do pewnego działania sprawczego, które wpłynęło na zmianę jakościową lub ilościową w konkretnym społeczeństwie. Zazwyczaj pojęcie to odnosi się do ruchów robotniczych, chłopskich, narodowowyzwoleńczych czy religijnych. Współcześni badacze zajmujący się problematyką ruchów społecznych różnorodnie je definiują. Generalnie można wyodrębnić dwa podejścia. Pierwsze polega na analizowaniu ruchu jako grupy o szczególnych cechach, drugie natomiast ujmuje ruch w szerszym kontekście systemu

społecznego, traktując go jako proces powodujący zmiany w myśleniu, postawach, rozwiązaniach instytucjonalnych. Rozróżnienie to ma charakter analityczny, porządkujący. Większość autorów uwzględnia oba aspekty badanego zjawiska (Zob. Hryniewicz 1982: 113-136).

Ruchy społeczne - jak pisze P. Sztompka - „są najprawdopodobniej zjawiskiem historycznie uniwersalnym. Ludzie we wszystkich społeczeństwach musieli mieć powody do łączenia się i walczenia o wspólne cele oraz przeciwko tym, którzy stali na drodze do ich realizacji. Historycy opisują bunty, powstania, wybuchy niezadowolenia, które miały miejsce w starożytności, silne ruchy religijne w średniowieczu, potężne bunty chłopskie w 1381 i 1525 roku, reformację oraz ruchy kulturowe, etniczne i narodowe powstające od czasów odrodzenia. Potężne ruchy społeczne przyczyniły się do narodzin nowoczesności w trakcie wielkich rewolucji mieszczańskich, angielskiej, francuskiej i amerykańskiej” (Sztompka 2005: 259).

Generalnie przez ruchy społeczne rozumiemy „luźno zorganizowane zbiorowości działające wspólnie w niezinstytucjonalizowany sposób w celu wytworzenia zmiany w ich społeczeństwie” (Sztompka 2005: 256).

Uwzględniając założenia definicyjne ruchów społecznych i mając na uwadze generalne przesłanki ruchu ekumenicznego przedstawię w kontekście społecznym zasadnicze elementy charakteryzujące ruch ekumeniczny.

1. *Ruch ekumeniczny jako zbiorowość w działaniu.* Zbiorowością zazwyczaj nazywamy zespół lub grupę ludzi, w której choćby przelotnie kształtuje się więź społeczna, natomiast w innym ujęciu mówimy o pewnej liczbie osób między którymi zachodzą dowolne relacje [6, s.256]. W związku z tym istotą tego elementu nie będzie koncentracja na idei, którą posiada w sobie ten ruch, ponieważ badania należałoby skoncentrować na wartościach, które wynikają z realizacji tej idei w życiu społecznym. Jednak zasadniczym aspektem staje się fakt przyjęcia tych idei przez członków zbiorowości, co jest istotą i celem każdego działania ludzkiego (Weber 2005: 55-64).

W związku z tym, zbiorowością w naszym przypadku będziemy nazywać pewną ilość osób podejmującą wspólne działania zmierzające do przywrócenia jedności chrześcijańskiej. W takich okolicznościach idee ekumeniczne, są internalizowane przez członków danej zbiorowości, którzy następnie kreują postawy ekumeniczne wśród pozostałej części społeczeństwa.

Podstawowym zadaniem w procesie kreowania postaw ekumenicznych jest maksymalne zmniejszenie dystansu międzywyznaniowego. Mam tu na myśli dwa wymiary: poznaczy i emocjonalny. Pojęcie dystansu społecznego trudne jest do zdefiniowania w kontekście badań empirycznych. Początków tego pojęcia należy upatrywać w przestrzennym ujmowaniu problematyki swojskości i obcości w koncepcjach G. Simmla, W. Sumnera czy E.

Bogardusa. Dystans w kontekście ruchu ekumenicznego będzie ujmowany jako postrzeganie różnicy oraz jako zakres i rodzaj kontaktów z ludźmi funkcjonującymi w innej konfesji. Takie ujęcie dystansu określa intensywność związków z naszą osobą lub grupą, gdzie bliskość wyrażana jest użyciem takich słów: „swój”, „mój”, „nasz”. Często mówimy np. o naszym narodzie, naszym kraju czy naszym Kościele, wyznaniu. W słowie „nasz” kryje się treść sugerująca na istnienie społecznej wspólnoty, z którą się identyfikujemy i z którą połączeni jesteśmy określoną więzią.

„Więź społeczna – jak pisze J. Nikitorowicz – tworzy się i utrzymuje przez to, co ludzi łączy i przez to co ludzi dzieli w zbiorowym współżyciu. Wzajemne oddziaływania, stosunki i zależności tworzą się na określonej płaszczyźnie i jest to coś, co powoduje, że ludzie są ze sobą połączeni, potrzebują się, uzupełniają, odczuwają różnice i wspólnotę” (Nikitorowicz 1995: 13).

Istotą tego elementu ruchu ekumenicznego jest celowość działania określonej zbiorowości ludzkiej, która wytworzyła między sobą więzi poprzez zmniejszenie dystansu międzywyznaniowego i przyjęła za cel krzewienie idei ekumenicznych.

2. Ruch ekumeniczny jako imperatyw zmian w chrześcijaństwie. Pisząc o zmianach jakie pojawiły się od momentu pojawienia się idei zjednoczeniowych do dnia dzisiejszego należy cofnąć się do końca XIX wieku i uzmysłwić sobie fakt chrześcijaństwa głęboko podzielonego. Podział chrześcijaństwa z 1054 r. na tzw. Wschodnie i Zachodnie ugruntował się szesnastowiecznym podziałem Kościoła Zachodniego. Kościoły chrześcijańskie w końcu XIX wieku funkcjonowały niezależnie od siebie. Ich oficjalne dokumenty i nauczanie koncentrowało się na izolacjonizmie i negatywnym osądzie innych konfesji, a kreowanie tożsamości chrześcijańskiej opierało się na elementach różnicujących, a nie wspólnych. Takie nastawienie w praktyce doprowadzało do wielu konfliktów czy wzajemnych antagonizmów, co w pewien sposób podważało istotę chrześcijaństwa, jako religii głoszącej miłość, szacunek czy wybaczenie. W takich uwarunkowaniach bardzo trudno było prowadzić skutecznie misję, głosić dobrą nowinę i jednocześnie trwać we wzajemnej izolacji czy nienawiści. Postawa taka stawiała się mało wiarygodna i wewnętrznie sprzeczna. Dlatego pierwszych impulsów ekumenicznych należy upatrywać w dziedzinie misji. Już na przełomie XIX i XX wieku – jak podaje K. Karski – daje się zauważyć działalność chrześcijan na rzecz pokoju, porozumienia między narodami i rozwiązania problemów społecznych; była to działalność przekraczająca granice konfesyjne i państwowe (Karski 2007: 43).

Sam fakt pojawienia się idei ekumenicznych wewnątrz chrześcijaństwa był początkiem zmian, które zintensyfikowały się w Kościołach chrześcijańskich w drugiej połowie XX wieku. Te zmiany dotyczą przede wszystkim

relacji międzykonfesyjnych, co bezpośrednio rzutuje na postawy społeczeństwa wobec osób inaczej wierzących.

3. *Ruch ekumeniczny a formalizacja i koncentracja działań.* W tych kwestiach ruch ekumeniczny jest niejednorodny i bardzo trudno jednoznacznie odnieść się do przedstawionych aspektów. Ta niejednorodność wynika chociażby z tego, że kiedy śledzimy dokonania zwolenników ekumenizmu na przestrzeni wieków to widzimy, że są one finalizowane na dużym poziomie formalności m.in. Karta Ekumeniczna, uzgodnienia doktrynalne czy rozwój instytutów badawczych. Takich instytucji zdecydowanie brakuje w innych ruchach społecznych. Jednak ten obraz jest dość uproszczony, ponieważ z badań własnych jasno wynika, iż ponad 90% świadomych ekumenistów (za takich uważam uczestników spotkań ekumenicznych) twierdzi, że z ekumenizmem nie zetknęli się w Kościołach czy poprzez kontakt ze sformalizowaną grupą ekumeniczną, lecz najczęściej przypadkowo od kolegów i znajomych. Ten fakt sygnalizuje również problem recepcji uzgodnień doktrynalnych i wpływu ich na kreowanie postaw ekumenicznych. Według mnie istnieje duża rozbieżność pomiędzy efektami dialogów doktrynalnych, a realnymi postawami społeczności wierzących. Te procesy nie przebiegają równolegle i nawet odległe uzgodnienia międzykonfesyjne bardzo trudno są internalizowane przez wierzących. Ta sytuacja unaocznia nam kolejny aspekt ruchu ekumenicznego dotyczący koncentracji działań ekumenicznych, a właściwie ich braku. W Polsce znajdują się ośrodki czy miejsca gdzie tzw. „nasycenie” zwolenników ekumenizmu jest duże m.in. Warszawa czy Kielce, a z drugiej strony istnieją obszary gdzie całkowicie ich brak.

4. *Ruch ekumeniczny a niekonwencjonalne formy działania.* Działania ruchów społecznych w tej sprawie cechuje wysoki poziom spontaniczności i niespotykane dotychczas formy działania. Ruch ekumeniczny w dotychczasowym istnieniu również wskazywał na wielką spontaniczność i niekonwencjonalność. Pierwsze kontakty duchownych różnych wyznań budziły wśród części hierarchów Kościelnych duże obawy i jednoznaczne sprzeciwy. Cała istota kreowania tożsamości konfesyjnej dotychczas opierała się na negacji nauki i tradycji innych Kościołów, a jedynym, pełnym wyrazicielem i nośnikiem prawdy był swój Kościół. Trzeba było odważnych i w przyszłość patrzących teologów i myślicieli aby systematycznie takie poglądy zmieniać. W tym celu posługiwano się niekonwencjonalnymi metodami czy formami działania, które znacznie przekraczały dotychczasowe ustalenia czy zasady funkcjonujące w poszczególnych Kościołach.

Posłużę się przykładem z Polski, który przerodził się w zwyczaj obchodów Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan. Polską specyfiką tych dni jest gościnna wymiana kaznodziejów: na mszach w Kościołach katolickich

kazania głoszą duchowni z innych Kościołów chrześcijańskich, zaś księża katolicki w świątyniach bratnich Kościołów. Ten fakt z punktu widzenia Stolicy Apostolskiej czy teologów wywodzących się z innych konfesji jest niezgodny, jednak długoletnia forma funkcjonowania „wspólnoty ambony” tak głęboko zaistniała w świadomości duchowieństwa i wiernych, że hierarchowie kościelni niejako zmuszeni byli zaakceptować ten fakt.

Wszelkie dotychczasowe uzgodnienia i zmiany jakie zaistniały we wzajemnych relacjach międzykonfesyjnych można odnieść do ruchu ekumenicznego. Na te zmiany możemy patrzeć z dwóch punktów widzenia.

Po pierwsze ruch ekumeniczny wobec zmiany może być przyczyną i wówczas twierdzimy, że wzajemne zbliżenie Kościołów nastąpiło dzięki jego rozwojowi. Możemy ten fakt argumentować wykreowaniem się instytucji realizujących postulaty ekumeniczne m.in. Światowa Rada Kościołów czy odpowiednie Rady funkcjonujące w ramach Kościoła katolickiego, które zintensyfikowały zaangażowania ekumeniczne i poszerzyły grono zwolenników jedności wśród duchowieństwa i świeckich.

Po drugie ruch ekumeniczny może być skutkiem zmian, jakie w okresie formowania się ruchu zaszły w samych Kościołach. Te zmiany dotyczą otwarcia się Kościołów na inne wspólnoty chrześcijańskie w wyniku impulsów pochodzących m.in. ze zmiany struktury społecznej, zaangażowaniu się wielu państw w wojny o zasięgu światowym, ewaluowania charakteru religijności świeckich z rytualnej na ewangeliczną oraz powstaniu w wielu Kościołach ruchów reformatorskich.

Najrozsądniejszym i najbardziej pełnym rozwiązaniem przyczynowości ruchu ekumenicznego jest jednocześnie usytuowanie, jako przyczyny i skutku. Ważnym elementem jest również to, że ruch ekumeniczny dąży do zmiany świadomości społeczeństwa w zakresie poprawy relacji konfesyjnych czy wzmocnieniu dążeń zjednoczeniowych, co w bezpośredni sposób przenosi się na zmianę postaw społeczeństwa w ogóle. W związku z tym idee ekumeniczne transportowane przez zwolenników ekumenizmu do innych członków społeczeństwa nadają nową jakość wzajemnym relacjom społecznym i powodują wytworzenie się nowych wzorów kulturowych. Możemy przypuszczać, że ich przebieg i uwarunkowania będą silnie korelowały ze zmianami zapoczątkowanymi przez specyficzny rodzaj ruchu społecznego, jakim jest ruch ekumeniczny.

5.3 Społeczne funkcje ekumenizmu

Mając na uwadze przedstawione ogólne założenia ruchu ekumenicznego oraz istotne problemy historyczne, pragnę wyodrębnić funkcje społeczne, które we współczesnym świecie pełni ekumenizm.

Pierwszą z nich, jest funkcja poznawcza, która określa stopień zainteresowania się innymi wyznaniem chrześcijańskimi i religiami. Owe zainteresowanie się lub chęć poznania dotyczy istoty i specyfiki funkcjonowania innych Kościołów, czy denominacji. Zakres tej funkcji, obejmuje historyczne aspekty powstawania konkretnych Kościołów lub procesy formułowania się religii. Nie bez znaczenia pozostaje fakt poznawania swojej konfesji i stałej refleksji nad zmianami w niej zachodzącymi. Niezmiernie trudno jest uczestniczyć w wymianach myśli, czy dialogach międzykościelnych, a tym bardziej międzyreligijnych, jeżeli dostatecznie dobrze nie poznamy specyfiki swojego adversarza w dziedzinie doktryny, kultu i organizacji religijnej.

W kontaktach bezpośrednich zwanych relacjami międzyludzkimi, aspekt poznawczy jest również potrzebny w celu kształtowania odpowiedniej postawy wobec drugiego człowieka. W tym względzie ekumenizm, jako proces zbliżania ludzi o odmiennych często filozofiach życiowych, pełni niezaprzeczalną pomoc we wzajemnym podtrzymywaniu i ubogacaniu interakcji z drugą osobą. Wysiłki poznawcze jakie preferuje ruch ekumeniczny w każdych warunkach i okolicznościach, mogą zaowocować wytworzeniem się trwałych więzi międzyludzkich, niezbędnych w prawidłowym i pokojowym funkcjonowaniu społeczności ludzkich.

Drugą funkcję ekumenizmu określimy jako integracyjną. Jest ona szczególnie ważna w dniu dzisiejszym, gdzie integracja interpersonalna stanowi trzon stosunków międzyludzkich. Spowodowane jest to sytuacją człowieka postmodernizmu, który ciągle stawiany jest w nowych sytuacjach społecznych. Owe sytuacje w dużym tempie podlegają stałym zmianom za przyczyną powstających nowych technologii, czy rozwoju metod, technik i sposobu przepływu informacji. Zmieniająca się rzeczywistość społeczno – kulturowa zmusza współczesnego człowieka do tworzenia i uczenia się nowych ról społecznych, do tworzenia nowych sieci społecznych.

Ważną cechą współczesności są procesy zmieniające środowisko społeczno – kulturowe, które poprzednio znacznie wolniej ulegało zmianom. Ówczesne rozumienie funkcjonowania człowieka było prostsze i bardziej przewidywalne, ze względu na zbliżony kontekst społeczno – kulturowy jednostki. Stałość i trwałość były cechami, które na stałe przygotowywały człowieka do funkcjonowania w społeczeństwie. Natomiast dzisiejsza ruchliwość, mobilność i ciągle zmieniająca się rzeczywistość społeczna utrudnia procesy integracyjne.

W takiej sytuacji ekumenizm przygotowuje współczesność do ciągłych zmian i nowych sytuacji społecznych. Nie hamuje i nie ogranicza relacji międzyludzkich lecz z wielości i głębokiego zróżnicowania pozwala skoncentrować się na wartościach podstawowych, na tym co ludzi łączy, a nie

dzieli. Proponuje integrację, a nie ujednolicenie, jest za pielęgnowaniem swojej specyfiki, swojej odrębności, lecz przy zachowaniu głębokiego szacunku wobec inności. Postulowane wartości z pełną odpowiedzialnością mogą przyczynić się do integracji współczesnych społeczeństw do przyjmowania otwartych postaw wobec inności.

Kolejna funkcja, jaką pełni ekumenizm w życiu jednostek ma wymiar edukacyjny i dotyczy wychowania. O wychowaniu mówimy, że jest procesem. Zatem wychowanie do ekumenizmu nie jest ograniczone w konkretnym wymiarze czasowym, czy przestrzennym, nie jest tylko określonym momentem w życiu jednostki, lecz przebiega w trakcie całego życia człowieka. Dotyczy nie tylko dzieci i młodzieży, lecz odnosi się również do dorosłych. Poprzez obcowanie z ludźmi wywodzącymi się z odmiennej tradycji religijnej następuje proces wzajemnego zbliżania się, wzajemnej akceptacji i kształtuje się wzajemna empatia. Kontakty z ludźmi wywodzącymi się z różnych środowisk religijnych, wpływają na kreowanie postaw szacunku wobec inności, postaw zrozumienia a w dalszej kolejności akceptacji innych stanowisk, poglądów i opinii. Człowiek wyposażony w takie cechy osobowościowe, staje się bardziej otwarty, współczujący, rozumiejący drugich, a mniej egoistyczny. Szuka piękna i prawdy u innych i nie zamyka się w swoim wyidealizowanym, fundamentalistycznym świecie.

5.4. Ekumenizm w Polsce w perspektywie badawczej

W tym podrozdziale zostanie podjęta próba spojrzenia na niektóre aspekty ruchu ekumenicznego w Polsce z perspektywy kreatorów tego ruchu, czyli uczestników spotkań ekumenicznych. W opracowaniu z 2007 roku została dosyć szczegółowo przedstawiona specyfika sytuacji międzywyznaniowej w Polsce oraz stosunek polskiego społeczeństwa do ekumenizmu. Ponadto poddano analizie stosunek zwolenników ekumenizmu do innych Kościołów oraz przedstawiono specyfikę ich religijności w kontekście religijności polskiego społeczeństwa. Chodziło przede wszystkim na ukazaniu zjawiska społecznego, jakim jest ruch ekumeniczny w Polsce, który angażuje do popularyzacji idei zjednoczeniowych konkretnych członków społeczeństwa. Na podstawie zebranego materiału badawczego zostaną sformułowane i przedstawione podstawowe wnioski dotyczące funkcjonowania ekumenizmu w Polsce, a w drugiej części będzie zaprezentowane stanowisko maturzystów z Południowego Podlasia wobec problematyki ekumenicznej.

5.4.1. Specyfika ruchu ekumenicznego w Polsce

Z badań przeprowadzonych w 2006 roku wynika, że podstawowym źródłem informacji o innych Kościołach w Polsce jest telewizja. Takiej odpowiedzi udzielił co trzeci badany. Cechą charakterystyczną badanych jest fakt częstego czerpania wiedzy na ten temat z publikacji innych Kościołów. Z pewnością jest to specyfika badanych wśród których 82,3% stanowczo podkreśla ten fakt. Można przyjąć, że podstawą funkcjonowania w ruchu ekumenicznym jest zapoznanie się z tradycją i specyfiką innych Kościołów, co rzutuje na mniej emocjonalne i bardziej obiektywne ustosunkowanie się do konfesyjnych różnic. Respondenci raczej negatywnie ustosunkowali się do sytuacji jednoczesnej przynależności do dwu Kościołów. Według badanych nie jest to właściwe rozwiązanie problemu, gdyż jest to pomysł niezgodny z ideami ekumenicznymi, które przeciwstawiają się tworzeniu ujednoliconego „super Kościoła”, a jedynie apelują o postawy otwartości i szacunku wobec ludzi należących do różnych konfesji. Wypowiedzi badanych skupiały się bardziej na ewangelizacyjnej roli Kościoła, niż na jego instytucjonalności. Potwierdzeniem tych tez jest fakt, że 74% badanych jest przekonana, iż członkostwo w konkretnym Kościele nie jest niezbędne do zbawienia. Przeciwnie stanowisko prezentuje 4,2% badanych i jest to grupa, która silnie akcentuje swoją przynależność konfesyjną. Zapewne bardzo interesująco wyglądałoby zestawienie stosunku do tej kwestii pozostałej części społeczeństwa. Przeważająca część respondentów stwierdza, że z ruchem ekumenicznym po raz pierwszy zetknęła się podczas wyjazdu do Taize, na Europejskich Spotkaniach Młodych czy spotkaniach w Kodniu. Osoby, które proponowały i zachęcały badanych na tego typu wyjazdy najczęściej wywodzili się z kręgu znajomych i przyjaciół. Ten fakt świadczy o społecznym charakterze ruchu ekumenicznego, bowiem inspirującą i motywującą rolę w pierwszym kontakcie z tym ruchem spełniały osoby z grup rówieśniczych, sąsiedzkich czy koleżeńskich. Decydująca w tym względzie nie jest hierarchia kościelna, osoby duchowne, dokumenty kościelne czy uzgodnienia międzykonfesyjne, a przede wszystkim bezpośredni kontakt człowieka z drugim człowiekiem, który swoją postawą stymuluje do poznawania innych konfesji, co w konsekwencji doprowadza do zafascynowania się ideami ekumenicznymi.

Aktywna działalność badanych w ruchu ekumenicznym przekłada się na większe zaangażowanie się ich w życie społeczne i religijne. Taką tezę głosi 60 % respondentów, co wskazuje na dynamizującą rolę ekumenizmu, jako ruchu społeczno-religijnego. Proporcjonalne wskazanie na obie sfery życia charakteryzuje występowaniem elementów wartościujących w tych dziedzinach. Do sfery społecznej możemy zaliczyć m.in. kształtowanie otwartości wobec drugiego człowieka, zmniejszenie dystansu społecznego,

rozszerzenie więzi międzyludzkich, czy wzrost szacunku wobec innych wyznawców. W sferze wartości religijnych ekumenizm wpływa na uświadomienie istnienia jednego Boga, na odnowę religijności czy wzrost wiary w Boga. Bezsporną wartością ruchu ekumenicznego jest poznanie specyfiki innych Kościołów i wspólnot, co przekłada się na ubogacenie człowieka. Są to podstawowe elementy wskazane przez respondentów charakteryzujące ruch ekumeniczny. Dlatego w przyszłości warto dogłębniej przeanalizować i przedstawić szerszej zbiorowości, jakie wartości posiada w sobie ruch ekumeniczny.

Porównanie podstawowych wskaźników religijności uczestników spotkań ekumenicznych ze wskaźnikami uzyskanymi w badaniach społeczeństwa polskiego wskazuje niejednorodność profilu religijności. Religijność badanych ekumenistów wyraża się bardziej w doświadczeniu jednostkowym niż zbiorowym. Do takiego stwierdzenia upoważnia analiza zestawienia źródeł wiary, która ukazuje wyższość własnych przemyśleń i przekonań nad rodzinną tradycją czy wychowaniem religijnym. Należy odnotować wysoki wskaźnik regularności praktyk religijnych, doświadczenie bliskości Boga, czy globalny wzrost religijności. Ten ostatni aspekt odnotowało ponad 60% badanych, co jest 3-krotnie wyższym wskaźnikiem niż w porównywalnych badaniach ogólnopolskich. Tak wysokie wskaźniki religijności badanych i jej specyfika jest uwarunkowana faktem uczestnictwa w ruchu ekumenicznym, który skutkuje bardziej ewangelicznym, a mniej obrzędowym charakterem własnej religijności.

W kwestii ogólnego stosunku polskiego społeczeństwa do ekumenizmu respondenci stwierdzili, że nasze społeczeństwo w niewielkim stopniu angażuje się w problematykę zjednoczeniową. Takie opinie podzielało 66,4% respondentów. Kolejne 10,8% badanych prezentuje bardziej skrajne stanowisko, uważając że polskiemu społeczeństwu ekumenizm jest obcy. Generalnie postawę naszego społeczeństwa można określić jako obojętną, aczkolwiek z wypowiedzi badanych wynika, że ponad połowa aprobeuje założenia ruchu ekumenicznego. Jest to postawa pasywna wyrażająca się brakiem osobistego zaangażowania w sprawy jedności. Respondenci często odnotowują sporadyczne wykorzystywanie przez duchowieństwo idei ekumenicznych w kreowaniu religijności wiernych. Za stan świadomości ekumenicznej polskiego społeczeństwa według respondentów najbardziej są odpowiedzialni osoby duchowne i Kościół katolicki, który posiada ogromną przewagę ilościową i ma ogromny potencjał organizacyjny w porównaniu z innymi Kościołami czy wspólnotami, które dysponują znacznie mniejszymi możliwościami oddziaływania na polskie społeczeństwo. Ponadto badani podkreślają duże przemiany, jakie zaszły w ciągu ostatnich 10-lat w niektórych aspektach ruchu ekumenicznego. Największe zmiany nastąpiły

we wzroście świadomości ekumenicznej naszego społeczeństwa, nastąpił również wzrost kontaktów duchowieństwa różnych wyznań i zwiększyła się liczba wspólnych międzykonfesyjnych przedsięwzięć. Odnotowano spadek negatywnych opinii o innych Kościołach oraz zmniejszyła się liczba konfliktów międzykonfesyjnych (Por. Romanowicz 2007: 119-122).

Ustosunkowując się do powyższych spostrzeżeń należy stwierdzić, iż w dalszym ciągu w społeczeństwie polskim brakuje klimatu do szerszej akceptacji idei ekumenicznych. Funkcjonowanie ruchu ekumenicznego ciągle zależy od niewielkiej liczby pasjonatów, którzy z obiektywnych racji nie są w stanie zasadniczo zmienić postaw polskiego społeczeństwa w tej kwestii. Na taką sytuację bezpośrednio rzutuje struktura wyznaniowa społeczeństwa, mała aktywność w tej dziedzinie duchowieństwa oraz obrzędowo-kościelny charakter religijności. Niemniej jednak badani ekumeniści zauważają pozytywne zmiany w mentalności polskiego społeczeństwa, jakie zaszły w ostatnich latach. Należy domniemywać, iż procesy demokratyzacji, jakie zachodzą w społeczeństwie, ogromna ruchliwość spowodowana wyjazdami zagranicznymi młodych ludzi oraz przewartościowanie religijności spowodują zwiększenie stopnia akceptacji idei ekumenicznych, co wpłynie na polepszenie relacji międzywyznaniowych.

5.4.2. Maturzyści wobec wybranej problematyki ekumenicznej

W niniejszym rozdziale podejmę próbę określenia stosunku maturzystów do ekumenizmu. Materiał zebrany będę rozpatrywał na gruncie socjologii w kontekście poziomu wiary, płci, przynależności konfesyjnej oraz miejsca zamieszkania. Ma to na celu zasygnalizowanie stanu świadomości ekumenicznej oraz ewentualnych zmian zachodzących w postawach religijnych młodego pokolenia w perspektywie badań z 2004 roku.

Tabela 36. Rozkład odpowiedzi na pytanie: *Czy problematyka ekumenizmu jest dla Pana/i interesująca?* (w %)

Zmienna Niezależna	Zainteresowanie się ekumenizmem					
	Tak	Raczej tak	Raczej nie	Nie	Trudno powie- dzieć	Razem
Ogółem	24,5	24,5	20,4	13,6	17,0	100
Płeć						
Kobiety	20,0	25,5	23,0	10,5	21,0	100,0
Mężczyźni	31,7	22,7	17,1	17,1	11,4	100,0
Stosunek do wiary						
Głęboko wierzący	47,8	13,1	21,7	4,3	13,1	100,0
Wierzący	24,3	28,9	20,8	9,2	16,8	100,0

Niezdeterminowany	23,7	25,0	22,4	10,5	18,4	100,0
Obojętny	11,0	16,7	16,7	38,9	16,7	100,0
Niewierzący	26,7	6,7	13,3	33,3	20,0	100,0
Miejsce zamieszkania						
miasto powyżej 100 tys.	25,0	25,0	25,0	25,0	0,0	100,0
miasto 20-100 tys.	19,4	19,4	29,0	12,9	19,3	100,0
miasto do 20 tys.	28,7	13,4	23,7	15,6	18,6	100,0
Wieś	22,8	33,5	15,2	12,0	16,5	100,0
Przynależność konfesyjna						
Kościół rzymsko-katolicki	25,2	24,4	21,7	13,8	14,9	100,0
Kościół prawosławny	26,7	24,4	15,6	8,9	24,4	100,0
Kościół protestancki	11,1	22,2	22,3	22,2	22,2	100,0
Nie należy do żadnego kościoła	12,5	25,0	12,5	12,5	37,5	100,0
Odpowiem inaczej	0,0	0,0	25,0	25,0	50,0	100,0

Źródło: badania własne

Ogólne zestawienie ukazuje, że blisko połowa respondentów (49%) deklaruje swoje zainteresowanie problematyką ekumeniczną, przeciwnie zadanie posiada 34 % maturzystów a 17% na ten temat nie ma zadania. Dla porównania badania sprzed dekad przeprowadzone wśród studentów pochodzących z tego samego regionu sugerowały zainteresowanie tą problematyką na poziomie 56,3%, o braku zainteresowania deklarowało wówczas 20,2%, a 23,5% nie miało zdania. Już ogólne spojrzenie na dane informuje nas, że na przestrzeni ostatniej dekady zmalał odsetek młodzieży zainteresowanych problematyką ekumeniczną o 7,3% i zwiększył się odsetek zdystansowanych wobec tej problematyki o 13,8%. Dane sugerują, że wśród młodzieży nastąpił znaczący zwrot w postawach religijnych w kierunku postaw zamknięcia się w sobie i skupienia się na swojej religii, bądź w kierunku postaw areligijnych. Taką tezę dobitnie ilustrują wypowiedzi maturzystów - *mnie nie interesują inne religie czy Kościoły wszystko co chcę mieć to mam u siebie*. Na narodowe uwarunkowania powołuje się inny respondent twierdząc, że *inne religie to nie są polskie, to po co mam się nimi interesować*.

Charakterystyczne dla powyższego zestawienia jest to, że mężczyźni są bardziej zainteresowani problematyką ekumenizmu – 54,4%, niż kobiety – 45,5% oraz maturzyści mieszkający na wsi – 56,3% i w dużych miastach –

50% niż małych miasteczkach do 20 tys. mieszkańców – 42,1%. Stosunek do wiary implikuje zainteresowanie się problematyką ekumeniczną. Testy mówią o zależnościach statystycznie istotnej na słabym poziomie ($V=0,21$). Można pokusić się o stwierdzenie, że generalnie im respondent bardziej wierzący tym chętniej interesuje się ekumenizmem. W tej kwestii nastąpiła wyraźna zmiana bowiem w porównywalnych badaniach w środowisku studenckim sprzed dekady, zainteresowanie się ekumenizmem nie wynikało ze stopnia zaangażowania się religijnego. Nie odnotowano wówczas istotnych zależności pomiędzy respondentami, którzy określali się jako głęboko wierzący czy wierzący. Można przypuszczać, że wysoki poziom autodeklaracji wiary nie motywował badanych do szczególnie intensywnego zaangażowania się w pracę na rzecz jednoczenia Kościoła. Obecne dane sugerują modyfikacje postaw, które ilustrują bardziej dojrzałe ustosunkowanie się młodzieży wobec problematyki jedności chrześcijańskiej.

Przynależność konfesyjna nie wykazuje zależności statystycznych, jednak należy zaznaczyć, iż młodzież katolicka i prawosławna w podobny sposób ustosunkowuje się wobec zainteresowania się problematyką ekumeniczną. Młodzież prawosławna w porównaniu z respondentami z innych konfesji w najmniejszy sposób dystansuje się wobec tej problematyki. Respondenci protestanccy i maturzyści nie należący do żadnego Kościoła raczej ambiwalentnie ustosunkowują się do tej problematyki. Ogólnie młodzież można symetrycznie pogrupować na trzy względnie równe zbiory. Jeden z nich stanowi młodzież zainteresowana problematyką ekumenizmu, do drugiego należy młodzież, która nie wykazuje zainteresowania tą problematyką, a do trzeciego można zaliczyć młodzież, która na temat ekumenizmu nie ma wyrobionego zdania.

Ważnym aspektem ilustrującym postawy młodzieży, będzie uzyskanie wiedzy na temat częstotliwości i określonych sytuacji w których była poruszana problematyka ekumeniczna. Studenci w 2004 roku deklarowali, że „miejsce, w którym kształtuje się postawa ekumeniczna badanych jest grupa rówieśnicza, gdyż 37% ówczesnych studentów stwierdziło, że najczęściej na temat podzielonego Kościoła rozmawiają z rówieśnikami. Natomiast, co czwarty respondent stwierdził, że najbliższa rodzina jest dla niego źródłem informacji i opinii na temat podzielonego Kościoła. Taki stan częściowo potwierdza tezę o ludowym charakterze religijności polskiego społeczeństwa w którym tradycyjne zachowania religijne są wzorem, a w niektórych przypadkach kanonem postaw religijnych. To zestawienie informuje nas jeszcze o jednym fakcie z którego wynika, że badani na ten temat nie rozmawiają z katechetami i osobami duchownymi. Takie stwierdzenie z pewnością może głęboko zastanawiać, zważywszy, że treści, jakie przedstawia sobą ruch ekumeniczny dotyczą bezpośrednio sfery życia re-

ligijnego i religijnych postaw. Zatem może to znamionować brak zaufania do tych osób lub szablonowe, wręcz apologetyczne spojrzenie na jedność Kościoła”(Romanowicz 2005: 76).

Tabela 37. Rozkład odpowiedzi na pytanie: Jak często problematyka ekumenizmu była poruszana podczas...? (w %)

	Raz w tygodniu	Raz w miesiącu	Okazjonalnie np. raz do roku	Nigdy
...katechezy	16,9	15,6	42,5	25,0
...homilii	6,4	23,7	36,5	33,4
...rozmów z rodzicami	7,3	15,9	28,6	48,2
...rozmów z księżmi	6,9	13,8	35,7	43,6
...rozmów z kolegami	11,2	8,4	29,6	50,8
Ogółem(średnio)	9,7	15,5	34,6	40,2

Źródło: badania własne

Największy odsetek maturzystów (40,2%) stwierdził, że problematyka ekumenizmu nigdy nie była poruszana w sytuacjach wyszczególnionych w tabeli. Okazjonalnie o ekumenizmie słyszało 34,6% młodzieży, przynajmniej raz w miesiącu 15,5% i raz w tygodniu 9,7%. To zestawienie potwierdza tezę wysuniętą przy okazji analizowana badań w środowisku studenckim, która wyraźnie sugerowała niski poziom zainteresowania młodzieży problematyką ekumeniczną. Może to w pewien sposób zastanawiać w kontekście środowiska wielowyznaniowego, z którego pochodzą badani maturzyści. Charakterystyczne jest to, że co czwarty respondent stwierdził, iż problematyka ekumeniczna nigdy nie była poruszana podczas katechezy, 33,4% nigdy o ekumenizmie nie słyszało podczas homilii, a prawie połowa nie poruszała tego tematu w trakcie rozmów z kolegami, księżmi czy rodzicami. Wiedzę o ekumenizmie maturzyści najczęściej czerpią z katechezy i od kolegów. Nasuwa się ogólna refleksja, która zmierza do stwierdzenia, że zarówno rodzice jak i środowisko kościelne nie jest zainteresowane wykorzystaniu idei ekumenicznych w propagowaniu otwartości, tolerancji jako stymulatorów kształtowania osobowości młodego człowieka. Ponadto nie wykorzystuje się ruchu ekumenicznego, jako doskonałej przestrzeni do poszerzania wiedzy religijnej o swojej i innych konfesjach. Z pewnością ekumenizm nie jest wartością oczekiwaną w środowisku wielowyznaniowym Południowego Podlasia. Powyższą sugestię potwierdza fakt zaprzestania organizowania od 2016 roku cyklicznych Kodeńskich Spotkań Ekumenicznych, które mają bogatą spuściznę i ponad 30-letnią ciągłość.

Skalą otwartości wobec drugiego człowieka w jego praktycznym wymiarze jest stosunek respondentów do sytuacji sąsiedztwa, przyjaźni i członkostwa w rodzinie osoby innej konfesji. W poniższym zestawieniu wielkość postawy zamkniętej będzie określał odsetek studentów, którzy negatywnie ustosunkowali się do przedstawionej sytuacji. Natomiast miarą otwartości będzie brak sprzeciwu przeciwko sąsiedztwu, przyjaźni czy akceptacji w rodzinie osoby innego wyznania.

Tabela 38. Rozkład odpowiedzi na pytanie: Czy miałby Pan/i coś przeciwko temu, aby osoba innego wyznania była Pana/i sąsiadem? (w %)

Stosunek do wiary	Tak	Raczej tak	Raczej nie	Nie	Trudno powiedzieć
Głęboko wierzący	8,7	0,0	26,1	60,9	4,3
Wierzący	8,2	4,01	17,5	69,0	1,2
Niezdecydowany	9,2	5,3	13,2	68,4	3,9
Obojętny	5,7	5,6	16,7	72,0	0,0
Niewierzący	6,7	0,0	13,3	73,3	6,7
Ogółem	8,1	4,1	16,8	68,8	2,2

Źródło: badania własne

Tabela 39. Rozkład odpowiedzi na pytanie: Czy miałby Pan/i coś przeciwko temu, aby osoba innego wyznania była Pana/i przyjacielem? (w %)

Stosunek do wiary	Tak	Raczej tak	Raczej nie	Nie	Trudno powiedzieć
Głęboko wierzący	4,4	4,3	17,4	69,6	4,3
Wierzący	6,4	5,2	19,2	68,0	1,2
Niezdecydowany	9,2	3,9	13,2	68,4	5,3
Obojętny	8,3	2,8	25,0	61,1	2,8
Niewierzący	6,6	0,0	6,7	80,0	6,7
Ogółem	7,2	4,3	17,7	68,0	2,8

Źródło: badania własne

Tabela 40. Rozkład odpowiedzi na pytanie: Czy miałby Pan/i coś przeciwko temu, aby osoba innego wyznania była Pana/i mężem(żoną)? (w %)

Stosunek do wiary	Tak	Raczej tak	Raczej nie	Nie	Trudno powiedzieć
Głęboko wierzący	21,7	4,3	13,0	43,5	17,4
Wierzący	12,8	13,4	18,6	41,8	13,4
Niezdecydowany	14,5	14,5	19,7	38,2	13,2

Obojętny	8,3	5,6	27,8	58,3	0,0
Niewierzący	6,6	0,0	6,6	80,0	6,7
Ogółem	13,1	11,5	18,9	44,7	11,8

Źródło: badania własne

Z powyższych zestawień można wyodrębnić dwie charakterystyczne cechy. Pierwsza z nich, potwierdza wskazane przez socjologów zależności, które mówią, że ilość negatywnych wskazań wzrasta wraz ze zmniejszeniem się dystansu międzyludzkiego. Oznacza to, że badani bardziej tolerują sąsiedztwo z osobą innego wyznania, a mniej sytuację w której osoba innego wyznania staje się członkiem rodziny np. zięciem, mężem, żoną. W przypadku ludzi młodych, jest to częściowo zrozumiałe, gdyż są oni w dalszym ciągu na etapie uczenia się nowych ról społecznych, adaptacji do zmieniającego się środowiska i zmienność postaw jest w tym przypadku częściowo uzasadniona.

Druga zależność dotyczy związku między deklarowaną religijnością, a stosunkiem do przedstawionej sytuacji. Otóż we wszystkich przypadkach widzimy, że im osoba bardziej wierząca tym częściej sprzeciwia się kontaktom z osobami innego wyznania. Można przyjąć, iż w miarę wzrostu własnej religijności maleje otwartość na osoby innej konfesji, a wzrasta poziom izolacjonizmu czy separacji. Z przyjętych założeń, trudno wskazać przyczyny takich postaw, ta kwestia dotyczy raczej problemów jakości wiary czy religijności młodego pokolenia, a nie postaw wobec ekumenizmu. Niemniej jednak to zestawienie koreluje z niewielkim zainteresowaniem się naszego społeczeństwa problematyką międzywyznaniową i pośrednio ekumeniczną. Rozwój takiej sytuacji może być przyczyną tworzenia się postaw fundamentalistycznych, które są sprzeczne z ideą ruchu ekumenicznego wyrażoną w Karcie Ekumenicznej i podpisanej w 2001 roku przez przewodniczących Konferencji Kościołów Europejskich i Rady Konferencji Episkopatów Europy.

Zestawienia szczegółowe informują raczej o otwartych postawach maturzystów wobec przedstawionych sytuacji. Respondentom nie przeszkadzałoby sąsiedztwo osoby innego wyznania – 84,6% (odpowiedzi nie i raczej nie), a także przyjaźń – 85,2% czy małżeństwo – 63,7%. Przeciwnie poglądy (odpowiedzi tak i raczej tak) wyraża 12,2% respondentów w sytuacji sąsiedztwa, 11,5% w przypadku przyjaźni, a 24,6% nie wyobraża sobie małżeństwa z osobą innego wyznania. Jednak w porównaniu z badaniami wykonanymi w 2004 roku, postawy maturzystów wobec innowierców stały się bardziej zamknięte, ponieważ studenci średnio dystansowali się od wymienionych sytuacji w przedziale od 5,7% w sytuacji sąsiedztwa do 30 % w sytuacji małżeństwa. Postawy otwarte wobec wyszczególnionych sy-

tuacji przejawiało wówczas ok. 90% studentów wobec sąsiedztwa i przyjaźni oraz 30% w przypadku małżeństwa.

Badania przeprowadzone w środowisku maturzystów informują, że stosunek do wiary w mniejszym stopniu wpływa na zachowania wobec osób innego wyznania, niż w przypadku studentów. Charakterystyczne w badaniach maturzystów jest to, że kobiety są bardziej otwarte i chętniej od mężczyzn (średnio o 3,5%) akceptują kontakt z osobą innego wyznania.

Pomimo braku istotnej zależności statystycznej maturzyści mieszkający w dużych i średniej wielkości miastach zdecydowanie bardziej akceptują relacje z osobami innego wyznania. W tym względzie maturzyści ze wsi charakteryzują się największym dystansem społecznym wobec inaczej wierzących.

Niechęć wobec sąsiedztwa z osobą innego wyznania deklaruje 11,0% młodzieży katolickiej, 15,6% młodzieży prawosławnej, 22,0% młodzieży protestanckiej i 25% pozostałej młodzieży. W sytuacji przyjaźni, analogiczny ciąg wskaźników przedstawia się w następująco: 10,8%, 15,5%, 11,1% i 27,0%, zaś w sytuacji małżeństwa odpowiednio: 23,9%, 21,8%, 22,0% i 25,0%.

Środowisko wielowyznaniowe wymusza na ludziach kontakt z osobami wielu religii czy wyznań. W związku z tym maturzystom przedstawiono, kolejną realnie istniejącą sytuację w której poproszono o stanowisko w sytuacji wstąpienia w związek małżeński z osobą innego wyznania i ewentualnej chęci wychowywania dzieci według zasad swojego Kościoła. Celem tak sformułowanego problemu było uzyskanie odpowiedzi na otwartość młodzieży wobec innych tradycji, jak również związek z własnym Kościołem.

Tabela 41. Rozkład odpowiedzi na pytanie: Gdyby tak się stało, że Pan/i wstąpi w związek małżeński z osobą innego wyznania, czy wówczas będzie się Pan/i starał/a wychować dzieci w swoim Kościele? (w %)

Stosunek do wiary	Tak	Raczej tak	Raczej nie	Nie	Trudno powiedzieć
Głęboko wierzący	65,3	13,0	0,0	4,3	17,4
Wierzący	56,7	23,1	2,3	1,7	16,2
Niezdecydowany	38,2	25,0	2,6	3,9	30,3
Obojętny	16,5	16,7	5,6	19,4	41,8
Niewierzący	0,0	13,3	13,3	60,0	13,4
Ogółem	45,8	21,7	3,1	7,1	22,3

Źródło: badania własne

Maturzyści w większości (67,5%) deklarują chęć wychowywania dzieci zgodnie z zasadami swojego Kościoła, przeciwne stanowisko ma jedynie, co 10-ty badany, a co piąty nie wie jak ma się ustosunkować do tak postawionego pytania. Takie stanowisko chętniej przyjmują osoby wierzące niż niewierzące. Należy w tym względzie podkreślić istnienie związku istotnie statystycznego o wyraźnej zależności (χ^2 Pearsona=116,8372, $df=16$, $p=0,0000$, $V=0,3$).

W tej sytuacji większą otwartością charakteryzują się mężczyźni niż kobiety, ponieważ 13,1% mężczyzn nie miałoby problemu aby wychowywać dzieci w innym Kościele, natomiast analogiczne stanowisko prezentuje tylko 8,4% kobiet. Postawy rygorystyczne ogólnie deklaruje 70,6% kobiet i 63,1% mężczyzn.

Chęć wychowania dzieci w swoim Kościele deklaruje 72,5% młodzieży katolickiej, 68,5% młodzieży protestanckiej, 58,6% młodzieży prawosławnej i ok. 55% młodzieży nie związanej z wymienionymi powyżej Kościołami. Trzeba również dodać, że miejsce zamieszkania nie różnicuje stanowisk respondentów w tej kwestii.

Generalnie w świadomości maturzystów takie zjawisko jak ruch ekumeniczny praktycznie nie jest zakotwiczony i na razie brak symptomów, aby w najbliższej przyszłości nastąpił wzrost zainteresowania się tym wymiarem życia religijno-społecznego. Zdecydowanie brakuje inspiracji ze strony instytucji kościelnych, jak również ze strony rodziny czy środowiska. Nie zauważono u maturzystów potrzeby poznania innych konfesji czy tradycji religijnych, co w warunkach środowiska wielowyznaniowego jest szczególnie ważne. Zarówno instytucje świeckie, jak i kościelne nie wykorzystują idei kreowanych przez ekumenizm do integracji czy edukacji regionalnej czy ogólnospołecznej. W wypowiedziach młodzieży częściej można zaobserwować postawy repulsywne „od” - inności czy różnorodności, niż postawy apulsywne „do” - zrozumienia, poznania czy budowania wspólnoty. Ten drugi rodzaj postaw jest niezbędny do uniwersalnego procesu komunikowania się, którego celem jest uzyskanie satysfakcjonującego wszystkie strony porozumienia, kompromisu, zbliżenia poglądów lub rozwiązania konfliktu.

Charakterystyczne jest to, że część młodzieży prezentuje postawy skrajnie konserwatywne, które cechuje selektywno-subiektywne zonglowanie pierwiastkami patriotyczno-kościelnymi, dostrzegającymi istnienie jedynych i prawdziwych wartości tylko w ich środowisku. Kreowanie tożsamości opartej na dystansowaniu się wobec odmienności czy inności stoi w wyraźnej sprzeczności z ideami ekumenicznymi, co przekłada się na niewielką atrakcyjność ruchu ekumenicznego. Stąd nie dziwi fakt, że ideały ruchu ekumenicznego we współczesnym świecie faktycznie tylko w niewielkim

stopniu zostają przyjęte i wykorzystane w codziennym życiu współczesnych społeczeństw.

Na taki stan rzeczy wpływa wiele przyczyn natury ogólnej, bowiem jedną z nich jest zmniejszenie znaczenia instytucjonalnych form religii. Dotyczy to przede wszystkim procesów sekularyzacyjnych i prywatyzacyjnych, które dotyczą większości współczesnych społeczeństw, co rzutuje na rezygnacje lub rozluźnienie więzi dużych grup społecznych z Kościołem instytucjonalnym. Współczesny człowiek w wyniku pluralistycznej rzeczywistości w sposób indywidualny poszukuje religijnych i pozareligijnych systemów odniesienia i systematycznie dystansuje się od proponowanych przez Kościoły modeli religijności. W tym kontekście ruch ekumeniczny proponowany, czy legitymizowany przez owe instytucje analogicznie traci na znaczeniu i utożsamiany jest tylko, jako zabieg przywracający prestiż Kościołów. Nawiasem mówiąc w wyniku intensywnych przeobrażeń społecznych i procesów globalizacyjnych Kościoły chętniej dbają o wizerunek własnej konfesji, niż o sprawy międzyreligijne czy międzykonfesyjne. Przekłada się to na stanowisko wiernych, a traci na tym cała idea ekumenii, jako jedności. Problem jedności, czy wspólnoty religijnej również nie jest dyskutowany na spotkaniach przywódców politycznych kreujących jedność polityczną np. w ramach Unii Europejskiej. W tym zakresie przywódcy postanowili sprawy religii pozostawić w gestii poszczególnych państw członkowskich, co w konsekwencji jeszcze bardziej oddaliło perspektywę wcielania idei ekumenicznych w realną rzeczywistość społeczną. Takie decyzje w wielu przypadkach były podyktowane zachowaniem interesu politycznego władzy, co wiązało się różnymi rolami, jakie w poszczególnych państwach pełnią Kościoły. Problematykę jedności w dzisiejszym świecie również w niewielkim stopniu podnoszą tak zwane autorytety, ludzie nauki czy sztuki. Ponowoczesność ze swoim wysokim tempem zmian i niejednorodnym i nieprzewidywalnym procesem kreacji rzeczywistości stanowi podstawowy dylemat i największą trudność w skuteczniejszej recepcji tego ruchu przez współczesne społeczeństwa.

6. Postawy i zachowania moralne młodzieży

Moralność obecnie podlega podobnym przemianom jak cały współczesny świat. Refleksje dotyczące przemian moralności młodego pokolenia, mogą pełniej ukazać przyczyny oraz kierunki zmian postaw i zachowań moralnych całego społeczeństwa. Trzeba pamiętać, że człowiek w swoim działaniu kieruje się określonymi normami i wartościami, a efekty jego działań będą służyć kolejnym pokoleniom. Istotą jest to, żeby proponowane zasady były w miarę spójne i na tyle wszechstronne by mogły być zaakceptowane przez większość społeczeństwa, żeby budowa nowoczesnego społeczeństwa mogła przebiegać harmonijnie, aby przeobrażenia pozwalały zachować wolność i odrębność każdej jednostki.

W tym rozdziale zostaną przedstawione ogólne orientacje moralne maturzystów z Południowego Podlasia, ich stosunek do konkretnych zachowań moralnych i zostanie zaprezentowanych system wartości, którymi kierują się młodzi ludzie. Wprowadzeniem do tych szczegółowych analiz będzie przybliżenie problematyki moralności oraz przedstawienie punktów stycznych lub zależności występujących między moralnością a religią.

6.1 Wprowadzenie w problematykę moralności

Socjologiczne ujęcie moralności jest ściśle związane z funkcjonowaniem społeczeństwa i jego istotą. Dlatego na przestrzeni wielu lat powstało kilka sposobów interpretacji moralności wynikających przede wszystkim ze sposobu opisywania rzeczywistości społecznej. W perspektywie socjologizmu, społeczeństwo jest warunkiem koniecznym istnienia moralności. Durkheim twierdzi, że społeczeństwo „nie jest zwykłym nagromadzeniem jednostek, które wchodzi w jego skład, wnosząc swoją moralność wewnętrzną; człowiek jest istotą moralną dlatego, że żyje w społeczeństwie. Moralność polega bowiem na byciu solidarnym z daną grupą i zmienia się tak, jak owa solidarność” (Durkheim 1999: 502). Takie stanowisko w wyraźny sposób uzależnia moralność od funkcjonowania społeczeństwa, a normy społeczne w bezpośredni sposób łączy z czynnikami społecznymi. Ponadto jest domeną filozofii i podsuwa wiele wątpliwości co do natury moralności. Dla socjologa istotne jest założenie mówiące o tym, że człowiek funkcjonuje w określonej rzeczywistości społecznej i w określonej kulturze, która kształtuje pewne normy i wartości.

Według Janusza Mariańskiego „przedstawiciele nauk opisowych i normatywnych podejmują próby zdefiniowania tego zjawiska. Jedni z nich

preferują neutralny sens moralności, inni zaś normatywny. W znaczeniu neutralnym moralność obejmuje wszelkie istniejące wartości, normy i oceny regulujące zachowania ludzi oraz same zachowania ujmowane z punktu widzenia dobra i zła. W znaczeniu wartościującym (normatywnym) moralność odnosi się do określonego zespołu wartości norm i wzorów zachowań uznawanych za właściwe z punktu widzenia określonego ideału etycznego czy systemu normatywnego. Moralność funkcjonuje w binarnym schemacie tego, co właściwe i niewłaściwe, dobre i złe. Socjolog odkrywa w społeczeństwie te podstawowe wymiary moralności, ale ich nie uzasadnia” (Mariański 2008b: 13).

Dla socjologów moralność, obok m.in. wartości, prawa, zwyczajów, wiedzy, symboli należy do kategorii kultury. Określa ona sposób funkcjonowania, pożądane wzory myślenia i działania. Jest ramą w jakiej człowiek funkcjonuje. „System aksjo-normatywny czy w innej terminologii zwany społecznym systemem normatywnym jest centralnym segmentem kultury, w którym mieszczą się reguły społeczne dotyczące ludzkich działań” (Sztompka 2002: 258).

Regulacja działań jednostki zachodzi na płaszczyźnie doboru celu działania oraz środków doń prowadzących. Reguły dotyczące przedmiotu lub podmiotu działania to wartości kulturowe, natomiast te dotyczące metod i sposobu osiągnięcia celu to normy kulturowe. „Wartości wskazują właściwe cele, do których warto zmierzać, normy zaś właściwe sposoby ich osiągnięcia (np. wartość „życie” i normy określające szacunek dla życia). Pomiijając ostateczne sformułowanie projektującej definicji moralności, można przyjąć, że na pojęcie moralności składają się takie elementy jak: cel, normy moralne, oceny moralne, wzory zachowań oraz sankcje” (Mariański 2006: 291).

W całościowym ujęciu socjologicznym moralność „obejmuje wartości, normy i inne nakazy powinnościowe oraz wzory zachowań związane z dobrem lub złem, które są uznawane w grupie społecznej lub w całym społeczeństwie za obowiązujące i wymagane od wszystkich członków. Jest to ogół norm, zasad, ocen, wzorów, ideałów zmierzających do regulowania stosunków pomiędzy ludźmi (jednostka-grupa, grupa-grupa). Całokształt zachowań jednostki lub grupy społecznej jest oceniany według funkcjonującego w danym społeczeństwie systemu norm, zasad moralnych” (Mariański 2006: 249).

Na gruncie polskim problematykę moralności podejmowali badacze różnych dyscyplin naukowych. Ten fakt spowodował wiele określeń i interpretacji, które do dnia dzisiejszego nie doczekały się jasnej i precyzyjnej wykładni definicyjnej. Spowodowane to było również niejednoznacznością tego terminu, który z punktu widzenia nauk społecznych analizujących ten

termin w perspektywie zmieniających się społeczeństw, staje się szczególnie trudnym do doprecyzowania. Stąd można domniemywać że wraz z rozwojem społeczeństw pluralistycznych istnieje permanentny imperatyw refleksji nad znaczeniem moralności w świadomości jednostkowej i zbiorowej.

Wymiar moralny współczesnego człowieka od dłuższego czasu poruszany jest podczas badań nad stanem religijności poszczególnych społeczeństw czy grup wyznaniowych. Opisuując zagadnienia moralne trzeba mieć na uwadze fakt, że moralność przez wielu religioznawców i socjologów religii obok doktryny, kultu i organizacji jest uważana, jako jeden z ważniejszych elementów konstytuujących religię. Jest to następstwem wspólnej genezy religii i moralności, które legitymizowały przez wiele stuleci funkcjonowanie instytucji społecznych, społeczności lokalnych czy poszczególnych jednostek. Podobnie jak religia, również moralność jest przyswajana na drodze socjalizacji w wyniku tych samych procesów społecznych oraz w tożsamych warunkach i czasie.

Maria Ossowska przedstawiła pięć zależności, pomiędzy moralnością a religią. Najbardziej podstawową według wspomnianej autorki jest zależność genetyczna, a zachodzi wtedy, gdy istota czczona przez wyznawców danej religii jest dla nich równocześnie kodyfikatorem norm moralnych, przekazanych ludziom w drodze jakiegoś objawienia lub wyłożonych w osobistych kontaktach przez istotę boską, która na pewien czas stąpiła na ziemię. W tym przypadku na pierwszy plan wysuwa się niezależność moralności od religii jako takiej, ale uwarunkowanie moralności od sfery nadprzyrodzonej. Religia postuluje istnienie pewnego zbioru wartości i norm na straży którego stoi istota najwyższa. Z zależności tej wynika, iż religia i moralność mają to samo źródło i nad którymi pieczę roztacza ten sam absolut. Istnieje kwestia sporna o słuszność takiego związku. J. Locke twierdził, że możliwe jest postępowanie według słusznych reguł, bez odwoływania się do Boga. Konfucjusz stworzył system moralny Chin bez odnoszenia się do istoty nadprzyrodzonej. Drugim typem zależności jest korelacja logiczna. Podstawą jej jest twierdzenie o upadku moralności wraz z osłabnięciem religijności. Jednak na potwierdzenie tego założenia nie istnieje zbyt wiele dyrektyw moralnych, które bezpośrednio wiązałyby się z religijnymi dogmatami. Jako przykład może posłużyć dyrektywa zabiegania o szczęście wieczne nakazująca przyjęcie pewnych prawd. Wiąże się ona z uznaniem duszy nieśmiertelnej, przyjęciem Boga za absolut, który dokona sądu pośród tych, którzy powołani zostali do przestrzegania owych dyrektyw.

Zależność psychologiczna jest kolejnym typem związku pomiędzy religią a moralnością. Rodzi się w świadomości człowieka, któremu już pod-

czas socjalizacji pierwotnej wpajano reguły moralne razem z prawdami wiary, a rzecznikiem moralności była osoba duchowna.

Czwarte rozumienie zależności uwidacznia się we wpływach religii na oceny i normy społeczne. Te wpływy bardzo często są trudno zaobserwowane i nie musimy wiązać ich z instytucjonalną formą religii. To od chrześcijaństwa myśl moralna przyjęła antropocentryzm, który charakteryzuje się przekonaniem, że człowiek jest wyposażony w duszę nieśmiertelną, jest królem stworzenia, a zwierzęta zostały stworzone po to, by mu służyć.

Piąta zależność charakteryzuje się ukazaniem związku między religijnością a poziomem moralnym człowieka. Uznanie zależności poziomu moralnego człowieka od jego wiary religijnej sprawia, że religia jest postrzegana jako skuteczny hamulec opanowania tendencji odejścia od norm. Według tego poglądu ludzie przestaliby postępować moralnie, gdyby nie obawa przed Bogiem. Chodzi tutaj o boskie pochodzenie reguł, a wiara motywuje aby postępować dobrze (Por. Ossowska 2005: 76-81).

W społeczeństwach tradycyjnych propagowane modele i wzory religijności oraz moralności uchodziły za oczywistość. Religia dostarczała najważniejsze i zadawające odpowiedzi na problemy życiowe ludzi, podsuwała zobowiązujące wizje świata znaczeń i sensów, gwarantowała najważniejsze fundamenty indywidualnego i zbiorowego postępowania wszystkich członków społeczeństwa. W zmieniających się warunkach społeczno-kulturowych, w przejściu od społeczeństwa tradycyjnego do nowoczesnego, pojawiają się nowe interpretacje rzeczywistości w sprawach religijnych i niereligijnych, konkurujące między sobą. Tradycyjne odpowiedzi religii, które miały rangę swoistego monopolu i były przyjmowane niemal przez wszystkich, znalazły się w sytuacji konkurencji na rynku światopoglądów. Niektóre instytucje nie odwołują się już do legitymizującej roli religii. „W warunkach radykalnego pluralizmu to, co uchodziło dawniej w religii czy moralności za oczywiste i „normalne”, zostaje poddane w wątpliwość, zakwestionowane a nawet odrzucone. Ostatecznym kryterium wartości i norm staje się autonomiczna jednostka, która ma możliwość przekształcenia swojej tożsamości religijnej i moralnej według kryteriów zindywidualizowanych” (Mariański 2011: 426).

Poglądy na zależność pomiędzy religią a moralnością obejmują szeroką skalę możliwości: od pełnej zgodności, przez częściową zgodność i częściową niezgodność, aż do przeciwstawności i sprzeczności. We współczesnych społeczeństwach związek ten ma różne oblicze. Rozstrzygnięcie tej relacji jest utrudnione z powodu wieloznaczności obu terminów, a także płynności granic między nimi. „Zarówno religia jak i moralność są postrzegane jako zjawiska kształtujące się podczas interakcji. Religia podczas wchodzenia w relację z Bogiem, moralność z ludźmi. Religia wiąże się w prosty sposób

z zachowaniami moralnymi, pomaga w przyjęciu właściwej drogi postępowania. Odgrywa ważną rolę w procesie wychowania moralnego, oddziałuje na jednostkę. Według zwolenników religijnego ufundowania moralności, religia nadaje wartościom i normom moralnym ważność powszechną i absolutną” (Mariański 2008: 408-418).

Podczas wielu badań dotyczących religijności aspekt etyczny jest silnie akcentowany. Już R. Stark i Ch. Y. Glock w swojej koncepcji badań zaangażowania religijnego ujęli ten aspekt w wymiarze konsekwencyjnym. Jest on ściśle związany – jak piszą wspomniani autorzy – ze skutkami przekonań, praktyk, doświadczeń i wiedzy religijnej w życiu codziennym. Wchodzi tu w grę pojęcie „uczynków” w sensie teologicznym. Wprawdzie każda religia ustala w formie nakazów bądź zakazów większość z tego, co jej wyznawcy powinni myśleć i jak postępować, nie ma jednak całkowitej jasności co do zakresu, w jakim uczynki są częścią składową zaangażowania religijnego, a w jakim tylko z niego wynikają (Stark, Glock 1998: 185).

6.2. Orientacje moralne maturzystów

W tradycyjnych społeczeństwach religia miała ogromny autorytet, funkcjonowała niemal we wszystkich wymiarach życia człowieka. Nadawała sens i znaczenie ludzkiej egzystencji. Zasady moralne były oczywistym, naturalnym elementem życia zbiorowego. W społeczeństwach współczesnych religijne uwarunkowania życia moralnego już nie są tak jednoznaczne i oczywiste. Tym samym Kościół instytucjonalny już nie jest jedynym źródłem tworzenia wspólnego systemu wartości i norm moralnych. „W społeczeństwach, które przełamują bariery parafialnego tradycyjizmu i tendencji totalitarnych, przyspieszają procesy modernizacji i stykają się z krytyką ideałów nowoczesności z perspektywy postmodernistycznej, myślenie moralne podlega sprzecznym tendencjom. Akceptacja zasad i norm moralnych, oceny postępowania ludzi napotykają granice, z jednej strony, fundamentalizmu, absolutyzmu, rygoryzmu, które stoją na straży zachowania całości społecznej i zabezpieczają koordynację działań zbiorowych, z drugiej strony – utylitaryzmu, relatywizmu, permissywności, które bronią praw jednostek i ich dążeń do realizacji własnych interesów i autonomii osobowości” (Jasińska-Kania 2007: 420).

Natomiast H. Świda-Ziemba uważa, że u schyłku XX wieku „normy moralne” zajmują słabą pozycję w wiedzy społecznej współczesnej cywilizacji „postmodernistycznej”, że przestają one funkcjonować jako segmenty społecznej świadomości i jako regulatory postępowania – to jednak dyskusje na te tematy ciągle się toczą, co więcej, można stwierdzić, że w niektórych

uniwersach światopoglądowych czy kręgach społeczno-kulturowych – w dalszym ciągu odgrywają nadal dużą rolę (Świada-Ziemia 2000: 161).

Problematyką przemian orientacji moralnych społeczeństwa polskiego od lat 80-tych systematycznie zajmuje się K. Kiciński, który na podstawie badań własnych wyodrębnił cztery odmiany, zastrzegając przy tym, że każda z nich może występować w różnych odmianach. Pierwszą z nich jest orientacja prospołeczna, która charakteryzuje się oceną postępowania własnego czy czyjegoś w konsekwencji jakie skutki ma ono dla innych. Orientacja godnościowa określa kryterium oceny moralnej jako swoiste „dorastanie” do pewnego wzorca, które stanowi o szczególnej wartości człowieka. Postępowanie niegodne może wprawdzie godzić w innych (tak się dzieje np. gdy swoim tchórzliwym zachowaniem narażamy osobę trzecią), ale wcale tak być nie musi, wystarczy, że godzi w specyficzne dobro własne. Kryterium dobra moralnego w orientacji wzajemnościowej to nie jest bezinteresowne działanie dla dobra innych ani obrona godności własnej, lecz respektowanie zasad wzajemności. Na gruncie takiej wizji człowiek moralny to taki, który rozumie, że wiele zawdzięcza innym, a więc powinien dbać o to, by inni wiele zawdzięczali również jemu.

Traktowanie normy jako prawdy zupełnie oczywistej i brak potrzeby jakiegokolwiek uzasadnienia dla jej określenia charakteryzuje orientację tabuistyczną. Jej nazwa zaczerpnięta została z koncepcji antropologicznej mówiącej o funkcjonowaniu w danej kulturze określonego „tabu”, jako prawdy trwałej i oczywistej. W takim znaczeniu normy społeczne stanowiły wartość samą w sobie i nie wymagały uzasadnień (Por. Kiciński 2002: 369-372).

Za Januszem Mariańskim możemy powiedzieć, że we współczesnym świecie ścierają się dwie tendencje: uniwersalistyczna i relatywistyczna, tak na poziomie refleksji teoretycznej, jak i w praktycznych zachowaniach codziennych. Uniwersaliści mówią o zasadniczym podobieństwie moralnym ludzi należących do różnych kultur, relatywiści wskazują na zasadniczą ich odmienność. Według pierwszych istnieją normy moralne uniwersalne, odnoszące się do wszystkich ludzi, według drugich – zwłaszcza w skrajnych ujęciach – sądy wartościujące nie mają obiektywnych podstaw i są tylko wyrazem arbitralnych wyborów jednostek. Pytanie, co jest zmienne, a co trwałe, w normach i stojących za nimi wartościach moralnych, jest niezwykle ważne, także dla socjologa, chociaż nie rozstrzyga on problemu, czy istnieją obiektywne, ogólnie obowiązujące wartości i normy moralne niezależne od świadomości zbiorowej (Mariański 2001: 142-143).

W 2009 roku 14,2% respondentów skłaniało się ku twierdzeniu, że istnieją jasne i niepodważalne zasady, pozwalające odróżnić dobro od zła, stosujące się do każdego i w każdej sytuacji (od 8,1% do 20,1% w poszczegól-

nych miastach). Ponad dwie trzecie ankietowanych optowało za twierdzeniem, że nie istnieją ustalone raz na zawsze zasady pozwalające odróżnić dobro od zła (od 56,1% do 78,4%). Mniej niż co dziesiąty badany nie zgadzał się ani z pierwszym, ani z drugim twierdzeniem i nieco częściej co dziesiąty ankietowany nie miał zdania na ten temat. Zdecydowana większość młodzieży kończącej szkoły ponadgimnazjalne jest przekonana o względności norm moralnych i to niezależnie od wielkości miasta” (Por. Mariański 2011: 214).

Wobec prezentowanych powyżej wyników badań młodzieży maturalnej postawiono analogiczne pytanie i poproszono o ustosunkowanie się do ogólnych norm moralnych.

Tabela 42. Stosunek maturzystów do ogólnych norm moralnych (w %)

Przedstawiam Panu/i dwa twierdzenia, które ludzie czasami wypowiadają na temat dobra i zła. Które jest bliższe Panu/i?	Procent
Istnieją całkowicie jasne kryteria określające, co jest dobre, a co złe. Mają one zastosowanie do każdego, niezależnie od okoliczności.	29,6
Nie ma jasnych i absolutnych kryteriów określających, co jest dobre, a co złe. Dobro i zło zależy w znacznej mierze od okoliczności.	53,3
Ani jedno ani drugie	5,6
Nie wiem	11,5
Ogółem	100

Źródło: badania własne

Prezentowane wyniki badań wskazują, że postawy maturzystów w kwestii ujęcia dobra i zła są stosunkowo klarowne. Nie wykazano pogłębiającej się tendencji do relatywizowania dobra i zła, aczkolwiek 53,3% w dalszym ciągu deklaruje sytuacyjny charakter ujęcia tych twierdzeń. Natomiast w referowanych badaniach zaznacza się tendencja wśród analizowanych respondentów do absolutyzowania dobra i zła. Wykazano, że 29,6% maturzystów jest przekonanych, że istnieją jasne kryteria określające, co jest dobre, a co złe oraz to, że mają one zastosowanie do każdego, niezależnie od okoliczności. Natomiast 5,6% odrzuca oba twierdzenia. Ponadto, zmniejszył się odsetek niezdecydowanych – 11,5%, którzy na chwilę obecną nie są w stanie jasno określić swoich stanowisk. Zestawienia szczegółowe wykazują zależności statystyczne w kontekście stosunku respondentów do wiary i płci. Okazuje się, że 52,2% głęboko wierzących skłania się w kierunku uniwersalizacji postaw wobec dobra i zła, a najmniejszy odsetek takich postaw występuje w kategorii niewierzący – 6,2%. Odwrotna sytuacja pojawia się w kwestii relatywizacji dobra i zła. Z brakiem jasnych kryteriów dobra i zła zgadza się 81,2 % niewierzących, 58,7% niezdecydo-

wanych religijnie, 52,9% wierzących, 52,8% obojętnych religijnie i 17,4% głęboko wierzących. Należy podkreślić, że największy odsetek niezdecydowanych w umiejscowieniu dobra i zła występuje wśród głęboko wierzących – 21,7%. Płeć również różnicuje stanowiska w kwestii dobra i zła. Kobiety bardziej – 34,5% niż mężczyźni – 21,0% skłaniają się ku istnieniu jasnych i uniwersalnych kryteriów dobra i zła, a stanowisko mężczyzn jest bardziej relatywne. Za drugą tezę opowiada się 50,5% kobiet i 58,1% mężczyzn.

Interesujący w kontekście powyższego problemu przedstawia się stosunek respondentów uwzględniający ich przynależność konfesyjną. Okazuje się, że co drugi maturzysta z Kościoła protestanckiego uważa, że istnieją jasne kryteria całkowicie określające dobro i zło. Podobne stanowisko reprezentuje 32,0% młodzieży katolickiej i 23,9% młodzieży prawosławnej. Osoby z Kościołów protestanckich w pełni dystansują się wobec możliwości odrzucenia obu twierdzeń. Natomiast za sytuacyjnym uwarunkowaniem dobra i zła opowiada się 75,0% maturzystów funkcjonujących gdzieś na pograniczach zinstytucjonalizowanych form religii i inaczej określających swoją przynależność religijną, 55,7% maturzystów nieidentyfikujących się z żadnym Kościołem, 53,7% młodzieży katolickiej, 47,8% maturzystów prawosławnych i 33,3% maturzystów funkcjonujących w Kościołach ewangelickich i ewangelicznych.

Refleksje dotyczące stosunku maturzystów wobec kryterium dobra i zła tylko wprowadzają w szerszą i bardziej sprecyzowaną problematykę moralności. Wiedzę na temat ogólnego stosunku młodzieży wobec ogólnych norm należy poszerzyć o poznanie instancji, które decydują lub bezpośrednio inspirują badanych w określeniu dobra i zła. W badaniach socjologicznych ugruntowała się tradycja wyróżniająca trzy kryteria uzasadniających dobro i zło tj. kryterium Boskie, społeczne i indywidualne. Badania empiryczne przeprowadzone w Polsce w latach 1994-2009 wykazały, że nie nastąpiły wyraźne zmiany w ustosunkowaniu się do twierdzenia, że dobru i złu powinny decydować prawa Boże. Wskaźnik aprobujących te twierdzenia wynosił w 1994 roku 39,9%, w 2009 roku – 40,0%, zwiększył się nieco wskaźnik niezgadających się z tym twierdzeniem (o 3,6%) i zwiększył się wskaźnik odpowiedzi „pośrednich” (o 2,2%) (Por. Mariański 2011: 229).

Tabela 43. Prawo Boże jako instancja decydująca o dobru i złu a stosunek do wiary respondentów (w %)

Stosunek do wiary	Zdecydowanie się zgadzam	Zgadzam się	Ani się zgadzam ani się nie zgadzam	Nie zgadzam się	Zdecydowanie nie zgadzam się	Trudno powiedzieć
Głęboko wierzący	50,0	31,8	4,6	0,0	0,0	13,6
Wierzący	15,7	39,6	33,1	4,6	1,2	5,8
Niezdecydowany	8,0	22,6	44,0	18,7	2,7	4,0
Obojętny	2,8	13,9	19,5	38,9	13,9	11,1
Niewierzący	0,0	0,0	13,3	33,3	46,7	6,7
Ogółem	14,1	30,3	31,2	12,8	5,0	6,6

Źródło: badania własne. Chi kwadrat – 160,4319, df - 20, V – 0,35, p- 0,000

Za twierdzeniem, że o dobru i złu powinny decydować prawa Boże ogółem opowiedziało się 43,4% respondentów, z takim twierdzeniem nie zgadza się 17,8%, postawę ambiwalentną prezentuje 31,2% badanych a 6,6% nie jest w stanie jakkolwiek ustosunkować się do tego twierdzenia. Stosunek do wiary wykazuje średni poziomi zależności respondentów wobec praw Bożych, jako kryterium dobra i zła. Z takim twierdzeniem (łącznie odpowiedź „zdecydowanie się zgadzam” i „zgadzam się”) opowiada się 81,8% maturzystów, którzy zadeklarowali głęboką wiarę oraz 65,3% wierzących, 30,6% niezdecydowanych religijnie, 16,7% obojętnych religijnie i nikt wśród deklarujących niewiarę. Pozostałe zmienne w tej kwestii również różnicują respondentów. Wśród kobiet (45,%) jest więcej zwolenniczek poglądu, że o dobru i złu powinny decydować prawa Boże % niż wśród mężczyzn (42,1%). Ponadto z takim twierdzeniem zgadza się 66,6% młodzieży protestanckiej i po 44,1% młodzieży katolickiej i prawosławnej, natomiast nie zgadza się z takim twierdzeniem 8,9% młodzieży prawosławnej, 17,8% młodzieży katolickiej i 22% młodzieży protestanckiej. W kontekście miejsca zamieszkania uzyskano następujące wskaźniki: potwierdziło tezę 62,5% respondentów z dużych miast, 50,7% z miast o średniej wielkości, 45,4% ze wsi i 36,4% z małych miast do 20 tys. mieszkańców, natomiast odrzuciło tezę 22,9% z miast małych, 20,6% z miast o średniej wielkości i 14,1% ze wsi. Cechą charakterystyczną tego zestawienia jest fakt, że nikt z respondentów mieszkających w miastach powyżej 100 tys. mieszkańców nie odrzucił tego twierdzenia.

Badania prowadzone w środowisku młodzieży katolickiej wykazały, że w sposób zdecydowany lub umiarkowany od 16,1% do 22,4% badanych w określeniu dobra i zła moralnego młodzież przyznawała społeczeństwu,

nie przyznawało ani nie odmawiało albo nie miało zdania w omawianej sprawie od 28,3% do 39,4%, odrzucało w sposób zdecydowany lub umiarkowany od 28,8% do 41,7%. Tylko więc co piąty badany Polak preferował wyraźnie społeczeństwo jako instancję określającą kryteria dobra i zła moralnego (Mariański 2001: 168).

Młodzież prawosławna w większości nie zgadza się z koncepcją społeczeństwa jako instancji decydującej o dobru i złu. Akceptacja tej koncepcji ogólnie kształtowała się na poziomie 27,7%, a zanegowało ją 31,7% badanych. Postawę ambiwalentną(pośrednią) przyjęło 31,3% badanej młodzieży, a 7,0% nie miało wyrobionego zdania w tej kwestii. Największą akceptacją społecznych określeń dobra i zła wyróżniła się młodzież z Białegostoku – 38,8%, a najmniejszą z Siemiatycz 19,3%. Bardziej kobiety (28,9%) niż mężczyźni (26,3%) przyznały społeczeństwu jako instancji decydować co jest dobre a co złe. Chętniej młodzież z techników (33,0%) niż zasadniczych szkół zawodowych (25,0%) i liceów ogólnokształcących (24,6%), ($V=0,135$, $p=0,107$); młodzież mieszkająca w dużych miastach (42,8%) niż małych miastach (20,7%) i wsiach (26,7%), ($V=0,184$, $p=0,000$); częściej głęboko wierzący (38,5%) niż niewierzący (0%), ($V=0,214$, $p=0,000$) (Romanowicz 2013: 171).

Analizowane badania wśród maturzystów Południowego Podlasia pokazały, że młodzież jest raczej sceptycznie nastawiona na fakt, aby o dobru i złu decydowało społeczeństwo. Zdecydowanie z taką tezą zgadza się 5,9% respondentów, w umiarkowany sposób zgadza się 18,1%, ani zgadza się ani nie zgadza 38,3%, nie zgadza się 24,3%, zdecydowanie nie zgadza się 6,9% i brak zdania deklaruje 6,5%. Z tego wynika, że wskaźnik nie akceptacji tego twierdzenia wynosi 31,2% i jest wyższy od wskaźnika akceptującego o 7,2%. W przypadku analizowanych zmiennych, zależności są nieistotne statystycznie, a dane ogólne różnicują odpowiedzi w granicach 3%. Wyraźniejsze różnice można wykazać jedynie w przypadku przynależności konfesyjnej respondentów. Generalnie młodzież katolicka w najmniejszym stopniu jest skłonna zgodzić się z twierdzeniem, aby dobro i zło było uwarunkowane społecznie. Ogólnie z taką tezą zgadza się 22,5% tej młodzieży oraz 30,1% młodzieży prawosławnej i 33,3% protestanckiej. Natomiast dystansuje się od takiego twierdzenia 33,1% maturzystów katolickich, 24,4% prawosławnych i 11,1% protestanckich. Interesującym spostrzeżeniem jest fakt, że żaden z respondentów, który nie jest związany z jakimkolwiek Kościołem nie jest przeciwny twierdzeniu, aby społeczeństwo decydowało o dobru i złu.

Dane statystyczne mówią, że w latach 1994-2009 zmniejszył się wskaźnik tych, którzy w człowieku dostrzegali instancję decydującą o dobru i złu. W 1994 roku wskaźnik ten wynosił 65,0%, w 2009 roku – 56,9% (różnica

8,1%). Tezę tę kwestionowało w 1994 roku 16,4%, w 2009 roku – 18,5% (Mariański 2011: 233). Natomiast młodzież prawosławna ze szkół ponadgimnazjalnych, aż w 76,8% ogółu badanej zbiorowości opowiedziała się za indywidualistyczną tezą kształtowania dobra i zła, przeciwne zdanie miało 7,2% badanych, stanowisko pośrednie (ani tak ani nie) 12,7%, a 3,4 % było niezdecydowanych lub nie udzieliło odpowiedzi. Spośród analizowanych miast młodzież z Hajnówki (82,6%) najbardziej jest skłonna uznać człowieka za instancję decydującą o dobru i złu. Uczniowie liceów ogólnokształcących (77,9%) chętniej akceptują tezę o indywidualistycznym rodowodzie dobra i zła, niż młodzież z zasadniczych szkół zawodowych (75,0%) i z techników (74,5%), (V- 0,128, $p=0,164$); częściej kobiety (79,8%) niż mężczyźni (73,2%), (V- 0,240, $p=0,000$); bardziej osoby będące w dość dobrej sytuacji materialnej (82,1%) i w przeciętnej (76,8%) niż zdecydowanie złej (28,6%), (V- 0,281, $p=0,000$) (Por. Romanowicz 2013: 172-173).

Stąd idąc tym samym tropem również w prezentowanych badaniach wszystkim respondentom postawiono pytanie, to czy czym jest dobro i zło, powinno być wewnętrzną sprawą każdego człowieka?

Maturzyści z Południowego Podlasia podczas analizowania uwarunkowań źródła dobra i zła zdecydowanie opowiedzieli się za tezą indywidualistyczną. Ogółem 69,8% respondentów stwierdziło, że dobro i zło jest wewnętrzną sprawą każdego człowieka, z czego 41,1% w tej kwestii wykazało pełną zgodę, przeciwne poglądy posiadało 10,9%, postawą ambiwalentną charakteryzowało się 12,8%, a 6,5% nie ustosunkowało się do tego pytania. Charakterystyczną cechą postaw młodzieży jest to, że wśród respondentów deklarujących głęboką wiarę znajduje się 54,6% zwolenników takiego twierdzenia. Również kobiety (73,5%) bardziej niż mężczyźni (62,8%) są skłonne do akceptacji tej tezy. W przypadku innych zmiennych występują tylko nieznaczne różnice.

Relacje pomiędzy religią a moralnością są przedmiotem badań wielu socjologów. W warunkach Polski ich wyniki wskazują na niejednorodność postaw społeczeństwa polskiego. Należy sądzić, iż zmiany w obu obszarach życia związane są z gwałtownymi przemianami zachodzącymi współcześnie zarówno w Polsce jak i na świecie. Powyższe sugestie i wizje zmian opierają się zazwyczaj na wynikach badań uzyskanych w środowisku młodzieży. Oblicze moralne młodzieży polskiej w opiniach głoszonych przez obserwatorów i komentatorów życia publicznego jest niejednorodne i bardzo często negatywnie określane. Należy sądzić, że ten niekorzystny osąd jest przede wszystkim spowodowany niskimi wskaźnikami orientacji prospołecznych.

Według J. Mariańskiego w latach 1994-2009 zmniejszył się wskaźnik osób deklarujących gotowość świadczenia pomocy potrzebującym o 12,9%

i obecnie obejmuje on mniej niż połowę badanych maturzystów. Orientacja prospołeczna ujawniająca się na płaszczyźnie gotowości udzielania pomocy innym jest bardziej widoczna niż ta na płaszczyźnie rozważanego konfliktu interesu własnego z cudzym, czy deklarowanego zaufania do innych. W rzeczywistości społecznej, która jest ustawicznie zmienna, nie da się dokładnie ustalić proporcji prospołeczności i egoizmu, a zwłaszcza dynamicznych form pośrednich (Por. Mariański 2011: 356).

„W ostatniej dekadzie - według S. H. Zaręby - uwidocznił się spadek deklaracji wiary, zmniejszyły się wskaźniki praktyk religijnych i przynależności do ruchów i wspólnot religijnych. Powyższe symptomy jeszcze w bezpośredni sposób nie świadczą o wyraźnym kryzysie moralności wśród młodzieży lecz są namacalnym znakiem nadchodzących zmian, które w wielu wymiarach ludzkiego życia modyfikują zastane wartości i normy społeczne. Społeczeństwo polskie w różnorodny sposób interpretuje zależność moralności od religii i chociaż największy odsetek badanych – 37,9% twierdzi, że tylko religia jest inspiratorem i kreatorem przestrzeni moralnej, to w przekonaniu 34,2% respondentów religia tylko uzasadnia słuszne nakazy moralne, a dla 20,9% badanych jedynym arbitrem kwestii moralnych jest własne sumienie” (Zaręba 2004: 87).

Natomiast w badaniach CBOS z 2008 roku wynika, że 31,4% dorosłych Polaków uważa, że tylko religia może uzasadniać słuszne reguły moralne, 33,7% stwierdziło, że religia uzasadnia reguły moralne, ale można je również uzasadniać bez niej, 27,8% stwierdziło, że dla określenia reguł moralnych potrzebne jest tylko sumienie, a pozostali tą sprawą się nie interesowali bądź odmówili odpowiedzi (Komunikat CBOS 2009: 23). Przeprowadzone badania przez J. Mariańskiego w środowisku maturzystów wykazują duże zróżnicowanie w zależności od środowiska miejskiego. „Tylko wyraźna mniejszość ujawnia pogląd o roli religii jako jedynym źródle moralności (od 5,8% do 18,2%). Osoby opierające się na autorytecie religii, ale nieuznające go za jedyny (od 36,1% do 45,9%) oraz osoby skłonne szukać autorytetu moralnego w autonomicznie pojmowanym sumieniu (od 29,2% do 48,1%), są w odmienny sposób reprezentowane w badanej zbiorowości maturzystów” (Mariański 2011: 460).

Tabela 44. Opinie młodzieży na temat relacji między religią a moralnością (w %)

Zmienna niezależna	Tylko religia może uzasadniać słuszne nakazy moralne	Dla mnie religia uzasadnia moje reguły moralne, ale sądzę, że można je sobie uzasadnić i bez niej	Nie czuję potrzeby uzasadnienia moralności przez religię, wystarczy mi własne sumienie	Nie interesuję się tą sprawą	Razem
Ogółem	15,4	37,4	33,5	13,7	100
Płeć					
kobiety	16,5	35,5	34,0	14,0	100,0
mężczyźni	12,2	39,8	34,2	13,8	100,0
Stosunek do wiary					
Głęboko wierzący	47,8	34,8	13,0	4,4	100,0
Wierzący	19,5	46,0	23,6	10,9	100,0
Niezdecydowany	2,7	34,7	48,0	14,6	100,0
Obojętny	0,0	13,9	58,3	27,8	100,0
Niewierzący	0,0	13,3	53,3	33,4	100,0
Miejsce zamieszkania					
miasto powyżej 100 tys.	37,5	37,5	12,5	12,5	100,0
miasto 20-100 tys.	15,9	39,7	33,3	11,1	100,0
miasto do 20 tys.	8,3	34,0	41,2	16,5	100,0
wieś	17,2	37,6	31,2	14,0	100,0
Przynależność konfesyjna					
Kościół rzymskokatolicki	15,0	38,7	33,6	12,7	100,0
Kościół prawosławny	13,1	39,1	30,4	17,4	100,0
Kościół protestancki	11,2	33,3	44,4	11,1	100,0
Nie należy do żadnego kościoła	12,5	0,0	50,0	37,5	100,0
Odpowiem inaczej	25,0	0,0	50,0	25,0	100,0

Źródło: badania własne

Z badań wynika, że tylko 15,4% wszystkich maturzystów w pełny sposób wiąże religię z nakazami moralnymi. Dla 37,4% respondentów religia uzasadnia reguły moralne, jednak uważa, że można je uzasadnić i bez niej.

Praktycznie co trzeci badany (33,5%) dystansuje religię wobec moralności i warunkuje swoje postawy moralne wedle własnego sumienia, a dla 13,7% problem relacji religii z moralnością jest nieistotny i w ogóle nie interesuje się tą sprawą. Zdecydowana mniejszość badanych maturzystów widzi ścisły związek religii z moralnością, a zasadniczy odsetek badanych w sposób indywidualny ukierunkowuje swoją moralność.

W perspektywie wszystkich zmiennych niezależnych tylko między stosunkiem do wiary badanych, a pozytywnym związkiem między religią a moralnością zaistniała wyraźna zależność (χ^2 Pearsona -78,765226, df= 12, $p=0,000$, $V=0,285$). Okazało się, że im wyższa deklaratywność wiary, tym młodzież częściej uzasadnia moralność nakazami religii. Jednak zaskakujące jest to, że wśród głęboko wierzących 4,4% nie interesuje się tą sprawą, 13,0% odrzuca religijne uzasadnienie moralności zaś 34,5% wykazuje stosunkowo relatywny związek. Należy zaznaczyć, iż w tej kwestii zarówno płeć, jak i przynależność konfesyjna nie wykazują zależności statystycznej. Powyższe uwagi mogą sugerować, że wśród młodzieży maturalnej zauważalna jest tendencja do systematycznego wyłączenia religii, jako kreatora reguł i norm moralnych. Można przypuszczać, że współczesna młodzież w coraz większym zakresie swoje postawy moralne buduje w oparciu o indywidualne uzasadnienia i priorytety związane z własnym sumieniem. Taki stan jednoznacznie potwierdza sugestie badaczy społecznych, którzy twierdzą, że tylko część współczesnej młodzieży w pełni zgadza się z oficjalną nauką Kościołów instytucjonalnych, co sugeruje spadek autorytetu tych instytucji oraz to, że środowisko rodzinne ma ograniczony wpływ na kreowanie moralności młodzieży.

Religia w świadomości kobiet ma większy wpływ (16,5%) na nakazy moralne niż u mężczyzn (12,2%). Również młodzież mieszkająca w dużych miastach (37,5%) jest częściej skłonna uznać powyższą zależność. Natomiast sumienie dla młodzieży małomiasteczkowej (41,2%) jest najlepszym arbitrem w kreowaniu zasad postępowania. Tylko dla 15% młodzieży katolickiej, 13,1% młodzieży prawosławnej i 11,2% młodzieży protestanckiej, religia jest jedyną instancją na której opiera swoje nakazy i zakazy moralne. Ponadto sumienie jest podstawowym uzasadnieniem moralności dla połowy respondentów nie związanych z Kościołami chrześcijańskimi. Natomiast w najmniejszym zakresie poprzez własne sumienie moralność uzasadnia młodzież prawosławna (30,4%).

Badania przeprowadzone w środowisku uczniów prawosławnych ze szkół ponadgimnazjalnych wykazały, że 22,4% z nich uważało, że tylko religia może uzasadniać słuszne nakazy moralne, 39,0% twierdziło, że religia uzasadnia reguły moralne, ale sądzi, że można je sobie uzasadnić i bez niej, 24,0% badanych uważało, że religia nie jest potrzebna w uzasadnie-

niu moralności i wystarczy im własne sumienie, a 14,3% nie interesowało się tą sprawą. Z danych empirycznych wynikało, że oceny relacji młodzieży między religią a moralnością w poszczególnych miastach zasadniczo różnią się. Młodzież z Hajnówki (31,1%) najbardziej łączy zasady moralne z religią, natomiast najbardziej powściągliwa we wpływie religii na moralność jest młodzież z Siemiatycz (17,2%). Charakterystyczne jest to, że co czwarta osoba z Białegostoku nie interesuje się tą sprawą. Generalnie młodzież z dużych miast w znacznie mniejszym stopniu interesuje się źródłami moralności. Nie interesuje się tą sprawą 28,6% badanych, natomiast podobny pogląd ma tylko 14,0% młodzieży wiejskiej. Natomiast o religii jako jedynym źródle moralności jest przekonana dokładnie co czwarta osoba mieszkająca na wsi i 21,4% z miast powyżej 100 tys. mieszkańców (Por. Romanowicz 2013: 161).

Natomiast stanowisko młodzieży prawosławnej dotyczące genezy podstawowych norm moralnych wyraźnie wskazuje, że badana młodzież dość jasno i jednoznacznie opowiedziała się za religijnym i indywidualistycznym kryterium dobra i zła, a wyraźnie odrzuciła kryteria społeczne. Taka orientacja może mieć wiele przyczyn. Może na przykład sugerować, że współczesne społeczeństwo nie dostarcza jasnych kryteriów norm moralnych, a ciągłe konflikty nie tylko w sferze politycznej skutecznie marginalizują społeczne źródło norm moralnych, stąd badana młodzież chętniej modeluje swoją moralność w oparciu o własne sumienie lub opiera się tylko na specyficznej grupie społecznej, którą w przypadku badanej młodzieży stanowi wspólnota religijna. Kolejną przyczyną religijnej orientacji kryteriów moralnych może stanowić specyfika prawosławia, które w sposób misterny pielęgnuje tradycję religijną, a wraz z nią transportuje w przekazie międzypokoleniowym całą paletę postaw i zachowań moralnych. Stąd może wynikać tak jednoznaczne opowiedzenie się za religijnym charakterem kryterium dobra i zła. Wartym odnotowania jest fakt, że mężczyźni bardziej niż kobiety ukierunkowują swoje postawy moralne proreligijnie i w mniejszym stopniu kryterium normatywne dobra i zła chcą ujmować jednostkowo lub społecznie (Romanowicz 2013: 173).

6.3. Moralność jako zbiór wartości i norm

W socjologicznych opisach charakteryzujących daną zbiorowość bardzo ważnym aspektem jest uzyskanie satysfakcjonującej wiedzy na temat funkcjonowania wartości w świadomości współczesnej młodzieży. Wyjaśnienie zarówno źródeł, jak i konsekwencji przemian wartości i norm społeczeństwa polskiego wymagają rozpatrywania ich w kontekście nakładających się i współoddziałujących na siebie procesów o różnym zasięgu terytorial-

nym i czasowym. Wartości są trudne do analizy i naukowego namysłu ponieważ często są wyidealizowane, oderwane od rzeczywistości, wynikają bardziej z poczucia obowiązku i świadomości istnienia ideałów. Osoba kierująca się wartościami może próbować osiągać pewne stany rzeczy odpowiadające swoim wartościom, ale częstym przypadkiem wydaje się sama ekspresja wartości, pokazanie, często przy narażeniu się na zewnętrzne konsekwencje, że osobiście pewne stany rzeczy uważa się za słuszne, „dawanie świadectwa” bez próby aktywnego wpłynięcia na kształt zewnętrznej rzeczywistości (Żółkowski 2002: 18).

Empiryczny wymiar sytuacji moralnej młodzieży maturalnej, a w szczególności ich stosunku do konkretnych zachowań moralnych można szerzej poznać po analizie odpowiedzi na pytanie: *Czy Pan/i usprawiedliwiłby/aby następujące zachowanie?* W badaniach poddano analizie 15 zachowań moralnych dotyczących sfery moralności osobistej i społeczno-obywatelskiej. Respondenci mogli wybrać następujące odpowiedzi: „tak usprawiedliwiłbym”, „nie usprawiedliwiłbym”, „zależy od okoliczności”, „nie wiem”.

Tabela 45. Stosunek maturzystów do wybranych zachowań moralnych (w %)

Zachowanie	Tak usprawiedliwiłbym	Nie usprawiedliwiłbym	Zależy od okoliczności	Nie wiem
Seks przedmałżeński	75,1	10,1	9,2	5,6
Stosowanie środków antykoncepcyjnych	72,3	6,8	14,1	6,8
Życie wspólne bez ślubu kościelnego	61,9	13,2	17,1	7,8
Posiadanie nieślubnych dzieci	58,9	9,2	24,7	7,2
Rozwód	31,8	9,4	56,6	2,2
Aborcja	13,9	49,3	32,7	4,1
Zdrada małżeńska	5,6	75,8	12,1	6,5
Palenie w miejscach publicznych i ich zaśmiecanie	25,7	43,0	19,4	11,9
Unikanie płacenia podatków	25,7	35,7	27,4	11,2
Kara śmierci	22,9	38,5	28,7	9,9
Homoseksualizm	23,3	52,0	10,3	14,4
Alkoholizm	10,9	45,6	39,4	4,1
Przyjmowanie łapówek podczas pełnienia obowiązków służbowych	10,0	69,3	11,8	8,9

Zabójstwo	6,8	67,2	20,2	5,8
Prowadzenie samochodu po pijanemu	5,0	78,2	12,1	4,7

Źródło: badania własne

Zestawienie w tabeli obrazuje stosunek maturzystów do dwóch wymiarów zachowań. Pierwsze 7 dotyczą moralności osobistej, a 8 pozostałych dotyczy sfery społeczno-obywatelskiej. Analizując uzyskane wyniki należy stwierdzić, że zbiorczy wskaźnik aprobaty (odpowiedzi „tak usprawiedliwiłbym”) 15 zachowań wymienionych w tabeli wyniósł 30,9% zaś dezaprobaty (odpowiedzi „nie usprawiedliwiłbym”) 39,2%. Porównując wymienione sfery zachowań należy zaznaczyć, iż maturzyści są bardziej skłonni do usprawiedliwienia zachowań w sferze osobistej - 45,9% niż społeczno-obywatelskiej - 16,3%. Natomiast wyższym rygoryzmem moralnym kierują się w sprawach społeczno-obywatelskich - 53,7% niż osobistych - 24,8%.

W sferze osobistej największą aprobatę uzyskują zachowania związane z seksem, które akceptuje około 90 % badanych. Młodzież najbardziej nie akceptuje zdrady małżeńskiej - 75,8% i aborcji 49,3%. Akceptacja zachowań z tej sfery tylko częściowo jest warunkowana religijnie. Generalnie osoby wierzące w tych aspektach charakteryzują się większym rygoryzmem od pozostałych. Przykładowo, posiadanie nieślubnych dzieci akceptuje 43,5% głęboko wierzących, a życie bez ślubu 34,8% głęboko wierzących i 54,6% wierzących, należy zaznaczyć, iż co czwarty badany usprawiedliwia powyższe zachowania uzależniając je od okoliczności. Ponadto tylko, co piąty maturzysta deklarujący się jako głęboko wierzący charakteryzuje się rygoryzmem wobec seksu przedmałżeńskiego, a ponad połowa 52,3% akceptuje takie zachowanie. Należy przypomnieć, że studenci pochodzący z tego samego regionu dekadę wcześniej nie akceptowali w następującym zakresie analogicznych zachowań: zdrady małżeńskiej - 48,2%, aborcji - 43,3%. Ukonkretniając ówczesne badania należy stwierdzić, że 58,7% badanej młodzieży usprawiedliwiło życie bez ślubu, a 53,2% usprawiedliwiło posiadanie nieślubnych dzieci. Wobec tych aspektów młodzież była najbardziej liberalna. Natomiast według młodzieży nie można usprawiedliwić zabójstwa, gdyż ogółem 73,9% była temu przeciwna, a następnie zdrady małżeńskiej - 48,2% i usunięcia ciąży 43,3%. Prezentacja skrajnych zachowań ukazuje nam, że intymna sfera życia jest postrzegana przez młodzież za obszar najbardziej wolny od zakazów, czy norm moralnych, natomiast zaostrenie norm następuje w kwestii życia i usuwania ciąży (Por. Romanowicz 2005: 61-68).

Kobiety raczej rzadziej od mężczyzn akceptują analizowane zachowania, chociaż zróżnicowanie jest niewielkie. Największa różnica - 12,1% -

występuje w przypadku akceptacji seksu przedmałżeńskiego oraz posiadaniu nieślubnych dzieci – 3,2%. Dość nieznaczne zróżnicowanie występuje w przypadku przynależności respondentów do konkretnej konfesji. Zaznacza się tendencja do bardziej rygorystycznych postaw młodzieży katolickiej. Różnica z młodzieżą prawosławną w tych zachowaniach wynosi ok. 2%. Opisywane powyżej kwestie moralne należy skonfrontować z postawami młodzieży prawosławnej, które są w wielu aspektach niejednorodne i niespójne. „Pomimo, że dobro i zło sytuują w wymiarze prawa Bożego, a poszczególne przykazania Dekalogu są dla badanych wiążące to trudno jest uznać postawy moralne badanych za tradycyjne. W swoich wypowiedziach wobec niektórych norm moralnych młode pokolenie respondentów wyraźnie relatywizuje swoje postawy. Pomimo okazywania dużego szacunku i wagi rodzinie obszarem społecznym, który jest najbardziej „rozchwiany moralnie” spośród pozostałych jest życie małżeńsko-rodzinne. Można powiedzieć, że takie zachowania jak: seks przedmałżeński, życie bez ślubu kościelnego, posiadanie nieślubnych dzieci, czy stosowanie środków antykoncepcyjnych dla badanej młodzieży stają się normami, z uwagi na to, że takie zachowania akceptuje od 70% do 80% badanych. Na ile o takich zachowaniach możemy mówić, że funkcjonują w świadomości młodego pokolenia jako normy niech posłuży nam fakt, że w pełni usprawiedliwia je ok. 60% badanych. Z badań jednoznacznie wynika, że osoby deklarujące się jako wierzące, są mniej skłonne uznać wspomniane zachowania jako normatywne. Ich postawy są bardziej rygorystyczne i cechuje ich wysoka powściągliwość w kreowaniu nowej rzeczywistości moralnej. W związku z tym należy stwierdzić, że wysoki poziom deklarowanego związku między religią a moralnością wśród badanych ma swoje przełożenie tylko na niektóre jej zachowania (Por. Romanowicz 2013: 208).

Najbardziej akceptujące postawy posiada młodzież, która nie określiła swojej przynależności konfesyjnej, zaś postawy młodzieży protestanckiej są zbliżone do postaw rówieśników katolickich i prawosławnych.

W społeczno-obywatelskiej sferze największym rygoryzmem charakteryzują się następujące zachowania: prowadzenie samochodu po pijanemu – 78,2%, przyjmowanie łapówek – 69,3% i zabójstwo - 67,2%. Powyższe zachowania w pełni akceptuje odpowiednio 5,0%, 10,0% i 6,8%% badanych. Natomiast najwyższy poziom akceptacji występuje w stosunku do palenia papierosów w miejscach publicznych i ich zaśmiecaniu oraz unikaniu płacenia podatków, takie zachowania usprawiedliwia co czwarty badany - 25,7%. Trzeba nadmienić, iż szczegółowe zależności kształtują się bardzo podobnie jak w sferze moralności osobistej. W kontekście powyższego zestawienia interesującym będzie porównanie łącznych wskaźników za-

chowań ze skrajnymi postawami maturzystów wobec wiary czyli głęboko religijnymi i niewierzącymi.

Tabela 46. Łączne wskaźniki rygoryzmu i akceptacji zachowań moralnych maturzystów w kontekście wiary i sfery oddziaływań (w %)

Głęboko wierzący		Niewierzący	
Sfera osobista			
Akceptacja	Rygoryzm	Akceptacja	Rygoryzm
29,8	32,3	64,2	20,5
Sfera społeczno-obywatelska			
Akceptacja	Rygoryzm	Akceptacja	Rygoryzm
14,7	53,2	22,9	51,1

Źródło: badania własne

Potwierdziła się teza sygnalizowanej zależności konkretnych zachowań od deklaracji wiary badanych. Trzeba stwierdzić, iż w obu sferach stopień akceptacji poszczególnych zachowań jest niższy wśród głęboko wierzących niż niewierzących. Co ciekawe, w przypadku rygoryzmu te różnice są znacznie mniejsze, szczególnie w sferze życia społeczno-obywatelskiego. W związku z tym należy zasygnalizować, iż stosunek do wyszczególnionych norm moralnych młodzieży głęboko religijnej jest bardziej rygorystyczny od swoich rówieśników, dla których religia nie stanowi aż tak istotnego punktu odniesienia. W zbiorowości niewierzących można przypuszczać, że skodyfikowane formy moralności inspirowane religijnie przestały funkcjonować. Najprawdopodobniej ta młodzież jest na etapie indywidualnego formułowania swoich odniesień moralnych oraz przebudowy systemu aksjonormatywnego, ponieważ tradycyjne formy oddziaływania moralnego w postaci instytucji religijnych, jak i środowiska rodzinnego nie zaspakają potrzeb młodzieży w tej dziedzinie.

Idee określające, co uchodzi za ważne, wartościowe i pożądane, są podstawą każdej kultury. Te abstrakcyjne idee, czyli wartości, dają ludziom poczucie sensu i są dla nich drogowskazem w interakcjach ze światem społecznym. Wartości i normy różnych kultur ogromnie się różnią. Podczas gdy inne kultury wysoko cenią indywidualizm, inne mogą kłaść większy nacisk na potrzeby wspólne (Giddens 2004: 46).

Wartości moralne stoją u podstaw norm moralnych, uzasadniają je oraz często powołują je do funkcjonowania. Wartością - najogólniej zdefiniowaną przez J. Szczepańskiego – jest dowolny przedmiot materialny lub idealny, idea lub instytucja, przedmiot wyimaginowany lub rzeczywisty w stosunku do którego jednostki lub zbiorowości przyjmują postawę szacunku,

przypisują mu ważną rolę w swoim życiu i dążenie do jego osiągnięcia odczuwają jako przymus (Szczepański 1970: 97).

Można również przyjąć, że wartości są to standardowe wzorce, które kierują postępowaniem jednostki, sposobem, w jaki podejmuje ona decyzje, rozwiązuje konflikty i stara się zaspokoić swoje potrzeby. Oprócz relatywizmu kulturowego na koncepcję wartości wpływają w znacznej mierze subiektywne preferencje. Wartości kierują podejściem jednostki do zagadnień społecznych, wpływają na postawy polityczne lub religijne, decydują o tym, w jaki sposób jednostka przedstawia siebie innym, ocenia i osądza postępowanie. Ogólną cechą wartości jest jej przedmiotowo-podmiotowy charakter. Wartość konstytuuje się dzięki podmiotowi, który ocenia podmiot jako wartość i odwrotnie nie można mówić o wartości bez przedmiotu, który oceniany jest przez podmiot. Pomiędzy badaczami moralności istnieje dysonans w kwestii sposobu istnienia wartości, a mianowicie jej zależności czy niezależności od świadomości ludzkiej. Zwolennicy koncepcji subiektywistycznych zakładają istnienie wartości, jako zależnych od świadomości człowieka, będących wytworem jego ocen. Nie istnieją wartości same w sobie, są one jedynie wtórnym produktem ludzkich doświadczeń. Z kolei według koncepcji obiektywistycznej wartości są niezależne od człowieka, urzeczywistniają się w jego życiu, ale są samodzielne w stosunku do ocen.

Według J. Mariańskiego, wartości mają zarówno subiektywny, jak i obiektywny charakter. Subiektywność wartości przejawia się w przeświadczeniu podmiotu, iż dany przedmiot wart jest jego starań i zaspokoi jego potrzeby. Obiektywność wartości zależy od potencjalnych i realnych właściwości danego obiektu, które posiada. Za przykład może służyć „wolność” jej subiektywna wartość przejawia się w przekonaniu, że jest ona w stanie zaspokoić wszelkie potrzeby człowieka związane z samorealizacją. Ujmując „wolność” w sensie obiektywnym oznacza ona brak przymusu, sytuację w której możemy dokonywać wyborów spośród wszystkich dostępnych możliwości. Z socjologicznego punktu widzenia wartości odnoszą się do elementarnych, nadrzędnych i powszechnych ujęć celów podejmowanych w obrębie grup społecznych, kultury czy społeczeństwa. Mają charakter kulturowo relatywny i historycznie zmienny. Zarówno wartości i normy z nich wynikające są dla jednostki rodzajem wewnętrznego imperatywu, do którego przestrzegania i utrwalania są zmuszone (Mariański 2008: 334-335).

Za normatywnym porządkiem społeczeństwa stoją wartości, lecz nie są one źródłem powstawania norm. „Wszystkie wartości implikują rzeczywista hierarchię, opartą na koncepcji dobra lub tego, co najlepsze, podczas gdy z norm wynika tylko formalne optimum w postaci deontycznych potencjal-

ności, takich jak obowiązek, zezwolenie, zakaz, które mogą nie tworzyć żadnej takiej hierarchii” (Pharo 2008: 204).

Moralność jest zbiorem norm i wartości, których naruszanie jest mocno piętnowane przez zbiorowość, ponieważ dotyczą zasadniczych i uniwersalnych problemów pojawiających się w stosunkach międzyludzkich, których rozwiązanie nie jest obojętne dla obojga partnerów. „Reguły moralne odnoszą się do takich obszarów życia, które bezpośrednio mają związek z istotnymi interesami innych ludzi. Dotyczą najbardziej fundamentalnych relacji między ludźmi, „regulują ruch” w tej przestrzeni międzyludzkiej, która powstaje jako efekt zbiorowego sposobu bytowania gatunku ludzkiego. Są najmocniejszym wyrazem społecznej natury człowieka. Z tego powodu mają też charakter najmniej konwencjonalny, wyrażają pewne wspólne ludziom imperatywy zbiorowego życia” (Sztompka 2002: 271).

Najczęściej w społeczeństwie przybierają formę konkretnych systemów etycznych, opartych na doktrynach filozoficznych, religijnych czy innych. Wartości nadają podmiotom pierwotnym (jednostkom ludzkim) oraz wtórnym (różnym społeczeństwom) sens i identyczność. Są one najgłębiej zakorzenione w życiu jednostek i społeczności ludzkich, bardziej niż światopoglądy i ideologie społeczne, a co więcej, w znacznie mniejszym stopniu podlegają zmianom niż postawy i orientacje życiowe. Dlatego przede wszystkim wartości dostarczają motywacji i legitymizacji dla podejmowanych decyzji i działań. „Najważniejsze z nich są dwa rodzaje, z których jeden dotyczy osoby ludzkiej (wartości ostateczne i codzienne), a drugi społeczności (wartości podstawowe). Przez te ostatnie rozumie się mniejszy lub większy wachlarz wartości akceptowanych przez wszystkich lub przynajmniej przez większość członków społeczności, w oparciu o które dochodzą oni do konsensu, dialogu oraz podejmują pozytywną kooperację dla dobra wspólnego” (Piwowski 1996: 243).

W socjologicznej literaturze możemy jeszcze spotkać określenie wartości rodzimych. Przywołanie tego terminu jest celowe z uwagi na badaną zbiorowość, bowiem wykazano, że grupy etniczne są silnie przywiązane do wartości rodzimych, które krystalizują ich tożsamość oraz pozwalają zachować swoją odmienność w środowisku społecznym. Według U. Kusio „wartości rodzime pełnią fundamentalne funkcje dla trwałości grupy etnicznej, są konieczne do utrzymania wewnętrznej spójności. Wartość rodzima jest nadrzędna w stosunku do pozostałych, pełni silne funkcje identyfikacyjne, jej odrzucenie pociąga za sobą wykluczenie z grupy” (Kusio 2009: 101).

Za A. Pawełczyńską możemy mówić o „wartościach uniwersalnych i partykularnych. Te pierwsze związane są z założeniem istnienia dobra bezwzględnego, które istnieje poza historią i jest obecne w każdym spo-

łączeństwie. Stąd wyodrębniamy wartości moralne i normy z nich wynikające spośród wszelkich innych wartości i norm regulujących w sposób nietrwały partykularne interesy ludzkich społeczeństw. Wtedy dobro nie jest włączone w historyczne mechanizmy przemian na równi z innymi nietrwałymi zjawiskami społecznymi. Zmienne układy społeczno-historyczne nie wywierają wpływu na treść wartości uznawanych powszechnie, mogą natomiast wpływać na niektóre sformułowania norm moralnych, wynikających z tych wartości. Na przykład taka wartość uniwersalna jak miłość bliźniego nie ulega zmianie, natomiast normy szczegółowe, wskazujące, jak tę wartość zrealizować, mogą być mniej lub bardziej rygorystyczne w zależności od warunków społeczno-ekonomicznych, w jakich człowiek żyje i działa” (Pawełczyńska 2004: 73).

Problemem orientacji wartościujących polską młodzież zajmowało się wielu socjologów. Systematyczne badania rozpoczął w latach sześćdziesiątych S. Nowak, który przeprowadził badania wśród warszawskiej młodzieży. Następnie H. Świda i Z. Kwieciński kontynuowali je w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych. Opublikowane wyniki badań ukazały pewną prawidłowość, która wskazywała, że dla ówczesnej młodzieży polskiej najważniejszymi wartościami była miłość, małżeństwo i rodzina. Młodzież preferowała tradycyjny, rodzinny styl życia oraz wybierała życie w kręgu rodziny i przyjaciół niż angażowanie się w działalność społeczną czy polityczną.

W końcu lat osiemdziesiątych i w latach dziewięćdziesiątych oprócz wartości afiliacyjnych młodzież wysoko sobie ceniła status materialny. Jak podają J. Mariański i W. Zdaniewicz „postawy młodzieży miały charakter kompromisowy, w których orientacje prospołeczne mieszały się egoistycznymi” (Mariański, Zdaniewicz 1991: 17).

Obecne orientacje wartościujące współczesną młodzież polską warunkowane są różnorodnymi czynnikami. Z jednej strony tłumaczy się je wpływami stylu życia i kultury zachodnioeuropejskiej (w tym przypadku mowa głównie o lansowanych nastawieniach indywidualistycznych i konsumpcyjnych). Z drugiej zaś strony wyakcentowuje się negatywne znaczenie nowego typu barier i utrudnień, jakie młodzież napotyka na drodze do osiągnięcia aspiracji i celów osobistych, a które są związane z jej usytuowaniem w nie zawsze korzystnych dla startu życiowego układach społeczno-środowiskowych (przede wszystkim stratyfikacyjnych i rodzinnych). „Wylansowane w nowej przestrzeni społecznej wzorce dynamicznego ukierunkowania się na osiąganie tzw. sukcesu życiowego, którego wyznacznikiem są wysoka pozycja zawodowa, materialna, wykształcenie i swoiście rozumiany prestiż społeczny, osiągnąć mogą być głównie dzięki zasobom kulturowym i materialnym rodziny. Stają się one dostępne przede wszystkim

dla tej kategorii młodzieży, której rodziny dysponują odpowiednimi możliwościami” (Wawro 2008: 117).

Człowiek jako jednostka i jako członek różnych grup społecznych jest ukierunkowany na poszukiwanie wartości. Odnajdywanie i doświadczanie tych wartości jest ważnym i niezbędnym źródłem kształtowania się poczucia sensu życia. Utrata tych wartości pociąga za sobą różnego rodzaju stresy, frustracje, obniżenie poziomu poczucia sensu życia lub nawet jego brak oraz zachwianie funkcjonowania w życiu społecznym. Sens życia jest kształtowany zarówno przez wartości o charakterze ogólnym, których realizacja rozciąga się w czasie, jak i przez wartości związane z celami doraźnymi, mniej wpływającymi na całościową organizację życia indywidualnego i zbiorowego. I jedno, i drugie stanowią motywacyjną przestrzeń działań (Mariański 2012:165).

Młodzież polska, żyjąca w okresie transformacji i funkcjonująca w pluralistycznym społeczeństwie, dojrzewa nie tylko w warunkach usilnego propagowania, przede wszystkim za pośrednictwem środków masowego przekazu, idei nieograniczonej wolności, ale też i liberalnych wzorów jej zagospodarowania. Sytuacja taka jest poważnym wezwaniem dla rodziców i osób zaangażowanych bezpośrednio bądź pośrednio w proces wychowawczy. „To, czy młodzi ludzie wypracują w sobie odpowiedni osąd w kwestiach moralnych, zależy nie tylko od nich samych, ale w dużej mierze od otoczenia społeczno-kulturowego” (Jusiak 2009: 431).

Trzeba zauważyć, że w kontekście przemian ustrojowych w Polsce głównym nurtem, czy regułą przemian moralnych staje się tzw. etyka sytuacyjna, która zakłada względność wobec tradycyjnych wartości czy norm moralnych. Konsekwencją takiego stanowiska jest rozwój relatywizmu czy permissywizmu moralnego. Relatywizm moralny zakłada subiektywizację postaw czy wyborów jednostki i najczęściej sytuowany jest w kontekście rozwoju teorii modernistycznych. Natomiast permissywizm według H. Świdy-Ziemby „występuje przy uznaniu względnie wysokiej rangi wartości moralnych, w ich wymiarze ogólnie-abstrakcyjnym, a także przy względnej zgodzie co do treści obowiązujących norm moralnych. Towarzyszy temu wszakże – paradoksalnie – duża tolerancja wobec nieprzestrzegania tych norm, odnoszących się do siebie i innych ludzi. W ten sposób cenione normy moralne tracą moc regulacyjną” (Świda-Ziemba 2008: 144).

W większości państw europejskich dominuje przekonanie, że kryteria dobra i zła są zmienne i zależne od sytuacji, aczkolwiek w ciągu ostatniej dekady w wielu krajach nastąpił pewien wzrost absolutystycznych poglądów moralnych. Polska jest jednak jedynym krajem w Europie, w którym przeważa przekonanie, że kryteria dobra i zła są absolutne, niepodważalne i niezmiennie. Uznawanie relatywności dobra i zła powiązane jest z permi-

sywizmem – postawą pozwalającą na odstępstwa od norm w sferze życia prywatnego, seksu i stosunków interpersonalnych. W państwach członkowskich Unii Europejskiej, bardziej zaawansowanych pod względem rozwoju społeczno-gospodarczego, relatywizm bądź absolutyzm moralny nie wpływają na oceny zachowań regulowanych normami społecznego współżycia i moralności obywatelskiej, w przeciwieństwie do krajów pozostających poza Unią, gdzie absolutyzm łączy się z rygoryzmem moralnym w sferze zarówno prywatnej, jak i obywatelskiej. Zgodnie z przewidywaniami teorii modernizmu i postmodernizmu w rozwiniętych krajach zachodnioeuropejskich wzrasta permissywizm wobec odstępstw od norm moralności osobistej. Trend ten nie dotyczy jednak sfery życia publicznego: w państwach Unii przeważa (a nawet nieco wzrasta) potępienie wykroczeń przeciw normom moralności obywatelskiej. Świadczy to o charakterystycznym dla nowoczesności procesie różnicowania się, wyodrębniania, fragmentaryzacji i autonomizacji poszczególnych sfer wartości kulturowych (Jasińska-Kania 2007: 434-435).

Wśród polskiej młodzieży najbardziej akceptowane są normy składające się na moralność społeczną, która obejmuje zachowania naruszające normy współżycia społecznego, zwłaszcza w miejscach publicznych, lub zachowania podyktowane interesem egoistycznym i naruszające reguły zaufania wzajemnego. Na drugim miejscu znajdują się normy moralności obywatelskiej związane ze świadczeniami obywateli wobec instytucji państwowych (publicznych) i na trzecim miejscu normy moralności osobistej dotyczącej zachowań prywatnych.

Podsumowując rozważania dotyczące istoty i przejawów moralności we współczesnych warunkach, należy zgodzić się z J. Mariańskim, który uważa, że „zmiany w wartościach i normach moralnych dokonują się na skali od wartości powinności (obowiązku) do wartości samorozwojowych (samorealizacyjnych), często o charakterze indywidualistycznym. Aprobata wartości samorealizacyjnych wiąże się z próbami odchodzenia od tradycyjnych systemów etycznych (m.in. religijnych), wraz dążeniem do emancypacji, autonomizacji jednostki oraz krytyką wszelkich autorytetów. Upowszechniający się indywidualizm w swoich skrajnych postaciach oznacza, że nikt nie ma prawa przeczyć mojej prawdzie, moim wartościom i normom. Jeżeli coś jednostce odpowiada, to jest to jej prawdą, jej wartością, jej prawem. Wielu Polaków odchodzi od etyki mówiącej o trwałych i uniwersalnych kryteriach dobra i zła, ku etyce indywidualnego sumienia lub etyce sytuacyjnej. W konsekwencji wybory rzadko są określane ogólnymi zasadami i regułami, o tym, co jest dobre lub złe, decyduje każdy we własnym zakresie. Łatwo więc o permissywizm, relatywizm, a nawet nihilizm moralny. W działaniach wielu ludzi współczesnych trudno dostrzec bezpośredni związek z war-

tościami i normami bezwzględными (kategorycznymi). Im bardziej komplikuje się i różnicuje kontekst społeczno-kulturowy, tym bardziej zmiany w moralności są wyraźnie dostrzegane, a także przebiegają w sposób coraz bardziej kompleksowy, często o charakterze konfliktowym, prowadząc do destabilizacji ładu aksjonormatywnego w społeczeństwie. W sytuacji rozchwianych systemów wartości i norm, zwłaszcza ludzie młodzi czują się zagubieni i pozbawieni autorytetów, popadają w trudne do rozwiązania dylematy moralne” (Mariański 2011: 206).

W relacjonowanych badaniach przedstawiono respondentom listę trzynastu wartości, które odpowiadały różnym potrzebom badanych. Zapytano młodzież: *W jakim stopniu uważasz następujące sprawy za ważne w Twoim życiu?* Celem bardziej przejrzystego zaprezentowania danych, wartości przedstawiono w ujęciu rangowym opierając się przy tym na kategorii odpowiedzi „bardzo ważne” uznając, że jest to wskaźnik, który najintensywniej charakteryzuje postawy respondentów wobec przedstawionych wartości

Tabela 47. Układ rangowy poszczególnych wartości maturzystów (w %)

Ranga	Wartość	Bardzo ważne	Ważne	Niezbyt ważne	W ogóle nie ważne	Trudno powiedzieć	Ogółem
1	Rodzina	89,5	8,9	0,7	0	0,9	100
2	Zdrowie	79,6	15,8	3,4	0,6	0,6	100
3	Przyjaciele i znajomi	72,5	25,0	0,6	0,4	1,5	100
4	Moralność	56,3	36,8	4,1	0,6	2,2	100
5	Praca	54,5	40,6	1,5	0,6	2,8	100
6	Tolerancja	50,9	36,6	7,1	2,6	2,8	100
7	Czas wolny	48,9	39,3	8,4	0,6	2,8	100
8	Religia	28,5	44,2	14,5	8,1	4,7	100
9	Dobra materialne	25,0	55,5	16,1	0,9	2,5	100
10	Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego	23,1	30,5	15,6	5,0	25,8	100
11	Ekumenizm	11,9	36,6	25,0	7,5	19,0	100
12	Czystość seksualna przed ślubem	11,5	20,0	34,1	24,5	9,9	100
13	Polityka	2,5	12,7	51,5	27,8	5,5	100

Źródło: badania własne

Rodzina w opiniach respondentów stanowi największą wartość. Jako bardzo ważną wartość uznało ją prawie 90% badanych. Rodzina stanowi największą wartość dla wszystkich respondentów mieszkających w miastach dużych liczących powyżej 100 tys. mieszkańców oraz nie związanych z żadnym z Kościołów, ponadto dla maturzystów wierzących (91,9%) i kobiet (91,5%). Poniżej ogólnego wskaźnika rodziny, jako bardzo ważnej sprawy w życiu respondentów uznały osoby niewierzące (68,7%), młodzież katolicka (88,2%), mężczyźni (86,3%) i mieszkańcy małych miast (82,5%).

Za drugą w ogólnej hierarchii wartość respondenci uznali zdrowie. Najwyższe wskaźniki odnotowano wśród respondentów z dużych miast (100%), kobiet (83,1%), wierzących (80,5%) i młodzieży katolickiej (80,2%). Natomiast 6,2% niewierzących twierdzi, że zdrowie w ogóle jest nieważne.

Przyjaciele i znajomi są bardzo ważną wartością dla 72,5% badanych, a co czwarty respondent uznał, że w ich życiu takie osoby są ważne. Najwyżej tą wartość uznają głęboko wierzący (82,6%), kobiety (75,1%), młodzież protestancka (77,8%) i mieszkająca na wsi (74,7%). Natomiast najsłabiej przyjaciół i znajomych ceni, co drugi respondent mieszkający w dużych miastach i 65,8% młodzieży niezdecydowanych religijnie.

Moralność jest bardzo ważną wartością dla 56,3% respondentów. Jest największą wartością dla głęboko wierzących (81,8%), kobiet (57,1%), młodzieży protestanckiej (77,8%) i mieszkańców dużych miast (75,0%). Natomiast poniżej ogólnego poziomu w kategorii bardzo ważne znaleźli się respondenci deklarujący obojętność religijną (45,7%), prawosławni (48,95%) i młodzież ze wsi (53,2%).

Praca jako wartość znalazła się na piątej pozycji. Wyżej od ogólnego wskaźnika pracy, jako bardzo ważną sprawę w ich życiu uznali respondenci deklarujący obojętność religijną (57,9%) i niezdecydowanie (61,1%) oraz kobiety (55,7%), protestanci (77,8%) i maturzyści z dużych miast (62,5%) zaś poniżej głęboko wierzący (47,8%), mężczyźni (52,4%), młodzież prawosławna (47,8%) i mieszkająca w małych miastach (44,3%).

Tolerancję jako bardzo ważną i ważną wartość ogółem uznało 87,5% respondentów. Najbardziej tolerancję ceni młodzież niezdecydowana religijnie (88,9%), niewierzący (66,7%) i kobiety (57,3%). Natomiast młodzież katolicka w najmniejszym stopniu (48,8%) sytuuje tolerancję jako bardzo ważną sprawę.

Duży odsetek badanych uznał, że czas wolny jest ważny w ich życiu. Ku takiemu stanowisku najbardziej są skłonni respondenci obojętni religijnie (66,7%) i nie związani z tradycyjnymi Kościołami (75%), natomiast największy dystans do uznania czasu wolnego za największą wartość posiadają niezdecydowani (44,0%) i młodzież katolicka (47,8%).

Religia stanowi dla 72,7% młodzieży istotną wartość, z czego 28,5% uważa że religia stanowi bardzo ważną wartość. Te wartości liczbowe właściwie odpowiadają deklaracjom maturzystów w kwestii ich stosunku do wiary. Największy odsetek respondentów uznających religię jest bardzo ważną sprawę w ich życiu deklaruje 59,1% głęboko wierzących, 50% mieszkających w dużych miastach, co trzeci respondent prawosławny oraz 35,3% kobiet i 17,2% mężczyzn. Dane statystyczne informują, że w przypadku płci istnieje wyraźna zależność ($V=0,27$, $p=0,00$). Religia jest w ogóle nieważna dla 68,8% niewierzących i dla 50% respondentów nie związanych z żadnym z Kościołów.

Co czwarty badany określił, że dobra materialne są dla niego bardzo ważne, a ponad połowa ma odmienne zadanie. Uwzględniając zmienne niezależne należy stwierdzić, iż 38,9% młodzieży obojętnej religijnie uznało dobra materialne za bardzo ważną sprawę w ich życiu. Tożsame zdanie posiada również 29,3% mężczyzn, 37,5% młodzieży z dużych miast oraz co druga osoba nie związana z żadnym Kościołem.

Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego uznaje za wartość 53,6% respondentów, z czego za bardzo ważne 23,1%. Analiza szczegółowa nie wykazuje istotnych różnicowań, jedynie za największą wartość nietradycyjnych form życia rodzinnego uznaje 38,1% młodzieży głęboko wierzącej i co czwarty respondent nie związany z jakimkolwiek Kościołem.

Przed przystąpieniem do badań można było domniemywać, że podobnie jak tolerancja również ekumenizm winien mieć swoją wysoką rangę w zestawie wartości w środowisku wielowyznaniowym. Generalnie zajmuje odległą pozycję. Za bardzo ważną wartość uznało ogółem 11,9% badanych, a wśród tej zbiorowości 31,8% stanowią głęboko wierzący, 13,7% kobiety i 12,5% młodzież protestancka. Natomiast ekumenizm jest w ogóle nie ważny dla 24,5% ogółu badanych. Ekumenizm nie przedstawia żadnej wartości dla 50% młodzieży nie związanych z żadnym Kościołem i 31,2% niewierzących.

W hierarchii wartości na przedostatnim miejscu znajduje się zachowanie czystości przedślubnej. W ogóle nie akceptuje tego zachowania, co drugi niewierzący, ale także 13,6% młodzieży, która określa siebie jako głęboko wierząca oraz 17,3% młodzieży wierzącej. Ponadto podobnie uważa 28,7% mężczyzn i 21,9% kobiet oraz 75% maturzystów nie związanych z żadnym z Kościołów.

Polityka w hierarchii wartości zajmuje ostatnią pozycję i jest bardzo ważną wartością dla 2,5% respondentów, a za ważną uznaje 12,7% badanej młodzieży. Ponadto, co czwarty respondent nie związany z żadnym Kościołem oraz co piąty maturzysta deklarujący obojętność religijną uznaje, że polityka jest ważną rzeczą w życiu, Całkowicie dystansują się od polityki

27,8% ogółu badanych, a w szczególności 35,5% niezdecydowanych religijnie, 37,5% mieszkający w dużym mieście oraz co trzeci maturzysta wyznania prawosławnego i protestanckiego.

Podsumowując analizowane powyżej wyniki badań dotyczące postaw maturzystów wobec moralności skłaniają ku następującym refleksjom. Respondenci w porównaniu z prezentowanymi badaniami ogólnopolskimi potwierdzają stabilizujące tendencje postaw wobec przestrzegania wybranych norm czy wartości. Postawy maturzystów ukierunkowują się na coraz częstsze postrzeganie uniwersalnych kryteriów dobra i zła. Jednak nie należy zapominać, że ponad połowa badanych jest w dalszym ciągu przekonana o względności dobra i zła. Cechą tego zestawienia jest to, że postawy młodzieży stają się coraz bardziej czytelne i systematycznie ulegają stabilizacji. Potwierdzeniem wcześniejszych ustaleń jest fakt, że osoby deklaruujące większą wiarę, są bardziej skłonne do uniwersalizacji ogólnych praw moralnych oraz częściej w poszukiwaniu podstawowych kryteriów moralnych koncentrują się na prawie Bożym. Charakterystyczne, że porównując analizowane dane z wynikami innych badań socjologicznych w tej kwestii, młodzież z Południowego Podlasia częściej kreuje swoje postawy moralne w oparciu o religię. Powyższą tezę potwierdza fakt, że 44,4% respondentów uważa, że o dobru i złu powinny decydować prawa Boże, a przeciwników takich poglądów jest 17,8%. Wśród analizowanych kategorii socjologicznych najbliżsi takim tendencjom są kobiety, osoby głęboko wierzące, młodzież protestancka oraz respondenci mieszkający w dużych miastach. Charakterystyczne, że mniej religijne orientacje moralne prezentuje młodzież małomiasteczkowa i zamieszkująca wsie.

W hierarchii kryteriów instancji, które decydują o dobru i złu, społeczeństwo znalazło się na trzecim miejscu za indywidualnym i religijnym uzasadnieniem. Wynik badań jednoznacznie wskazuje, że maturzyści w prawie 70% skłaniają się ku indywidualnemu uzasadnieniu dobra i zła. Jedynie, co dziesiąty badany nie zgadza się z taką tezą. Interesujące jest to, że kierunek indywidualizacji postaw moralnych jest najbardziej bliski maturzystom głęboko wierzącym i kobietom.

Ugruntowana została teza mówiąca o tym, że im wyższa deklaratywność wiary, tym młodzież częściej uzasadnia moralność nakazami religii. Jednak w perspektywie ogólnej znakomita większość badanych ma odmienne zdanie. Trzeba podkreślić, że co trzeci respondent całkowicie dystansuje się od łączenia religii z moralnością, a ponad połowa wykazuje stosunkowo relatywny związek lub nie jest w stanie ustosunkować się do tego problemu. Jedynie 15,4% w pełnym zakresie uzasadnia swój sposób postępowania i bycia w świecie w oparciu o religię. Powyższe uwagi mogą sugerować, że wśród młodzieży maturalnej zauważalna jest tendencja do

systematycznego wyłączenia religii, jako kreatora reguł i norm moralnych. Można przypuszczać, że współczesna młodzież w coraz większym zakresie swoje postawy moralne buduje w oparciu o indywidualne uzasadnienia i priorytety związane z własnym sumieniem. Potwierdzają temu określone zachowania młodzieży wobec wybranych sytuacji moralnych.

Na podstawie deklaracji respondentów wobec wybranych norm moralnych maturzyści wyraźnie relatywizują swoje postawy. Pomimo okazywania dużego szacunku i wagi rodzinie, przy jednoczesnych wysokich deklaracji i praktykach religijnych, podstawą zachowań w sferze życia małżeńsko-rodzinnego jest niczym nieskrepowana wola młodego człowieka. Można stwierdzić, iż takie zachowania jak: seks przedmałżeński, życie bez ślubu kościelnego, posiadanie nieślubnych dzieci, czy stosowanie środków antykoncepcyjnych dla badanej młodzieży są już ugruntowanymi normami, bowiem takie zachowania akceptuje średnio 83% (w przedziale od 79% do 86,4%) badanych, przy braku akceptacji na poziomie 9,8% i braku stanowiska – 7,2%.

Badana młodzież w wywiadach zdecydowanie opowiedziała się za romantycznym modelem małżeństwa. Powyższy model oparty na przyjaźni i miłości preferuje 71,5% badanych, natomiast 21,5% maturzystów opowiedziało się za modelem partnerskim. Pozostałym respondentom (7%) najodpowiedniejszym wydał się model tradycyjny oparty na religii i dominacji mężczyzny. Zwolennikami takiego modelu małżeństwa okazały się osoby głęboko wierzące – 15% i wierzące – 7%. Charakterystyczne w tym zestawieniu jest to, że taki model jest bliższy mężczyznom – 10,8%, niż kobietom – 4,5% oraz wyłącznie funkcjonuje w świadomości młodzieży katolickiej – 8,9%, mieszkającej na wsi – 9,2% lub w małych miastach – 2,1%.

Prezentowane dane w ogólnym wymiarze są zgodne z ogólnymi orientacjami moralnymi młodzieży w Polsce. Moralność maturzystów jest w większości warunkowana sytuacją, stąd jest relatywna, zmienna i nie-trwała. Dlatego zależności powyżej zaprezentowane, tylko w pewnym zakresie informują o przyczynach takich postaw. W dalszym ciągu deklaracje w obrębie wartości wskazują na ciągłość międzypokoleniową przekonań młodzieży, jednak należy wyraźnie je odczytywać w perspektywie zindywidualizowanej, odnoszącej się do sytuacyjnych postaw młodych jednostek. W takim układzie i we współczesnych okolicznościach zarówno religia, środowisko rodzinne czy miejsce zamieszkania nie stanowią jedyne go i ogólnie obowiązującego punktu odniesienia. Źródła moralności dla młodzieży są różnorodne i szybko się zmieniają, jest to konsekwencją procesów modernizacyjno-globalizacyjnych, które dotyczą wszystkich pokoleń. Ze względu na wiek i trudności związane z odnalezieniem się na rynku pracy czy innymi wymaganiami egzystencjalnymi, moralność jest przestrzenią

zmienną i nietrwałą. Z pewnością można odnotować stabilną i uniwersalistycznie nastawioną orientację moralną wśród głęboko wierzących i kobiet. Natomiast osoby niezwiązane z żadną tradycją religijną, niezdecydowane i obojętne religijne, są bardziej skłonne do postaw niejasnych nacechowanych prawdopodobnie indywidualizmem i subiektywizmem. Trudno wnioskować, w jakim kierunku potoczy się proces kształtowania postaw moralnych młodzieży, jednak na tym etapie swojego życia, maturzyści intensywnie poszukują nowych uzasadnień swoich decyzji i zachowań moralnych. Na ile ta sugestia związana z wiekiem badanych jest słuszna, okaże się wówczas, kiedy w tym zakresie będą prowadzone systematyczne badania empiryczne.

Zakończenie

Opisywanie religii z perspektywy społeczeństwa stanowi nieodłączny element refleksji socjologicznej. Jest ono zajęciem na tyle trudnym, co frapującym. Stanowi, bowiem dla badaczy niemałe wezwanie w warunkach gwałtownych zmian społeczno-kulturowych, jakie zachodzą we współczesnym świecie. Charakterystyczne jest to, że wspomniane zmiany dotyczą funkcjonowania poszczególnych społeczności, które z uwagi na różnorodne uwarunkowania drogę swojego rozwoju wytyczają w charakterystyczny i osobliwy dla siebie sposób. Stąd powstaje niezwykle duży kłopot, aby w sposób uniwersalny opisać przemiany religii i religijności w badanych społecznościach. Trzeba zauważyć, że niemal każdy kraj charakteryzuje się wyjątkową specyfiką wynikającą z kontekstu społeczno-kulturowego oraz uwarunkowań historycznych w którym uformowała się religia. Trzeba również dodać, że traktowanie religii jako zmiennej zależnej stanowi tylko jedną perspektywę. Socjologię religii interesuje również to, na ile religia wpływa na zmianę społeczną, czy we wszystkich krajach jej znaczenie ma jednakową wagę oraz na ile i w jakim kierunku następują ewentualne zmiany. Te uwarunkowania i wzajemne zależności stanowią jądro refleksji socjologicznej, która opisuje fakty społeczne, a na ich podstawie wyjaśnia i odkrywa zależności. Stąd na przestrzeni minionego wieku uformowały się liczne paradygmaty i teorie, które próbowały wyjaśnić miejsce religii i postawy religijne jednostek w poszczególnych społeczeństwach.

Należy sądzić, iż obecnie socjologia religii znajduje się w momencie formułowania nowych konwencji i weryfikacji dotychczasowych ustaleń. Może to sugerować na swoisty kryzys, czy zastój, co szczególnie jest widoczne przy uwzględnieniu zmiany w interpretacji tezy sekularyzacyjnej, która była obecna w dyskursie socjologicznym do połowy lat 90-tych XX wieku. W wyniku jej weryfikacji na poziomie empirycznym i teoretycznym ustalono, że spadku znaczenia religii we współczesnych społeczeństwach nie można utożsamiać tylko z modernizacją społeczeństw, a prognozy przemian religijnych formułować bardziej powściągliwie uwzględniając specyfiki poszczególnych społeczeństw. Jednak trudno całkowicie odrzucać zasadniczych założeń tej tezy. Faktem jest, że „kościelnie uformowana religijność traci swoje wyraźne kontury. W społeczeństwach ponowoczesnych dokonują się procesy intensywnej pluralizacji i indywidualizacji, które prowadzą do osłabienia tradycyjnych więzi i utraty znaczenia ustabilizowanych i trwałych instytucji, a więc i Kościołów. Transformacje religijne i duchowe dokonują się nie tylko poza Kościołami, dotykają także

samych Kościołów, w których pojawiają się i stabilizują rozmaite postawy i zachowania wiernych, balansujące między ortodoksją a heterodoksją aż po granice pełnej heterodoksji („jestem chrześcijaninem, ale nie wierzę”)” (Mariański 2010: 10).

Na podobne aspekty przemian zachodzących w polu religijnym zwraca uwagę M. Sroczyńska, która mówi o „utracie monopolu w zakresie definiovania tego, co religijne przez podstawowych graczy, jakim są instytucje kościelne” (Sroczyńska 2008: 156).

W tym kontekście analizowane ogólne postawy młodzieży maturalnej wobec religii na poziomie deklaracji charakteryzują się dużą stabilnością i wykazują daleko idącą kontynuację międzypokoleniową. Zasadniczo nie wykazano szczególnych przemian w ocenie religijności swoich rodziców, co wskazuje na silne zakotwiczenie religii w kulturze, chociaż w kontekście motywacji wiary stwierdzono zmniejszenie się wpływu tradycji i wychowania religijnego. Badana młodzież źródeł swojej wiary poszukuje przede wszystkim w osobistych przeżyciach i własnym doświadczeniu życiowym, a 44,6% uważa, że osobista relacja z Bogiem stanowi najważniejszy element życia religijnego. Potwierdzeniem ciągłości postaw młodzieży jest ugruntowany poziom praktyk religijnych oraz stały poziom oceny własnej religijności.

Religijność młodzieży Południowego Podlasia ma kompilacyjny i niejednorodny charakter, bowiem z jednej strony młodzież potwierdza ważność tradycji religijnej uformowanej przez poszczególne Kościoły, a z drugiej wyraźnie dystansuje się wobec nauki i oczekiwań swojego Kościoła. Prawie połowa badanych uważa, że jest dumna z faktu przynależności do Kościoła, natomiast już tylko 28,3% twierdzi, że Kościół w pełni zaspakaja jej potrzeby religijne. Ponadto należy podkreślić, że w opiniach młodzieży spada zaufanie do Kościoła, jako instytucji. Tylko 4,1% ma całkowite, a 21,3% ma duże zaufanie do tej instytucji. Taki stan według młodzieży jest spowodowany zaangażowaniem się księży i Kościoła w działalność pozareligijną – głównie polityczną oraz nadmierną ingerencją w sprawy lokalne czy obyczajowe.

Można stwierdzić, że zaprezentowane analizy pozytywnie zweryfikowały pierwszą hipotezę, która sugerowała kościelne uformowanie religijności młodzieży i występowanie elementów subiektywizujących postawy wobec religii. Potwierdziły się już wcześniej sformułowane uwagi, które podkreślały, iż ważnymi cechami współczesnej religijności młodzieży jest jej selektywność i subiektywność. Religijność selektywna charakteryzuje się wyborem pewnych prawd wiary czy niespójnością postaw religijnych. Bp. Ryczan mówi o dwóch rodzajach selektywności tzw. refleksyjnej i bezrefleksyjnej. Pierwsza z nich jest „efektem świadomych decyzji, w których

wyniku pewne prawdy wiary (dogmaty) i normy moralne są przyjmowane, a inne kwestionowane lub nawet zdecydowanie odrzucane. W ten sposób człowiek konstruuje swoją własną wersję religijności. Drugi typ religijności określa jako wynik zaniedbania i często nieświadomego rozmyślenia się z nauczaniem Kościoła, gdy odrzucanie poszczególnych prawd wiary, norm moralnych czy wzorów zachowań rytualno-kultowych jest pozbawione wyraźnych motywacji” (Ryczan 2003: 213).

Subiektywność i selektywność zachowań nie stanowi przeszkody w uznaniu siebie za osobę wierzącą. Jest to wiara „po swojemu”, bardzo często dystansująca się wobec Kościoła. Taki proces odchodzenia od Kościoła w zasadniczy sposób nadszarpuje monopol stworzony przez historyczne Kościoły, co z kolei stymuluje rozwój alternatywnych form religijności. W takich okolicznościach formułuje się religijność dyfuzyjna, której istotą jest rozproszenie treści religijnych przyswojonych w wyniku socjalizacji. Pierwotne treści religijne z czasem tracą na ważności i intensywności, a do życia społecznego przenikają już jako wartości świeckie. W tym kontekście dalej funkcjonują w różnych segmentach życia społecznego, jednak już nie mają bezpośredniego związku z religią kościelną.

Dlatego przy takich uwarunkowaniach pojawiają się nowe formy poszukiwania i określania pola religijnego celem interpretowania świata. We współczesnej socjologii religii różnorodne formy zaspokajania potrzeb religijnych współczesnego człowieka nazywa się duchowością pozakościelną lub nową duchowością. W najszerszym ujęciu pojęcie duchowości „odnoszone jest znaczeniowo do świata przeżyć jednostki. Która głębiej uczuć czyni nadrzędną wartością swojej drogi życiowej. W ten sposób duchowość semantycznie kojarzona jest z humanitaryzmem i prawem każdego człowieka do posiadania własnych przekonań immanentnie związanym z jego człowieczeństwem” (Mielicka-Pawłowska 2012: 125).

Młodzież Południowego Podlasia w tych okolicznościach opiera się na „wierze ojców” lecz równolegle poszukuje nowych, bardziej adekwatnych form zaspokojenia potrzeb religijnych. Powyższą sugestię potwierdzają dane empiryczne, które informują, że około 60% młodzież deklaruje wiarę, a tylko 4,9% w swoich postawach zdecydowanie ją odrzuca. W perspektywie ostatniej dekady zwiększył się odsetek młodzieży obojętnej religijnie i niezdecydowanej, gdyż obecnie, co trzeci badany prezentuje taką postawę.

Podsumowując przedstawiony powyżej obraz współczesnej rzeczywistości religijnej młodzieży należy zgodzić się z J. Mariańskim, który uważa, że „przemiany świadomości religijnej prowadzą niejednokrotnie we współczesnym świecie do osłabienia religijności, ale nie do zaniku religii; często są przejawem dostosowania się religii do zmieniającego się kontekstu społeczno-kulturowego. W warunkach społeczeństwa (po)nowoczesnego

religia 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 daleko poza struktury zinstytucjonalizowanej religii. Nowa duchowość jest nacechowana głębokim poczuciem łączności ze światem i stanowi niewyczerpalne źródło wiary i siły woli. Zmierza ona – przynajmniej pośrednio – do transformacji samej religii i społeczeństwa” (Mariański 2014: 56).

Potwierdzona została również druga hipoteza, która zakładała relatywizację postaw młodzieży wobec niektórych problemów moralnych oraz indywidualizację motywacji moralnych. Deklaracje respondentów wobec wybranych norm moralnych wyraźnie wskazują na relatywizację i indywidualizację postaw młodzieży. Pomimo okazywania dużego szacunku rodzinie i przy stosunkowo wysokich deklaracjach wiary i praktykach religijnych, podstawą zachowań w sferze życia małżeńsko-rodzinnego jest niczym nieskrepowana wola młodego człowieka. Można stwierdzić, iż takie zachowania jak: seks przedmałżeński, życie bez ślubu kościelnego, posiadanie nieślubnych dzieci, czy stosowanie środków antykoncepcyjnych dla badanej młodzieży są już ugruntowanymi normami, bowiem takie zachowania akceptuje średnio 83% badanych, przy braku akceptacji na poziomie 9,8% i braku stanowiska – 7,2%.

Sfera moralności młodzieży jest obecnie najbardziej widocznym obszarem przemian, których przyczyny mają charakter złożony, a w wielu przypadkach niejasny. Z pewnością duży wpływ na spadek sił regulujących postępowanie młodzieży ma wzrost możliwości komunikacyjnych, powszechność i szeroka dostępność do nowych technologii czy dyfuzja kulturowa. W tych okolicznościach wartości, oceny i normy zachowań są stale weryfikowane i określane na nowo. Nie mają charakteru stałego i ogólnie obowiązującego. Zmniejsza się rola religii jako jedyne go wyznacznika określającego i wpływającego na poglądy młodzieży. Moralność jest budowana od nowa, niejako obok funkcjonowania jednostek nawet w tradycyjnie sformalowanej religii.

W sytuacjach dokonujących się zmian w wielu sferach ludzkiego życia, również ekumenizm nie jest znaczącym elementem stymulującym postawy młodzieży wobec innych tradycji religijnych. W tym kontekście potwierdziła się trzecia hipoteza, która zakładała, że idea jedności chrześcijańskiej głoszona przez Kościoły chrześcijańskie nie jest atrakcyjna dla współczesnej młodzieży. Nikłe zaangażowanie się młodzieży w ruch ekumeniczny jest w dużym stopniu konsekwencją tradycyjnie rozumianej religijności. Owa tradycyjność na pierwszym miejscu podnosi kwestię jedności chrześ-

cjańskiej rozumianej konfesyjnie, co jest niespójne w kontekście współczesnych tendencji subiektywizujących postawy młodzieży wobec religii. Z danych empirycznych wynika, że w ostatniej dekadzie na Południowym Podlasiu spadło zainteresowanie wśród młodzieży ruchem ekumenicznym, co znamionuje zmianę sposobu interpretacji rzeczywistości społecznej w środowisku wielowyznaniowym. Uważam, że jest to efekt zapotrzebowania na specyficznie przez młodzież interpretowany konserwatyzm, który odrzuca idee wielokulturowości, a religia i „swój” Kościół są w tym względzie odpowiednią przestrzenią dla wyrażenia tradycyjnych poglądów. Współczesna młodzież potrzebuje prostych odpowiedzi na zagrożenia dzisiejszego świata oraz jasnych wytłumaczeń trudności ograniczających ich samorealizację. Stąd bardzo często w inności upatruje przyczyn wszelakich problemów czy ewentualnych zagrożeń. Ponadto specyfika środowiska wielowyznaniowego, upolitycznienie rzeczywistości społecznej i subiektywna interpretacja historii przez Kościoły, wpływa na kierunek kształtowania tożsamości młodzieży. Ekumenizm nie daje prostych odpowiedzi wobec złożoności historii, jak również wymaga pogłębionej refleksji i szerszego namysłu nad interpretacją prawd wiary czy wzorów zachowań, co przy nikłej wiedzy religijnej i braku empatyczności młodzieży nie pomaga w przyjmowaniu postaw proekumenicznych.

W konsekwencji stałej obecności wśród rówieśników, którzy należą do różnych konfesji, młodzież chętniej przyjmuje postawy repusywne, czyli skierowane na zamykanie się w swojej konfesji, co przekłada się na budowanie własnej religijności w obrębie swojej konfesji. Ponadto w celu wyraźniejszej samoidentyfikacji w środowisku wielowyznaniowym młodzież maturalna chętniej kreuje siebie poprzez skupienie się na odrębności i inności w kontekście inaczej wierzących rówieśników niż poszukiwaniu wspólnych elementów religijnych łączących poszczególne konfesje. Konsekwencją takich postaw jest niechęć brania udziału w inicjatywach ekumenicznych oraz słabe zainteresowanie ideą ekumenizmu, jako ruchu zmierzającego do przywrócenia jedności Kościołom chrześcijańskim.

Badana młodzież deklarująca wysoki poziom wiary i silny związek z Kościołem relatywnie rzadziej identyfikuje siebie w perspektywie narodowej i ogólnoludzkiej. Takie utożsamienia są istotniejsze dla młodzieży pochodzących z mniejszych miejscowości, mężczyzn i maturzystów nie związanych z jakimkolwiek z Kościołów. Religia w przypadku maturzystów z Południowego Podlasia jest w dalszym ciągu podstawowym czynnikiem, który pozwala na określanie siebie w perspektywie zachodzących przemian we współczesnych społeczeństwach. W przestrzeni komunikacji międzygrupowej, która określa relacyjny charakter tożsamości zbiorowej, młodzież nie odrzuca religii jako nośnika ciągłości dziejów, a co więcej ra-

czej na tym elemencie opiera ciągłość swojej jaźni. Jest to na tyle istotne, że środowisko młodzieży zamieszkującej Południowe Podlasie charakteryzuje się wielowyznaniowością, co jak widać bardziej stymuluje niż hamuje religijny obraz społecznej rzeczywistości młodzieży.

Stosunek badanych do swojego regionu jest trudny do jednoznacznego określenia. Pod tym względem nie nastąpiły istotne zmiany na przestrzeni ostatniej dekady, bowiem większość respondentów obecnie nie wykazuje silnych związków ze swoim regionem. Południowe Podlasie nie stanowi dla młodzieży podstawowego odniesienia wobec ich przyszłości czy nawet teraźniejszości. Są jednak pewne symptomy głębszej refleksji młodzieży na temat odrębności środowiska zamieszkania, jego odmienności i oryginalności. Podczas wywiadów, wielu respondentów podkreślało walory regionu i nie wykluczało w dalszej perspektywie powrotu i zamieszkania w nim na stałe. Jednak z uwagi na wiek, dalszą perspektywę edukacji, a następnie samorealizację zawodową realność takich deklaracji jest obecnie bardzo mglista.

Uwzględniając przynależność konfesyjną badanej młodzieży, można pokusić się o pewne spostrzeżenia. Pod tym względem postawy młodzieży wobec religii są zróżnicowane. Wyraźnie daje się zauważyć, że młodzież prawosławna najsilniej deklaruje swoje przywiązanie do Kościoła instytucjonalnego, a jej religijność ma wyraźnie zarysowane kontury instytucjonalnej religijności. Ta kategoria młodzieży ma wysokie poczucie dumy i spełniania przez swojego Kościół potrzeb religijnych. Z wywiadów przeprowadzonych z tą młodzieżą wynika, że religia i Kościół są czynnikami kształtowania tożsamości osobowej i zbiorowej. Na nieco niższym poziomie swoje przywiązanie do Kościoła deklaruje młodzież katolicka i protestancka. Charakterystyczne jest to, że przynależność konfesyjna w zasadzie nie różnicuje orientacji moralnych młodzieży i jej stosunku do konkretnych zachowań moralnych. Młodzież nie związana z żadnym z Kościołów cechuje najniższy poziom religijności ogólnej i najmniejszy zakres wierzeń czy wiedzy religijnej. Ponadto ta kategoria młodzieży charakteryzuje się najmniejszymi wskaźnikami rygoryzmu moralnego.

Potwierdziły się wcześniejsze ustalenia, że młodzież deklarująca głęboką wiarę oraz kobiety, charakteryzują się najwyższymi wskaźnikami określającymi przywiązanie do Kościoła i parafii, a także znamionują relatywnie najwyższy stopień religijności i największy poziom rygoryzmu moralnego.

Przeprowadzone analizy dokonane na podstawie materiału zebranego w wielowyznaniowym środowisku Południowego Podlasia oraz refleksje teoretyczne dotyczące funkcjonowania religii we współczesnych społeczeństwach uświadomiły, że religia w dalszym ciągu pełni ważną rolę w ży-

ciu młodzieży. Jej znaczenie i funkcja w świadomości współczesnej młodzieży ulegają modyfikacjom i przeobrażeniom, lecz jest to przestrzeń, którą nazywa D. Hervieu-Léger „obszarem religijnym” w którym „rozproszona” i „niewidzialna” religia dopasowuje się do nowoczesnego społeczeństwa. Wspomniana autorka uważa, że zapotrzebowanie na pierwiastek religijny jest potrzebny przynajmniej z dwóch powodów: jako emocjonalne wsparcie wspólnoty oraz jako czynnik zapewniający jednostce i społeczeństwu tożsamość (Hervieu-Léger 1999: 153-154). Stąd z dużą dozą pewności można domniemywać, że pomimo zmieniających się uwarunkowaniach społecznych i kulturowych, sacrum w dalszym ciągu będzie obecny w przestrzeni społecznej i dlatego istnieje potrzebna permanentnej refleksji naukowej nad istotą religii i jej znaczeniem w życiu poszczególnych jednostek czy zbiorowości.

Bibliografia

- Adamczyk T. (2008), *Postawy moralne studentów w warunkach zmiany społecznej* [w:]
- Mariański J., Smyczek L. (red.), *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, WAM, PTS, Kraków.
- Adamczuk L., Mironowicz A. (1993), *Kościół prawosławny w Polsce, dawniej i dziś*, WKM, GUS, Warszawa.
- Adamski F. (1983), (red.), *Socjologia religii*, WAM, Kraków.
- Babbie E. (2004), *Badania społeczne w praktyce*, PWN, Warszawa.
- Baniak J. (2004), *Kapłaństwo* [w:] M. Libiszowska – Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*, Verbinum, Warszawa.
- Baniak J. (2004), *Kult religijny* [w:] M. Libiszowska – Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*, Verbinum, Warszawa.
- Baniak J. (2007), *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce*, Nomos, Kraków.
- Baniak J. (2008), *Między buntem a potrzebą akceptacji i zrozumienia. Świadomość religijna i moralna a kryzys tożsamości osobowej młodzieży gimnazjalnej. Studium socjologiczne*, Homini SC, Kraków.
- Baniak J. (2008), *Wielostronność spojrzeń na moralność dzisiejszych środowisk i grup społecznych w Polsce*, [w:] J. Baniak (red.), *Socjologia religii. Moralność współczesnego społeczeństwa polskiego. Założenia i rzeczywistość*, Tom 6, UAM, Poznań.
- Baniak J. (2015), *Religia katolicka i Kościół rzymskokatolicki w opiniach polskiej młodzieży. Od akceptacji do kontestacji*, Nomos, Kraków.
- Bauman Z. (2006), *Płynna nowoczesność*, Kraków.
- Beckford J. (2006), *Teoria społeczna a religia*, Nomos, Kraków.
- Behr-Sigel E. (2008), *Miejsce serca. Wprowadzenie w duchowość prawosławną*, UJ, Kraków.
- Bendza M. (2006), *Droga Kościoła prawosławnego w Polsce do autokefalii*, Wyd. UwB, Białystok.
- Berger P. L. (1997), *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Nomos, Kraków.
- Berger P. L., Luckmann T. (1981), *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa.
- Beyer P. (2005), *Religia i globalizacja*, Nomos, Kraków.
- Bainbridge W. S., Stark R. (2007), *Teoria religii*, Nomos, Kraków.
- Boguszewski R. (2005), *Wartości i normy w życiu Polaków*, Komunikat z badań CBOS.
- Boguszewski R. (2007), *„Polak-katolik” casus polskiej religijności w warunkach globalizacji na podstawie badań empirycznych CBOS* [w:]

- M. Libiszowska-Żółtkowska (red.) *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, Nomos, Kraków.
- Borowik I. (1990), *Charyzma a codzienność. Studium wpływu na życie codzienne*, Kraków.
- Borowik I. (1993), *Religijność ogólnonarodowa i codzienna w Polsce – przemiany*, „Przegląd Religioznawczy” nr.2.
- Borowik I. (2000), *Odbudowywanie pamięci. Przemiany religijne w Środkowo-Wschodniej Europie*, Nomos, Kraków.
- Borowik I. (2004a), *Luckman Thomas*[w:] M. Libiszowska – Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*, Verbinum, Warszawa.
- Borowik I. (2004b), *Religia obywatelska*[w:] M. Libiszowska – Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*, Verbinum, Warszawa.
- Borowik I. (2004c), *Bellaha teoria ewolucji religii* [w:] M. Libiszowska – Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*, Verbinum, Warszawa.
- Borowik I. (2009), *Religia jako element tożsamości w warunkach transformacji w Europie Środkowo-Wschodniej. Perspektywa socjologiczna*, [w:] M. Mroza, T. Dębowski (red.), *Państwo – społeczeństwo -religia we współczesnej Europie*, Toruń.
- Borowik I. (1997), *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce*, Wyd. UJ, Kraków.
- Borowik I., Doktor T. (2001), *Pluralizm religijny i moralny w Polsce*, Nomos, Kraków.
- Borowik I., Zdaniewicz W. (1996), (red.), *Od Kościoła ludu do Kościoła wyboru*, Nomos, Kraków.
- Borowik I. *Skrypty do wykładów - Socjologia religii*, (www.religioznawstwo.uj.edu.pl) (20.03.2010)
- Borowik I., Libiszowska-Żółtkowska M., Doktor J. (2008), (red.), *Oblicza religii i religijności*, Nomos, Kraków.
- Casanova J. (2005), *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Nomos, Kraków.
- Charta Oecumenica (2002), „Studia i Dokumenty Ekumeniczne”, nr. 3.
- Charkiewicz J. (1995), *Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce*, Białystok.
- Chlewiński Z. (1991), *Dojrzałość: osobowość, sumienie, religijność*, W drodze, Poznań.
- Chlewiński Z. (1982), (red.), *Psychologia religii*. RW. KUL, Lublin.
- Chomik P. (2000), (red.), *Kościół Prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej i krajach sąsiednich*, IS UwB, Białystok.
- Ciupak E. (1965), *Kult religijny i jego społeczne podłoże. Studia nad katolicyzmem polskim*, PWN, Warszawa.
- Ciupak E. (1982), *Religia i religijność*, Iskry, Warszawa.

- Ciupak E. (1984), *Religijność młodego Polaka*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Ciupak E. (1999), *Religia w cywilizacji końca XX wieku*, [w:] L. Adamczuk i in. (red.), *Kościół, socjologia, statystyka. Księga jubileuszowa poświęcona Witoldowi Zdanowiczowi SAC*, Warszawa.
- Ciupak E. (2003), *Religia w świetle teorii socjologicznej*, „Ateneum Kapłańskie”, nr 1.
- Clement O. (1998), *Prawda was wyzwoli. Rozmowy z Patriarchą ekumenicznym Bartłomiejem I*, Verbinum, Warszawa.
- Czeberkus L, Romanowicz W. (2012a), *Stosunek dzieci i młodzieży do lekcji religii*, Istocznik”, nr 4(24).
- Czeberkus L, Romanowicz W. (2012b), *Nauczanie religii prawosławnej w Diecezji Lubelsko-Chełmskiej*, Istocznik”, nr 5(25).
- Czykwin E. (2000), *Białoruska mniejszość narodowa jako grupa stygmatyzowana*, Trans Humana, Białystok.
- Davie G. (2010), *Socjologia religii*, Nomos, Kraków.
- Derdej P. (2005), *Status prawny Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w III Rzeczypospolitej*, WKM, KTP UwB, Warszawa-Białystok.
- Dobbelaere K. (1998), *Socjologiczna analiza definicji religii*, [w:] W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Nomos, Kraków.
- Dobbelaere K. (2008), *Sekularyzacja: trzy poziomy analizy*, Nomos, Kraków.
- Durkheim E. (1983), *Elementarne formy życia religijnego*, [w:] F. Adamski (red.), *Socjologia religii. Wybór tekstów*, WAM, Kraków.
- Durkheim E. (1990), *Elementarne formy życia religijnego*, PWN, Warszawa.
- Durkheim E. (1999), *O podziale pracy społecznej*, Warszawa.
- Dvornik F. (1985), *Bizancjum a prymat Rzymu*, Warszawa
- Dyczewski L. (1993), *System wartości w świadomości młodzieży*, „Ethos” nr 23.
- Dyczewski L. (2007), *Małżeństwo i rodzina w nowoczesnym społeczeństwie*, KUL, Lublin.
- Erikson E. H. (2000), *Dzieciństwo i społeczeństwo*, Rebis, Poznań.
- Evdokimov P. (1986), *Prawosławie*, PAX, Warszawa.
- Favazzy A. (2006), *Religia i psychologia*, Świat Książki, Warszawa.
- Felmy K.Ch. (2005), *Współczesna teologia prawosławna*, PDB-G, Białystok.
- Firlit E. (1998), *Parafia rzymskokatolicka w Polsce w okresie transformacji systemowej. Studium socjologiczne*, Elipsa, Warszawa.
- Firlit E. (2001), *Poczucie i przejawy więzi parafialnej w latach dziewięćdziesiątych*, [w:] *Religijność Polaków 1991-1998*, W. Zdaniewicz (red.), PAX, Warszawa.

- Firlit E. (2009), (red.), *Instytucje religijne w krajach Unii Europejskiej*, SGH, Warszawa.
- Folaron S. (1995), (red.), *Ekumenizm wartością humanistyczną i religijną*, Częstochowa.
- Frankl V.E. (1978), *Nieświadominy Bóg*, Warszawa.
- Geertz C. (1992), *Religijność jako system kulturowy*, [w:] E. Mokrzycki (red.), *Racjonalność i styl myślenia*, PWN Warszawa.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. PWN, Warszawa 2001.
- Głaz S. (2009), *Niektóre czynniki warunkujące przeżycia religijne młodzieży studiującej*, WAM, Kraków.
- Golka M. (2010), *Imiona wielokulturowości*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa.
- Gomółka A. (2009), *Tradycja, dziedzictwo, dorobek – renesans terminologiczny*, [w:] J. Adamowski, J. Styk (red.), *Tradycja: wartości i przemiany*, UMCS, Lublin.
- Goss K. (2005), *Trzeba głosić prawdę* – [www/czasopis](http://www.czasopis) (2005-01).
- Gościk M., Romanowicz W. (2010), *Aktywność społeczno-religijna młodzieży prawosławnej na Lubelszczyźnie*, Białskie Centrum Kultury Prawosławnej, Biała Podlaska.
- Górny B. (1939), *Monografia powiatu bialskiego*, Biała Podlaska.
- Grotowska S. (1999), *Religijność subiektywna. Studium socjologiczne na podstawie wywiadów narracyjnych*, Nomos, Kraków.
- Grygiel P. (2007), *Znaczenie przypisywane religii w życiu codziennym a postawy wobec integracji Polski ze strukturami Unii Europejskiej*, [w:] M. Libiszowski-Żółtkowska (red.), *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, Nomos, Kraków.
- Grułkowski B., Głaz S. (2006), (red.), *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, WAM, Kraków.
- Hałas E. (1992), *Konwersja. Perspektywa socjologiczna*, KUL Lublin.
- Häring B., Salvoldi V. (2000), *Tolerancja*, Verbinum, Warszawa.
- Hervieu-Léger D. (1999), *Religia jako pamięć*, Nomos, Kraków.
- Houtart Fr. (1962), *Społeczne i religijne oblicze wielkich miast Europy Zachodniej* [w:] Fr. Houtart (oprac.), *Socjologia religii*, Tom 6, Znak, Kraków.
- Hryniewicz W. (1982), *Ku wzajemnemu uznaniu*, „Znak”, nr. 337.
- Hryniewicz W. (1995), *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej*, Opole.
- Hryniewicz W. (2002), *Jeszcze o nowych doświadczeniach ekumenii*, „Biuletyn Ekumeniczny”, nr. 3-4.
- Huntington S. P. (2008), *Zderzenie cywilizacji*, WWL Muza SA, Warszawa.

- Iannaccone L. (1996)., *Rational Chioce: Framework for the Scientific Study of Religion*, [w:] L. Young (red.), *Rational Chioce Theory and Religion: Summary and Assessment*, London 1996 za G. Davie, *Socjologia religii*, Nomos, Kraków.
- Jarmoch E. (2001), *Doświadczenie religijne*, [w:] W. Zdaniewicz (red.), *Religijność Polaków 1991-1998*, PAX, Warszawa.
- Jarmoch E. (2001), *Globalne postawy Polaków wobec religii*, [w:] W. Zdaniewicz (red.), *Religijność Polaków 1991-1998*, PAX, Warszawa.
- Jasińska-Kania A., *Przekształcenia moralne w Polsce i w Europie* [w:] M. Marody (red.), *Wymiary życia społecznego*, Scholar, Warszawa.
- Jasińska-Kania A. (red.), (2012) *Przemiany postaw Polaków w jednoczącej się Europie*, Scholar Warszawa.
- Jung C. (1989), *Rebis czyli kamień filozofów*, Warszawa.
- Jusiak R. (2009), *Kościół katolicki wobec wybranych kwestii społecznych i religijnych*, KUL, Lublin.
- Karski K. (1986), *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*, Novum, Warszawa.
- Karski K. (2001), *Protestanci i Ekumenizm*, ChAT, Warszawa.
- Karski K. (2002), *Kościół a jedność Europy*, „*Studia i Dokumenty Ekumeniczne*”, nr. 3.
- Karski K. (2007), *Od Edynburga do Porto Alegre*, ChAT, Warszawa.
- Kehrer G. (1997), *Wprowadzenie do socjologii religii*, Nomos, Kraków.
- Kiciński K. (2001), *Młodzież wobec problemów polskiej demokracji*, Warszawa.
- Kiciński K. (2002), *Orientacje moralne społeczeństwa polskiego* [w:] J. Mariański (red.), *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, WAM, Kraków.
- Kijas Z. J. (2004), *Odpowiedzi na 101 pytań o ekumenizm*, WAM, Kraków.
- Klinger J. (1983), *O istocie prawosławia*, PAX, Warszawa.
- Kłoczowski J. (1986), *Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce*, Znak, Kraków.
- Kłoczowski J. (1990), *Chrześcijaństwo i historia*, Kraków.
- Kochanowicz J. (2007), *Trendy cywilizacyjne*, [w:] M. Marody (red.), *Wymiary życia społecznego*, Scholar, Warszawa.
- Kołakowski L. (2009), *Świadomość religijna i więź kościelna*, PWN, Warszawa.
- Komunikat z badań CBOS nr. 225, Warszawa 2009
- Koseła K. (2003), *Polak i katolik. Splątana tożsamość*, IFiS PAN Warszawa.
- Knoblauch H. (1996), „*Niewidzialna religia*” T. Luckmanna, *czyli o przemianie religii w religijność* [w:] Luckman T. *Niewidzialna religia*, Nomos, Kraków.

- Krasnodębski Z. (2006), *Max Weber i jego analiza religii światowych*, [w:] M. Weber, *Socjologia religii*, Nomos, Kraków.
- Królikowska A. (2008), *Pojęcia religijne młodzieży. Badania empiryczne denotacyjnego i konotacyjnego rozumienia pojęć*, WAM, Kraków.
- Kuczkowski S. (1993), *Psychologia religii*, Wyd. WF TJ Kraków.
- Kubiak H. (1972), *Religijność a środowisko społeczne*, PAN, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk.
- Kumor B. (2003), *Historia Kościoła*, T. VII, KUL, Lublin.
- Kusio U. (2009), *Wartości rodzime w procesie globalizacji*, [w:] J. Styk (red.), *Tradycja: wartości i przemiany*, UMCS, Lublin.
- Libiszowska-Żółtkowska M. (1991), *Postawy inteligencji wobec religii, Studium socjologiczne*, PWN, Warszawa.
- Libiszowska-Żółtkowska M. (2001), *Kościół i związki wyznaniowe w Polsce*, Verbinum, Warszawa.
- Libiszowska-Żółtkowska M. (2001), *Nowe ruchy religijne w zwierciadle socjologii*, UMCS, Lublin.
- Libiszowska-Żółtkowska M. (2004a), *Definicje socjologiczne religii* [w:] M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, (red.), *Leksykon socjologii religii*, Verbinum, Warszawa.
- Libiszowska-Żółtkowska M. (2004b), *Durkheim Dawid Emile*, [w:] M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, (red.), *Leksykon socjologii religii*, Verbinum, Warszawa.
- Libiszowski-Żółtkowska M. (red.), (2007), *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, Nomos, Kraków.
- Libiszowska-Żółtkowska M. (red.), (2009), *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim*, Warszawa.
- Luckmann T. (1996), *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, Nomos, Kraków.
- Meslin M. (1983), *Instytucje kościelne i klerykalizacja w Kościele starożytnym* (w. II-V), [w:] F. Adamski (red.), *Socjologia religii*, WAM, Kraków.
- Maciuszko J. T. (1992), *Wprowadzenie do nauk o religii*, ChAT, Warszawa.
- McGuire M. B. (2012), *Religia w kontekście społecznym*, Nomos, Kraków.
- Majka J. (1971), *Socjologia parafii*, KUL, Lublin.
- Malinowski B. (1990), *Mit, magia, religia*, PWN, Warszawa.
- Marczewski M. (oprac.) (2013), *Podstawowe pojęcia socjologii religii w eksplikacji ks. Janusza Mariańskiego*, Polihymnia, Lublin.
- Mariański J. (1991), *Religijność w procesie przemian*, Warszawa.
- Mariański J. (2001), *Kryzys moralny czy transformacja wartości. Studium socjologiczne*, TN KUL, Lublin.
- Mariański J. (2004d), *Moralność a religia*, [w:] M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, (red.), *Leksykon socjologii religii*, Verbinum, Warszawa.

- Mariański J. (2004a), *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej*, Nomos, Kraków.
- Mariański J. (2004b), *Sekularyzacja*, [w:] M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, (red.), *Leksykon socjologii religii*, Verbinum, Warszawa.
- Mariański J. (2004c), *Luckman Thomas*, [w:] M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, (red.), *Leksykon socjologii religii*, Verbinum, Warszawa.
- Mariański J. (2005), *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne. Studium socjologiczno-pastoralne*, Gaudium, Lublin.
- Mariański J. (2006), *Socjologia moralności*, KUL, Lublin.
- Mariański J. (2008a), *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*, KUL, Lublin.
- Mariański J. (2008b), *Moralność jako fakt społeczny* [w:] Baniak J. (red.) *Socjologia religii* t.6.
- Mariański J. (2008c), *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim*, [w:] I. Borowik i in. (red.), *Oblicza religii i religijności*, Nomos, Kraków.
- Mariański J. (2010), *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Mariański J. (2011a), *Katolicyzm polski – ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, WAM, Kraków.
- Mariański J. (2011b), *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994-2009. Studium socjologiczne*, KUL, Lublin.
- Mariański J. (2012), *Małżeństwo i rodzina w świadomości młodzieży maturalnej – stabilność i zmiana*, Adam Marszałek, Toruń.
- Mariański J. (2014), *Wiara i wierzenia Polaków w niestabilnej nowoczesności*, KUL, Lublin.
- Mariański J., Smyczek L. (2008), (red.), *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, WAM, PTS, Kraków.
- Meyendorff J. (2007), *Teologia bizantyjska*. Wyd. UJ, Kraków.
- Mielicka H. (2000), *Socjologia wychowania*, Wyd. Stachurski, Kielce.
- Mielicka-Pawłowska H. (2012), *Duchowość zrytualizowana* [w:] E. Stachowska (red.) *Kościół i wspólnoty chrześcijańskie w przestrzeni społecznej w Polsce i na świecie. Dziedzictwo tradycji a współczesne wyzwania*, PTR, Warszawa.
- Mironowicz A. (1991), *Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVI i XVII w.*, Wyd. Filii UW w Białymstoku, Białystok.
- Mironowicz A. (2006), *Kościół Prawosławny w Polsce*, UwB, Białystok.
- Naumow A. (1996), *Wiara i historia*, IFS UJ, Kraków.
- Nawojczyk M. (2002), *Przewodnik po statystyce dla socjologów*, Kraków.
- Nikitorowicz J. (1995), *Pogranicze, Tożsamość, Edukacja międzykulturowa*, Trans Humana, Białystok.

- Nowak M. (1994), *O nową wizję parafii*, Warszawa.
- Nowicka E. (red.), (1991), *Religia a obcość*, Nomos, Kraków.
- Nowosielski J. (1991), *Inność prawosławia*, Anafora, Warszawa.
- Norris P, Inglehart R. (2006), *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, Nomos, Kraków
- Olechnicki K., Załęcki P. (1999), *Słownik socjologiczny*, Graffiti BC, Toruń.
- Ossowska M. (2005), *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*. PWN, Warszawa.
- Papierzyńska-Turek M. (1989), *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918-1939*, PWN, Warszawa.
- Paprocki H. (red.) (2001), *Katechizm Kościoła Prawosławnego*, opracowany przez zespół wiernych prawosławnych, Znak, Kraków.
- Pawełczyńska A. (2004), *Głowy hydry. O przewrotności współczesnego zła*, Test, Warszawa.
- Pawluczuk W. (1990), *Wiara a życie codzienne*, Miniatura, Kraków.
- Pawluczuk W. (1994), *Potoczność i transcendencja*, Nomos, Kraków.
- Pawluczuk W. (1999), *Prawosławie jako typ kultury*, Bractwo Prawosławne w Białymstoku, Białystok.
- Pawluczuk W. (2004), *Duchowny* [w:] M Libiszowska – Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*, Verbinum, Warszawa.
- Pawluczuk W. (2008), *Wprowadzenie do teorii cywilizacji*, WSE w Białymstoku, Białystok.
- Pawłowicz J.J. (2011), *Implikacje moralne teologii wspólnoty małżeństwo-rodzinnej w nauczaniu Cerkwi prawosławnej i Kościoła rzymskokatolickiego*, Studium porównawcze, WSD Redemptorystów, Tuchów.
- Pelica G. J. (2007), *Kościół prawosławny w województwie lubelskim (1918-1939)*, Fundacja Dialog Narodów, Lubin.
- Pharo P. (2008), *Moralność a socjologia*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Piaget J. (1981), *Równoważenie struktur poznawczych: Centralny problem rozwoju*. PWN, Warszawa.
- Piowowski W. (1977), *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym*, Więź, Warszawa.
- Piowowski W. (1997), *Postawy wobec wiary*, [w:] W. Zdaniewicz, T. Zembrzusiński (red.), *Kto wygrał? Kto przegrał? Postawy społeczno-religijne diecezjan włocławskich 97*, Warszawa.
- Piowowski W. (1997), *Socjologia religii w Polsce – problemy legitymizacji dyscypliny*, „Przegląd Religioznawczy”, nr 1.
- Piowowski W. (red.), (1998), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Nomos, Kraków.
- Piowowski W. (1996), *Socjologia religii*, RW KUL, Lublin.

- Piwowarski W., Zdaniewicz W. (1986), *Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały*, Pallottinum, Poznań- Warszawa.
- Potocki A. (2003), *Parafia wychowująca*, [w:] *Socjologia religii*, J. Baniak (red.), tom 1, UAM, Poznań.
- Przybył E. (2006), *Prawosławie*, Znak, Kraków.
- Radziukiewicz A. (2008), *Na wschód od zachodu*, Orthdruk, Białystok.
- Robertson R. (1983), *Podstawowe problemy definicyjne*, [w:] F. Adamski (red.), *Socjologia religii*. Wybór tekstów, WAM, Kraków
- Robertson R. (1998), *Główne zagadnienia analizy religii*, [w:] W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Nomos, Kraków.
- Romanowicz W. (2005), *Młodzież Podlasia wobec wybranych problemów społeczno-religijnych*, Wyd. autor, Kodeń.
- Romanowicz W. (2008), *Społeczny wymiar ruchu ekumenicznego*, Wyd. PWSZ, Biała Podlaska.
- Romanowicz W. (2012), *Religijność wyznawców prawosławia w Polsce. Raport z badań socjologicznych*, JPII PSW, Biała Podlaska.
- Romanowicz W. (2013), *Świadomość religijna i moralna młodzieży prawosławnej*, JPII PSW, Biała Podlaska.
- Ryczan K. (2003), *Religijność Polaków w opinii duszpasterza*, „Ateneum Kapłańskie” 141, nr. 2-3.
- Sadowski A. (1991a), *Narody wielkie i małe. Białorusini w Polsce*, IR UJ, Kraków.
- Sadowski A. (1991b), *Społeczne problemy wschodniego pogranicza*, DW filii UW w Białymstoku, Białystok.
- Sadowski A. (1999), *Świadomość religijna wyznawców Kościoła prawosławnego na białostocczyźnie*, „ΕΛΠΙΣ”, nr 1.
- Sadowski A. (2001), *Społeczne problemy miejscowości północno-wschodniej Polski*, UwB, Białystok.
- Skorowski H. (1990), *Antropologiczno-etyczne aspekty regionalizmu*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa.
- Skorowski H. (1996), *Dziedzictwo kulturowe w regionie* [w:] A. Kociszewski i inni (red.) *Szkoła a regionalizm*, Ciechanów.
- Sroczyńska M. (2008), *O sekularyzacji i sakralizacji w społeczeństwie polskim (Refleksja nad kondycją katolicyzmu)* [w:] Borowik I. i inni (red.), *Oblicza religii i religijności*, Nomos, Kraków.
- Stachowska E. (2004), *Ekonomia a religia* [w:] M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*, Verbinum, Warszawa.
- Stachowski Z. (2004), *Polskie Towarzystwo Religioznawcze* [w:] M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*, Verbinum, Warszawa.

- Stark R., Glock Ch. (1998), *Wymiary zaangażowania religijnego*, [w:] W. Piwowarski (wybór), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Nomos, Kraków.
- Styk J. (2009), *Tradycja w społecznym przekazie kultury*, [w:] Adamowski J., Styk J. (red.), *Tradycja: wartości i przemiany*, UMCS, Lublin.
- Szacki J. (1971), *Tradycja. Przegląd problematyki*, PWN, Warszawa.
- Szacki J. (2003), *Historia myśli socjologicznej*. Wydanie nowe, PWN, Warszawa.
- Szawiel T. (2005), *Społeczne postawy konserwatyzmu w Polsce*, „Fakt”, nr.6.
- Szpociński A. (2008), *Nowe formy tradycji*, [w:] S. Krzemień-Ojak (red.), *Przyszłość tradycji*, Białystok.
- Sztompka P. (2005a), *Socjologia zmian społecznych*, Znak, Kraków.
- Sztompka P. (2005b), *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Znak, Kraków.
- Świda-Ziemba H. (2000), *Młodzież końca tysiąclecia. Obraz świata i bycia w świecie*, Instytut Stosowanych Nauk Społecznych UW, Warszawa.
- Świda-Ziemba H. (2008), *Paradoksy postaw etycznych młodzieży licealnej i studentów* [w:] Mariański J., Smyczek L. (red.), *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, WAM, PTS, Kraków.
- Świątkiewicz W. (2003), *Parafia i polityka*, [w:] *Socjologia religii*, J. Baniak (red.), Tom 1, UAM, Poznań.
- Świątkiewicz W. (2004), *Parafia*, [w:] Libiszowska – Żółtkowska M., Mariański J. (red.), *Leksykon socjologii religii*, Verbinum, Warszawa.
- Świątkiewicz W. (2004), *Praktyki religijne*, [w:] M. Libiszowska – Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*, Verbinum, Warszawa.
- Tofiluk J. (1988), *Wyznanie prawosławne* [w:] *Porównanie wyznań*. Praca zbiorowa, Warszawa.
- Tokarski J. (2012), www.psychologia.net.pl/artukul.php - 27.07.2012
- Turner J. H. (1998), *Socjologia. Koncepcje i ich zastosowanie*, Zysk i S-ka, Poznań.
- Umiński J. (1953), *Obrządek słowiański w Polsce IX-XI wieku i zagadnienie drugiej metropolii polskiej w czasach Bolesława Chrobrego*, „Roczniki Humanistyczne KUL”, nr.4.
- Urban K. (1994), *Mniejszości religijne w Polsce 1945–1991*, Nomos, Kraków.
- Urban K. (1992), *Kościół prawosławny w Polsce 1945–1970*, AE w Krakowie, Kraków.
- Wach J. (1961), *Socjologia religii*, PWN, Warszawa.
- Walesa Cz. (2005), *Rozwój religijny człowieka*, RW KUL, Lublin.
- Ware K. (2002), *Kościół prawosławny*, BMP, Białystok.

- Wargacki S. (2011), *Współczesny człowiek i sacrum*, „Misje Dzisiaj”.
- Wawro W. (2008), *Kierunki wartościowania młodzieży licealnej*, [w:] W. Wawro (red.), *Młodzież a kultura życia*, KUL, Lublin.
- Wnuk-Lipiński E. (2004), *Świat międzyepoki*, Znak, Kraków.
- Weber M. (1984), *Szkice z socjologii religii*, Książka i wiedza, Warszawa.
- Weber M. (2005), *Pojęcie działania społecznego* [w:] P. Sztompka, P. Kucia (red.), *Socjologia. Lektury*, Znak, Kraków.
- Weber M. (2006), *Socjologia religii. Dzieła zebrane. Etyka gospodarcza religii światowych*. Nomos, Kraków.
- Wielka Encyklopedia Powszechna* (1967), T. 10, PWN, Warszawa.
- Wilson B.R. (1998), *Religia w zsekularyzowanym społeczeństwie* [w:] W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Nomos, Kraków.
- Wójtowicz A. (2002), *Badania jakościowe i ich związek z badaniami ilościowymi. Projekt morfologii religijności*. [w:] J. Mariański i S. Zaręba (red.), *Metodologiczne problemy badań nad religijnością*, Apostolicum, Ząbki.
- Wójtowicz A. (2005), (red.), *Kultury religijne. Perspektywy socjologiczne*, WSS-G w Tczynie, Warszawa-Tczyn.
- Wójtowicz A. (2004a), *Socjologia religii*[w:] *Leksykon socjologii religii*, Verbinum, Warszawa.
- Wójtowicz A. (2004b), *Współczesna socjologia religii*, WSS-G w Tczynie, Tczyn.
- Wulff D.M. (1999), *Psychologia religii klasyczna i współczesna*, WSiP SA, Warszawa.
- Wysocka E. (2000), *Religijność a tolerancja. Obszary zależności*, Nomos, Kraków.
- Wysoczański W., Pietrzak M. (1997), *Prawo Kościołów i Związków Wyznaniowych nierzymskokatolickich w Polsce*, Warszawa. www.pts.ogr.pl (cytowany 24.02.2015)
- Zaręba S. H. (2003a), *Dynamika świadomości religijno-moralnej młodzieży w warunkach przemian ustrojowych w Polsce (1988-1998)*, Warszawa.
- Zaręba S. H. (2003b), *Środowisko zamieszkania a orientacje religijne mieszkańców archidiecezji lubelskiej*, „Wiadomości Archidiecezji Lubelskiej” nr.3.
- Zaręba S. H. (2004a), *Instytut statystyki Kościoła Katolickiego*, [w:] M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*, Verbinum, Warszawa.
- Zaręba S. H. (2004b), *Postawy Polaków wobec zasad moralnych religii katolickiej* [w:] W. Zdaniewicz, Zaręba S.H. (red.), *Kościół katolicki na*

- początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*, Warszawa, Wyd. Księży Pallotynów.
- Zaręba S. H. (2008), *W kierunku jakiej religijności? Studia nad katolicyzmem polskiej młodzieży*, Zakład Wydawnictw Statystycznych, Warszawa.
- Zaręba, S. H. (2009), (red.), *Socjologia życia religijnego w Polsce*, Warszawa.
- Zarzecki M. (2009), *Klasyczne i nieklasyczne definicje religii i religijności*, [w:] S.H.Zaręba (red.), *Socjologia życia religijnego w Polsce*, Warszawa.
- Zdaniewicz W. (2001), (red.), *Religijność Polaków 1991-1998*, PAX, Warszawa.
- Zdybicka Z. J. (1988), *Religia i religioznawstwo*, RW KUL, Lublin.
- Zellma A. (2002), *Edukacja regionalna a kształtowanie tożsamości regionalnej współczesnej młodzieży*, „Kwartalnik Edukacyjny” nr 2
- Zielińska K. (2006), *Karol Marks, Emil Durkheim i Max Weber prekursorzy podejścia sekularyzacyjnego?* [w:] J. Baniak (red.) *Socjologia religii*, t. 4, UAM, Poznań.

Postawy religijne i moralne maturzystów- ankieta anonimowa

Bardzo proszę o wypełnienie poniższej ankiety zgodnie z Państwa przekonaniami. Wybrane odpowiedzi(jedna odpowiedź na każde pytanie) należy podkreślić, a w przypadku pytań otwartych należy osobiście ustosunkować się poprzez wyrażenie własnej opinii. Dane zawarte w ankiecie będą przeznaczone tylko do celów naukowych, a Państwa wypowiedziom zapewniam całkowitą anonimowość. Dziękuję za wzięcie udziału w badaniach i wypełnienie ankiety.

1. Czy jest Pan/i zadowolony/a z miejsca swojego zamieszkania?

1. Tak
2. Raczej tak
3. Raczej nie
4. Nie
5. Trudno powiedzieć

2. Czy według Pana/i świadomość regionalna w Polsce jest:

1. Bardzo ważna
2. Ważna
3. Ani ważna ani nie ważna
4. Mało ważna
5. W ogóle nie ważna

3. Czy uważa Pan/i, że mieszkając w regionie wielowyznaniowym można pełniej zrealizować swoje życiowe aspiracje?

1. Tak
2. Raczej tak
3. Raczej nie
4. Nie
5. Trudno powiedzieć

4. Na temat środowiska wielowyznaniowego funkcjonują różne opinie, proszę o ustosunkowanie się do następujących kwestii (wstaw X w odpowiedniej kratce)

Środowisko wielowyznaniowe..	tak	raczej tak	raczej nie	nie	trudno powie- dzieć
...uczy tolerancji wobec innych wyznań i religii					
...ubogaca kulturę i człowieka					

...motywuje człowieka do głębszej refleksji nad własną religijnością					
...daje możliwość wyboru wyznania					
...wzbudza niechęć do osób innego wyznania					
...wzmaga strach przed odmiennością					
.....konfliktuje mieszkańców					
...nie wpływa na zachowania i poglądy mieszkańców					

5. Skąd Pan/i czerpie wiedzę na temat swojego wyznania?

1. Od rodziców
2. Z samodzielnej lektury
3. Od duchownych
4. Ze środków masowego przekazu
5. Z lekcji religii
6. Odpowiem inaczej (jak?)

.....

6. Co według Pan/i najpełniej określa istotę Pana/i wyznania?

1. Bogactwo form religijnych
2. Przestrzeganie zasad Kościoła pierwotnego
3. Ciągłość i niezmiennność tradycji
4. Liczebność Kościoła
5. Organizacja Kościoła
6. Wpływ hierarchii na sprawy społeczno-polityczne
7. Odpowiem inaczej(jak?)

.....

7. Czy według Pana/i tradycja w życiu religijnym jest:

1. Bardzo ważna
2. Ważna
3. Ani ważna ani nie ważna
4. Mało ważna
5. W ogóle nie ważna

8. Które z określeń najbardziej charakteryzuje Pana/i Kościół?

1. Przestarzały
 2. Niedostosowany do realiów dnia dzisiejszego
 3. Odpowiedni do czasów chaosu i ciągłych zmian
 4. Kultywujący depozyt wiary Kościoła pierwotnego
 5. Taki sam jak inne Kościoły chrześcijańskie
 6. Odpowiem inaczej
-

9. Czy uczestniczysz w lekcjach religii?

1. Tak
2. Raczej tak
3. Raczej nie
4. Nie
5. Trudno powiedzieć

10. Gdzie chciałby Pan/i aby odbywały się lekcje religii:

1. W szkole
 2. W salach katechetycznych przy parafii
 3. Odpowiem inaczej(jak?)
-

11. Proszę ustosunkować się do oceny z religii (wstaw X w odpowiedniej kratce)

Czy ocena z religii powinna ...	tak	raczej tak	raczej nie	nie	trudno powie- dzieć
...znaleźć się na świadectwie szkolnym ?					
... być wliczana do średniej ocen ?					
Z lekcji religii nie powinno być ocen					

12. Czy czuje się Pan/i dumny z tego, że należy do Kościoła?

1. Tak
2. Raczej tak
3. Raczej nie
4. Nie
5. Trudno powiedzieć

13. Gdyby tak się stało, że Pan/i wstąpi w związek małżeński z osobą innego wyznania, czy wówczas będzie się Pan/i starał/a wychować dzieci w swoim Kościele ?

1. Tak
2. Raczej tak
3. Raczej nie
4. Nie
5. Trudno powiedzieć

14. Czy problematyka ekumenizmu (jako ruchu propagującego porozumienie i jedność między różnymi wyznaniem chrześcijańskimi jest dla Pana/i interesująca)?

1. Tak
2. Raczej tak
3. Raczej nie
4. Nie
5. Trudno powiedzieć

15. Jak często problematyka ekumenizmu była poruszana podczas (wstaw X w odpowiedniej kratce)

	Raz w tygodniu	Raz w miesiącu	Okazjonalnie np. raz do roku	Nigdy
Katechezy				
Homilii				
Rozmów z rodzicami				
Rozmów z księżmi				
Rozmów z kolegami				

16. Czy miał(a)by Pan/i coś przeciwko temu, aby osoba innego wyznania była Pana/i (wstaw X w odpowiedniej kratce)

	Tak	Raczej tak	Raczej nie	Nie	Trudno powiedzieć
Sąsiadem					
Przyjacielem					
Mężem/żoną					

17. Czy pana/i Kościół w pełni zaspokaja Pana/i potrzeby religijne?

1. Tak
2. Raczej tak
3. Raczej nie
4. Nie
5. Trudno powiedzieć

18. Kim Pan/i przede wszystkim jest?

1. Chrześcijaninem
2. Prawosławnym
3. Katolikiem
4. Protestantem
5. Człowiekiem
6. Członkiem narodu jakiego?
.....
7. Europejczykiem
8. Odpowiem inaczej
.....

19. Co w Pana/i życiu religijnym jest najważniejsze?

1. Przestrzeganie zasad doktrynalnych Kościoła
2. Osobista relacja z Bogiem
3. Regularne praktyki religijne
4. Przestrzeganie zasad moralnych
5. Wierność swojemu wyznaniu
6. Odpowiem inaczej
.....

20. W jaki sposób określiłby Pan/i swój stosunek do praktyk religijnych:

1. Praktykująca/y regularnie
2. Praktykująca/y nieregularnie
3. Praktykująca/y rzadko, jedynie w tradycyjne święta
4. Zachowuję jedynie praktyki zasadnicze ze względu na obyczaj i zewnętrzną presję
5. W ogóle nie praktykuję

21. Jeśli jest Pan/i osobą wierzącą, proszę określić, co stanowi główną podstawę Pana/i wiary. Wybierz najważniejszą.

1. Wewnętrzne przekonanie i własne przemyślenia
2. Wpływ Kościoła, księży i nauk kościelnych
3. Rodzinna tradycja i wychowanie religijne
4. Osobiste przeżycia i doświadczenie życiowe
5. Niemożność wyjaśnienia i pochodzenia świata i człowieka przez naukę

22. Jak ocenia Pan/i rozwój własnej religijności?

1. Tendencja wzrostowa
2. Stały poziom
3. Tendencja malejąca
4. Trudno powiedzieć

23. Czy Pan/i może określić, jaki wpływ ma wiara na Pana/i życie codzienne?

1. Czuję, że religia kieruje całym moim życiem.
2. Ma wpływ na wiele moich zachowań i decyzji życiowych.
3. Ma wpływ jedynie na niektóre moje zachowania.
4. W zasadzie życie religijne i życie codzienne regulowane są odmiennymi prawami.
5. Nie widzę, żeby wiara mogła w jakikolwiek sposób stanowić dla mnie pomoc.

24. Na temat wzajemnego stosunku między religią a moralnością można spotkać wiele różnych poglądów. Który z przytoczonych jest Pana (i) najbliższy?

1. Tylko religia może uzasadniać słuszne nakazy moralne.
2. Dla mnie religia uzasadnia moje reguły moralne, ale sądzę, że można je sobie uzasadnić i bez niej.
3. Nie czuję potrzeby uzasadnienia moralności przez religię, wystarczy mi własne sumienie.
4. Nie interesuję się tą sprawą.

25. Przedstawiam Panu/i dwa twierdzenia, które ludzie czasami wypowiadają na temat dobra i zła. Które jest bliższe Panu/i?

1. Istnieją całkowicie jasne kryteria określające, co jest dobre, a co złe. Mają one zastosowanie do każdego, niezależnie od okoliczności.
2. Nie ma jasnych i absolutnych kryteriów określających, co jest dobre, a co złe. Dobro i zło zależy w znacznej mierze od okoliczności.
3. Ani jedno ani drugie.
4. Nie wiem.
- 5.

26. Czy Pan/i usprawiedliwiłby/aby następujące zachowanie (wstaw X w odpowiedniej kratce)

Zachowanie	Tak usprawiedliwiłbym	Nie usprawiedliwiłbym	Zależy od okoliczności	Nie wiem
Alkoholizm				
Aborcja				
Rozwód				
Homoseksualizm				
Kara śmierci				
Zabójstwo				
Posiadanie nieślubnych dzieci				
Życie wspólne bez ślubu kościelnego				
Zdrada małżeńska				
Stosowanie środków antykoncepcyjnych				
Seks przedmałżeński				
Prowadzenie samochodu po pijanemu				
Palenie w miejscach publicznych i ich zaśmiecanie				
Przyjmowanie łapówek podczas pełnienia obowiązków służbowych				
Unikanie płacenia podatków				

27. Proszę powiedzieć, w jakim stopniu uważasz następujące sprawy za ważne w Twoim życiu. (wstaw X w odpowiedniej kratce)

Lp.	Kategorie	Bardzo ważne	Raczej ważne	Niezbyt ważne	W ogóle nieważne	Trudno powiedzieć
1	Praca					
2	Rodzina					
3	Przyjaciele i znajomi					
4	Czas wolny					
5	Polityka					
6	Religia					
7	Zdrowie					
8	Moralność					
9	Dobra materialne					
10	Tolerancja					
11	Ekumenizm					
12	Czystość seksualna przed ślubem					
13	Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego					

28. Proszę ustosunkować się do następujących twierdzeń. (wstaw X w odpowiedniej kratce)

Twierdzenie	Zdecydowanie zgadzam się	Zgadzam się	Ani się zgadzam ani się nie zgadzam	Nie zgadzam się	Zdecydowanie nie zgadzam się	Trudno powiedzieć
O tym czym jest dobro i zło, powinny decydować prawa Boże						
O tym, czym jest dobro i zło, powinno decydować społeczeństwo						
To, czym jest dobro i zło, powinno być wewnętrzną sprawą każdego człowieka						

29. Który z podanych modeli małżeństwa Panu/i najbardziej odpowiada?

1. Romantyczny (oparty na miłości i przyjaźni)
2. Partnerski (oparty na przyjaźni i równości)
3. Tradycyjny (oparty na religii i dominacji mężczyzny)
- 4.

30. Jak określiłby Pan/i stosunek do religii swoich rodziców?

Czy Pana/i ojciec(opiekun)
jest(był)?

Czy Pana/i matka(opiekunka)
jest(była)?

1. Głęboko wierzący
2. Wierzący
3. Niezdecydowany
4. Obojętny
5. Niewierzący

1. Głęboko wierzący
2. Wierzący
3. Niezdecydowany
4. Obojętny
5. Niewierzący

31. Czy czuje się Pan/i członkiem lokalnej parafii?

1. Tak
2. Raczej tak
3. Raczej nie
4. Nie
5. Trudno powiedzieć

32. Czy praktykuje Pan/i w lokalnej parafii?

1. Tak
2. Raczej tak
3. Raczej nie
4. Nie
5. Trudno powiedzieć

33. Czy Pan/i społecznie pracuje na rzecz parafii i parafian?

1. Bardzo często
2. Często
3. Czasami
4. Rzadko
5. Nigdy

34. Czy ktoś taki jak Pan/i ma wpływ na sprawy w swojej parafii?

1. Tak
2. Raczej tak
3. Raczej nie
4. Nie
5. Trudno powiedzieć

35. Czy kiedykolwiek uczestniczył Pan/i w przedsięwzięciach organizowanych przez parafię? (wstaw X w odpowiedniej kratce)

Lp	Wyszczególnienie	Tak	Nie	Trudno powiedzieć
1	Pielgrzymkach			
2	Pomocy dla najuboższych			
3	Redagowaniu gazetki parafialnej, strony internetowej			
4	Wyjazdach wakacyjnych			
5	Imprezach kulturalnych, koncertach, wystawach			
6	Imprezach sportowo-turystycznych			
7	Chórze			
8	Działalności Bractwa			
9	Innych przedsięwzięciach			

36. Oceń autorytet księży z Kościoła do którego Pana/i należy?

1. Bardzo duży
2. Duży
3. Przeciętny
4. Bardzo mały
5. Mały
6. Żaden
7. Nie wiem

37. Wskaż najczęstsze wady księży

- a)
- b)
- c)

38. Wskaż najważniejsze zalety księży

- a)
- b)
- c)

39. Czy i jak często odmawiasz wskazane poniżej modlitwy: (wstaw X w odpowiedniej kratce)

Lp	Wyszczególnienie	Kilka razy dziennie	Raz dziennie	Raz w tygodniu	Raz w miesiącu	Nigdy
1	Ojcze nasz.....					
2	Wierzę w Boga...					
3	Modłę się własnymi słowami					

40. Określ poziom zaufania do swojego Kościoła

1. Całkowite zaufanie
2. Duże zaufanie
3. Umiarkowane zaufanie
4. Bardzo małe zaufanie
5. W ogóle nie ma zaufania
6. Trudno powiedzieć

41. Wymień nazwy osób Trójcy Świętej

.....

42. Spośród wymienionych liczb: 5, 7, 9, 12, 4, wskaż właściwą liczbę sakramentów świętych

.....

43. Spośród wymienionych liczb: 5, 7, 9, 12, 4, wskaż właściwą liczbę Ewangelistów, a następnie wymień ich imiona

.....

44. Czy wierzysz w następujące prawdy religijne: (wstaw X w odpowiedniej kratce)

Lp	Wyszczególnienie	Tak	Raczej tak	Ani tak, ani nie	Raczej nie	Nie	Trudno powiedzieć
1.	Zmartwychwstanie ludzi na Sądzie Ostatecznym						
2	Niebo						
3	Piekło						
4	Grzech pierworodny						
5	Ponowne przyjście Chrystusa						
6	Diabła						
9	W Boga istniejącego w Trójcy						
10	W Bóstwo i człowieczeństwo Jezusa Chrystusa						

45. Gdyby Pan/i miał/a określić swój stosunek do wiary, które z poniższych twierdzeń najbardziej odpowiadałoby prawdzie:

1. Głęboko wierząca/y
2. Wierząca/y
3. Niezdecydowana/y, ale przywiązana/y do tradycji religijnej
4. Obojętna/y
5. Niewierząca/y

46. Płeć

1. Kobieta
2. Mężczyzna

47. Pana/i przynależność konfesyjna

1. Kościół rzymskokatolicki
2. Kościół prawosławny
3. Kościół ewangelicki
4. Kościół ewangeliczny
5. Nie należę do żadnego Kościoła
6. Odpowiem inaczej (jak?)

.....

48. Miejsce stałego zamieszkania

1. Miasto ponad 100 tys. mieszkańców
2. Miasto od 20 tys. do 100 tys. mieszkańców
3. Miasto do 20 tys. mieszkańców
4. Wieś

49. Jak oceniasz najogólniej sytuację materialną swojej rodziny?

1. Bardzo dobra
2. Dość dobra
3. Przeciętna
4. Raczej zła
5. Zdecydowanie zła

50. Proszę wyrazić swoją opinię o ankiecie i poruszonej w niej tematyce badań:

.....
.....
.....

