

ISSN 2084-3364



studia  
humanistyczne  
agh *Contributions to Humanities*



2021  
tom 20/3



WYDAWNICTWA AGH  
KRAKÓW 2021



## Współpracownicy „Studiów Humanistycznych”

**Łukasz Androsiuk** (Pomeranian University, Poland), **Hans-Joachim Backe** (IT University of Copenhagen, Denmark), **Tomasz Bielak** (University of Bielsko-Biala, Poland), **Peter Bobkowski** (The University of Kansas, USA), **Virgil Brower** (Charles University, Czechia), **Juraj Buzalka** (Comenius University, Slovakia), **Helgi Gunnlaugsson** (University of Iceland, Iceland), **Joanna Hańderek** (Jagiellonian University, Poland), **Małgorzata Lisowska-Magdziarz** (Jagiellonian University, Poland), **Marta Juza** (Pedagogical University of Krakow, Poland), **Ineta Kivle** (University of Latvia, Latvia), **Małgorzata Mołęda-Zdziech** (Warsaw School of Economics, Poland), **Jakub Niedbalski** (University of Lodz, Poland), **Luis Manuel Pacheco Muñoz** (Tecnológico de Monterrey, Mexico), **Richard Papp** (Eötvös Loránd University of Sciences, Hungary), **Andrei Patkul** (Saint Petersburg State University, Russia), **Malwina Popiołek** (Jagiellonian University, Poland), **Mariola Raclaw** (University of Warsaw, Poland), **Alberto Veira Ramos** (Universidad Carlos III de Madrid, Spain), **Filip Sosenko** (Heriot-Watt University in Edinburgh, UK), **Dubravko Sabolić** (University of Zagreb, Croatia), **Reinhold Sackmann** (Martin-Luther-University Halle-Wittenberg, Germany), **Unnur Dís Skaptadóttir** (University of Iceland, Iceland), **Guido Kramann** (Brandenburg University of Applied Sciences, Germany), **David L. Mosley** (Bellarmine University, USA)



studia  
humanistyczne  
agh

**2021**  
tom 20/3



contributions  
to humanities  
agh

Quarterly of AGH University of Science and Technology

Sociology of Religion  
in the Face  
of Socio-Cultural Changes



AGH UNIVERSITY OF SCIENCE AND TECHNOLOGY PRESS  
KRAKOW 2021

**2021**  
vol. 20/3



studia  
humanistyczne  
agh

Kwartalnik Akademii Górniczo-Hutniczej im. S. Staszica

Socjologia religii  
wobec przemian  
społeczno-kulturowych

Dyrektor Wydawnictw AGH/ Head of Publishing of AGH University of Science and Technology  
Press: *Jan Sas*

Komitet Redakcyjny/ Editorial Team:

*Grzegorz Ptaszek* (redaktor naczelny/ editor-in-chief): nauki o komunikacji społecznej i mediach/  
communication and media studies

*Damian Galuszka* (sekretarz/ managing editor): socjologia, nauki o komunikacji społecznej i mediach/  
sociology, communication and media studies

*Jowita Guja* (redaktorka tematyczna/ thematic editor): nauki o kulturze i religii/ culture studies,  
religious studies

*Dorota Żuchowska-Skiba* (redaktorka tematyczna/ thematic editor): socjologia, nauki o komunikacji  
społecznej i mediach/ sociology, communication and media studies

*Tomasz Maslyk* (redaktor statystyczny/ statistical editor)

Redakcja/ Editorial Advisory Board:

**Maarit Jaakkola** (University of Gothenburg, Sweden)

**Ryszard W. Kluszczyński** (University of Lodz, Poland)

**Paul Levinson** (Fordham University, United States)

**Marie-Laure Ryan** (United States)

**Siarhei Liubimau** (European Humanities University, Lithuania)

**Piotr Siuda** (Kazimierz Wielki University, Poland)

**Aleksandra Wagner** (Jagiellonian University, Poland)

Redaktor prowadzący/ Main editor: *Dorota Żuchowska-Skiba*

Redaktorzy gościnni/ Guest editors: *Stella Grotowska, Maria Sroczyńska*

Adres redakcji „Studiów Humanistycznych AGH”/ Adress of „Contributions to Humanities”

Akademia Górniczo-Hutnicza w Krakowie

Wydział Humanistyczny

ul. Gramatyka 8a

30-071 Kraków

[studiahumanistyczne@agh.edu.pl](mailto:studiahumanistyczne@agh.edu.pl)

<http://journals.agh.edu.pl/human/>

<https://doi.org/10.7494/human>

Korekta językowa/ Proofreading:

*Kamila Żimnicka* – język polski/ Polish

*Keith Horechka* – język angielski/ English

Projekt okładki i stron tytułowych/ Cover Design: *Agata Wajer-Gądecka*

Skład komputerowy/ DTP: *MarDruk Marcin Herzog*, e-mail: [biuro@mardruk.pl](mailto:biuro@mardruk.pl)

© Wydawnictwa AGH, Kraków 2021, Creative Commons CC-BY 4.0 License

ISSN 2084-3364

e-ISSN 2300-7109

Wersja pierwotna czasopisma/ Primary version of the journal: papierowa/ paper

Nakład/ Number of copies: 60

Wydanie zostało dofinansowane przez Akademię Górniczo-Hutniczą im. Stanisława Staszica w Krakowie (dotacja  
podmiotowa na utrzymanie potencjału badawczego nr 11.11.430.158)

---

Redakcja Wydawnictw AGH

al. A. Mickiewicza 30, 30-059 Kraków

tel. 12 617 32 28, 12 636 40 38

e-mail: [redakcja@wydawnictwoagh.pl](mailto:redakcja@wydawnictwoagh.pl)

[www.wydawnictwa.agh.edu.pl](http://www.wydawnictwa.agh.edu.pl)

---

---

# Spis treści

## Stella Grotowska, Maria Sroczyńska

WPROWADZENIE: SOCJOLOGIA RELIGII WOBEC „FASCYNACJI” I „ODCZAROWANIA” .....	7
<i>INTRODUCTION: SOCIOLOGY OF RELIGION IN THE FACE OF „FASCINATION” AND „DISENCHANTMENT”</i>	

## Łukasz Kutyló

KRYZYS INSTYTUCJI RELIGIJNYCH I JEGO WPŁYW NA RELIGIJNOŚĆ. PRZYPADEK POLSKI .....	13
<i>THE CRISIS OF RELIGIOUS INSTITUTIONS AND ITS IMPACT ON RELIGIOSITY. THE CASE OF POLAND</i>	

## Wojciech Klimski

PRZYSZŁOŚĆ LEKCJI RELIGII W TRZYDZIESTĄ ROCZNICĘ POWROTU DO SZKOŁY. KONTEKSTY SOCJOLOGICZNE .....	33
<i>THE FUTURE OF RELIGION LESSONS ON THE 30<sup>TH</sup> ANNIVERSARY OF THE RETURN TO SCHOOL. SOCIOLOGICAL CONTEXTS</i>	

## Radosław Sierocki

OBLICZA RELIGII, RELIGIJNOŚCI I DUCHOWOŚCI W ŚWIELE WYNIKÓW BADAŃ W RAPORTACH TRENDOWYCH .....	51
<i>THE FACES OF RELIGION, RELIGIOSITY, AND SPIRITUALITY IN THE LIGHT OF THE RESULTS OF THE TREND REPORTS RESEARCH</i>	

## Kinga Lendzion

POSTAWY ŚWIECKICH WOBEC DZIAŁALNOŚCI MISYJNEJ KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO (KONTEKSTY TEORETYCZNE I EMPIRYCZNE) .....	69
<i>ATTITUDES OF THE LAITY TOWARDS THE MISSIONARY ACTIVITY OF THE CATHOLIC CHURCH (THEORETICAL AND EMPIRICAL CONTEXTS)</i>	

**Aksana Shyrko**

SOCJOLOGIA EGZYSTENCJALNA JAKO NOWA PERSPEKTYWA BADAWCZA  
W REFLEKSJI NAD RELIGIJNOŚCIĄ PRAWOSŁAWNEJ MŁODZIEŻY  
AKADEMICKIEJ NA BIAŁORUSI ..... 91

*EXISTENTIAL SOCIOLOGY  
AS A NEW RESEARCH PERSPECTIVE IN THE REFLECTION  
ON RELIGIOSITY OF THE ORTHODOX ACADEMIC YOUTH IN BELARUS*

**Notes for Contributors.** ..... 113

**Informacje dla autorów.** ..... 114



## Stella Grotowska\*

ORCID: 0000-0002-9825-9285

AGH Akademia Górniczo-Hutnicza w Krakowie

## Maria Sroczyńska\*\*

ORCID: 0000-0003-2993-8820

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

### WPROWADZENIE:

### SOCJOLOGIA RELIGII

### WOBEC „FASCYNACJI” I „ODCZAROWANIA”

Oddajemy w ręce czytelnika kolejny tom „Studiów Humanistycznych”, tym razem poświęcony socjologicznym badaniom nad zjawiskami religijnymi. W tytule wprowadzenia odwołujemy się do terminu Maxa Webera „odczarowanie świata”, oznaczającego pozbawienie go pierwiastków nadnaturalnych we wszystkich sferach i aspektach, od gospodarki, poprzez politykę, do sztuki. Obecnie mamy do czynienia z rodzajem powtórnego oczarowania, jest ono jednak inne niż przed dwustu laty, dlatego potrzeba nowego terminu, stąd „fascynacja”. We współczesnym oczarowaniu nie ma konieczności odwołania do religii instytucjonalnej czy chrześcijańskiego Boga, bardziej do emocji i immanencji, subiektywności i intymności. W świecie zachodnim funkcjonujemy między biegunami odczarowania/ uwolnienia/ racjonalności ekonomicznej a poszukiwaniem przeżycia, doświadczenia, emocji, nadzwyczajności, sakralności (niecodzienności). Źródłem oczarowania/ fascynacji może być wszystko i tego typu doznanie/ przeżycie poszukiwane jest w różnorodnych miejscach, aktywnościach, stanach, a nawet formach instytucjonalnych.

Socjologia religii jest jedną z subdyscyplin socjologicznych mocno osadzonych w kanonie myśli socjologicznej, w którego skład wchodzi autorzy znani wszystkim adeptom socjologii – Emil Durkheim, Max Weber, Georg Simmel, Bronisław Malinowski, Marcel Mauss, Karol

---

\* Stella Grotowska, AGH Akademia Górniczo-Hutnicza w Krakowie, Wydział Humanistyczny, ul. Gramatyka 8A, 30-071 Kraków; e-mail: stella.grotowska@gmail.com (autorka do korespondencji)

\*\* Maria Sroczyńska, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Instytut Nauk Socjologicznych, ul. Wóycickiego 1/3, bud. 23, 01-938 Warszawa; e-mail: mariasroczyńska@wp.pl

Marks, Talcott Parsons, Pitirim Sorokin. Bez wątplenia w XX wieku problematyka religii znajdowała się w obszarze zainteresowań czołowych przedstawicieli nauk społecznych, takich jak Peter Berger i Thomas Luckmann, Pierre Bourdieu, Mary Douglas, Bryan S. Turner, Niklas Luhmann, Anthony Giddens, Robert Wuthnow, Robert Putnam, Roland Robertson, Samuel Huntington i wielu innych. Jednak socjologia religii nie tylko korzysta z dorobku socjologii ogólnej i nauk pokrewnych, ale przedstawiciele tej subdyscypliny wypracowali spory zasób koncepcji teoretycznych wyjaśniających zróżnicowane zjawiska religijne i duchowe. Do najbardziej znanych autorów należą między innymi James Beckford, Grace Davie, Peter Beyer, José Casanova, Rodney Stark, William Bainbridge, Bryan Wilson, Robert Bellah, Steve Bruce, Karel Dobbelaere i Eileen Barker.

Socjologia religii uprawiana jest także w Polsce, a życie religijne było przedmiotem refleksji ojców polskiej socjologii od początku XX wieku: Floriana Znanieckiego, Stefana Czarnowskiego, Jana Szczepańskiego i Józefa Chałasińskiego. Socjologia religii stopniowo instytucjonalizowała się w systemie polskiej nauki, a od 1987 roku działa Sekcja Socjologii Religii Polskiego Towarzystwa Socjologicznego ([pts.org.pl/sekcje/sekcja-socjologii-religii](http://pts.org.pl/sekcje/sekcja-socjologii-religii)). Długoletnią tradycję w publikowaniu prac naukowych, w tym socjologicznych, na ten temat ma „Przegląd Religioznawczy” założony w 1957 roku ([journal.ptr.edu.pl/index.php](http://journal.ptr.edu.pl/index.php)). Szersze omówienie stanu polskich badań nad religią nie jest możliwe w tym miejscu, zainteresowanym czytelnikom proponujemy zapoznanie się z pracą *Socjologia życia religijnego w Polsce* pod redakcją Stanisława H. Zaręby (2009). Nie wyczerpuje ona rzecz jasna złożonej problematyki podejmowanej przez polskich badaczy, pozwala jednak wypracować sobie zdanie na temat obszarów zainteresowania i podejść badawczych dominujących w polskiej nauce do początku XXI wieku.

W dyskursie akademickim XXI wieku można spotkać opinię, że współcześni badacze – w przeciwieństwie do okresu klasycznego – poświęcają tematyce religii niewiele uwagi, a w kręgach naukowych bywa ona postrzegana jako zjawisko o malejącym znaczeniu (Furseth i Repstad, 2006, s. 5). Jednak występują również twierdzenia przeciwne – badacze są przekonani, że sfera zjawisk religijnych należy do tematyki wzbudzającej największe zainteresowanie (Schneiderman, 2015, s. XI). Rozbieżność stanowisk w tej kwestii można rozmaicie interpretować. W tym krótkim wprowadzeniu chcielibyśmy zwrócić uwagę na jedno z możliwych wyjaśnień: na przeobrażenia sposobów praktykowania, doświadczania i myślenia o religii przez współczesnych mężczyzn i kobiety. Niewątpliwie w XXI wieku ludzie postrzegają religię inaczej niż w czasach Durkheima – Europa pod względem religijnym stała się bardziej zróżnicowana, a działalność instytucji religijnych, przede wszystkim kościołów chrześcijańskich, i ich znaczenie w społeczeństwach należących do cywilizacji Zachodu (a także postbizantyjskiej) podlega mniej lub bardziej rozległym ograniczeniom.

Naszym zdaniem nie oznacza to jednak, że w życiu współczesnych ludzi brakuje wymiaru religijnego lub duchowego. Współistnienie w bliskim sąsiedztwie zjawisk i społeczności religijnych pochodzących z odmiennych kontekstów kulturowych rodzi wiele różnorodnych konsekwencji w codziennym życiu – od konfliktów po dyfuzję kulturową. Owocem dostępności odmiennych, religijnych światów życia (dosłownie na wyciągnięcie ręki) jest

deinstytucjonalizacja oraz subiektywizacja religijności i duchowości. Jednym słowem: choć socjologia religii nie utraciła przedmiotu badań, a stworzone przez pokolenia badaczy perspektywy teoretyczne mogą być użyteczne i inspirujące, to wypracowanie nowych podejść i narzędzi metodologicznych, a nawet subdyscyplin w rodzaju socjologii duchowości, wydaje się koniecznością. Nie oznacza to jednak, że obecna pozycja socjologii religii jest wątpliwa, wręcz przeciwnie, wydaje się, że jesteśmy na początku nowej ery religijnych poszukiwań (Cipriani, 2021, s. 8).

Jeśli socjologię religii można rozumieć jako zastosowanie teorii i metod socjologicznych do badania zjawisk religijnych (Cipriani, 2015, s. 1), to o wiele trudniej odróżnić jest zjawiska religijne od niereligijnych, czyli określić, czym jest religia. Odpowiadając na pytanie o istotę religii, musimy pamiętać, że socjologia jako dyscyplina naukowa rozwinęła się w ramach cywilizacji chrześcijańskiej, nie jest wobec tego niczym szczególnym, że podejmowane przez socjologów próby definiowania religii zakorzenione były w koncepcjach chrześcijaństwa. Teologia chrześcijańska upowszechniła takie kategorie analityczne, jak rozróżnienie *sacrum* i *profanum*, osób duchownych i świeckich, tego i tamtego świata, ortodoksji i herezji (Wilson, 1982, s. 24).

Socjologowie dysponują różnymi rodzajami definicji religii. Najogólniej można powiedzieć, że idą dwiema drogami, proponując ujęcie substancjalne i funkcjonalne. Definicje substancjalne mówią, czym religia jest, funkcjonalne zaś pokazują, jak religia działa (Dobbelaere i Lauwers, 1973, s. 536). Zwolennicy opcji substancjalnej poszukują istoty religii, odwołując się do pojęć Boga, *sacrum*, transcendencji, nadprzyrodzoności etc. Przyjmując, że świat pozaempiryczny jest realny i autonomiczny, swoisty, posiadający własną wartość, niesprowadzalną do innych wartości. Uczestnictwo w rytuale religijnym jawi się jako wartość autoteliczna, a nie instrumentalna, służąca osiągnięciu innych celów, np. zdrowia, szczęścia, bogactwa itp. Sądzymy, że definicje substancjalne mogą być bardziej użyteczne w badaniach nad zinstytucjonalizowanymi systemami religijnymi niż w analizach ich transformacji (przebiegające zmiany utrudniają bowiem odpowiedź na pytanie, czym aktualnie jest religia, jakie treści się na nią składają).

Poszerzenie obszaru badań o religijność pozainstytucjonalną, łącznie z praktykami, ideologiami i rytuałami postrzeganymi potocznie jako niezwiązane z żadną religią, umożliwia definicje funkcjonalne. Podejście to pozwala uwzględnić takie systemy wierzeń i praktyki, w których odniesienie do nadprzyrodzoności nie występuje, na przykład panteizm, konfucjanizm (Grotowska, 1999, s. 40). Religia postrzegana jest jako forma, której zawartość treściowa (przekonania, praktyki, instytucje) może być praktycznie dowolna, pod warunkiem że związane z nią normy, wartości, zachowania czy organizacje pełnią funkcję integracyjną. Działanie integracyjne uważane jest za najistotniejszą funkcję religii. Takie czysto funkcjonalne stanowisko powoduje jednak pewną komplikację: nie da się odróżnić zjawisk religijnych od niereligijnych, wszystko bowiem – każde przekonanie, rytuał czy instytucja, system polityczny czy ideologiczny – może w pewnych warunkach pełnić funkcje integracyjne. Socjologowie, sięgając do płaszczyzny „funkcjonalnych równoważników” jako substytutów religii uznają, że zjawiska takie jak: komunizm, nazizm czy świeckie odmiany humanizmu mogą być interpretowane w sposób religijny.

Zapewne ze względu na tę trudność stosowane przez socjologów definicje zawierają elementy obu podejść. Ułatwia to badanie zarówno religijności struktur (instytucji), wyrażanej w języku wzoru – normy religijnej, jak i religijności interakcji (osób), budowanej w języku metafor (Wójtowicz, 2004, s. 186–189). Dostrzegamy, że obecnie coraz częściej akceptowane jest współistnienie zróżnicowanych paradygmatów i narracji w badaniu zjawiska religii, m.in. sekularyzacyjnego, indywidualizacyjnego, pluralistycznego (por. Pollack, Müller, Pickel, 2012), ale także reorganizacyjnego czy rynkowego (McGuire, 2012, s. 334–350). Zarówno „fascynacja”, jak i „odczarowanie” towarzyszą obecności religii w złożonych kontekstach społeczno-kulturowych dzisiejszego świata. Kościoły i związana z nimi religijność w warunkach pragmatyzacji wartości, zwłaszcza w silnie zmodernizowanych społeczeństwach, choć nie unikają konsekwencji procesów sekularyzacyjnych, do pewnego stopnia nadal pełnią funkcję spójnego źródła zaufania i wiarygodności w sferze publicznej oraz w przestrzeni moralnego dyskursu niezbędnego w procesach socjalizacji. Zastosowanie nowych perspektyw badawczych pozwala na wyjaśnianie wielorakich przemian religijności we współczesnym świecie (Marianiński, 2010). Paradoksalnie, właśnie w warunkach ponowoczesności dochodzi do ożywienia potrzeby sensu, jedności, tożsamości, a co za tym idzie do stworzenia nowych pól religijnych (zarówno w sferze publicznej, jak i prywatnej), będących odpowiedzią na dewastację pamięci zbiorowej oraz osłabienia transmisji pokoleniowej (Sroczyńska, 2018, s. 166–175).

Do czynników wywołujących przeobrażenia sfery religijnej należą m.in.: przyspieszenie zmian demograficznych i ekologicznych, procesy migracyjne, powiększające się zróżnicowanie dystrybucji zasobów na tle upowszechnienia się orientacji konsumpcjonistycznej, wzrost liczby konfliktów, a przede wszystkim rozwój nowych technologii i nowych mediów. Sądzymy, że to one tworzą podstawy najważniejszych przemian współczesności, dotyczących zarówno instytucji, jak i naszego życia codziennego. Religia, kultura, gospodarka, władza, edukacja, rodzina i inne sfery życia funkcjonują dziś w innych kontekstach niż pięćdziesiąt, a nawet dwadzieścia lat temu.

Zarysowana powyżej problematyka religii, religijności i duchowości jest wciąż obecna w debatach naukowych, zwłaszcza w kontekście zmian społecznych, które dokonują się nie tylko w obrębie cywilizacji zachodniej, ale mają zasięg globalny. Zachodzące transformacje społeczne zmuszają badaczy religii do odejścia od westcentryzmu nie tylko w analizach poświęconych innym niż zachodnia cywilizacjom, ale nawet w badaniach tradycyjnie chrześcijańskich społeczeństw. Uważamy, że żywotność zjawisk religijnych nadal inspiruje do zadawania wielu pytań: Jakie są formy obecności religii w świecie współczesnym? Czy religia zanika? W jakim zakresie i pod jakimi warunkami teza sekularyzacyjna daje się dzisiaj utrzymać? Jak zmieniają się instytucje religijne i indywidualna religijność? Czy religia nadal pozostaje istotną częścią nowych tożsamości jednostkowych i grupowych? A jeśli tak, to jakie jest jej znaczenie dla ludzi żyjących w warunkach dyferencjacji pola społecznego i religijnego? Jakie są relacje religii z innymi obszarami życia społecznego: polityką, gospodarką, edukacją, rodziną, rekreacją, stylem życia itd.?

Dostrzegamy, że różnorodność zmian i toczące się „wojny kulturowe” komplikują odpowiedź na pytania o przyszłość życia religijnego we współczesnych społeczeństwach. Mimo

to religie próbują odzyskiwać sferę publiczną, wykorzystując tradycyjne zasoby kulturowe i strukturalne (np. rodzinę, wspólnotę narodową czy tożsamość płciową) oraz umiejętność artykułowania problemów w kategoriach globalno-lokalnych. Zdaniem niektórych badaczy wielkie religie powinny obecnie zawrzeć przymierze z zsekularyzowanymi państwami i wspólnie bronić ludzkości przed największymi zagrożeniami, co może oznaczać, że „Ewangelia stanie się raportem o stanie naturalnego środowiska i protokołem dotyczącym sytuacji praw człowieka” (Sloterdijk, 2008, s. 12–13).

Teksty zamieszczone w niniejszym tomie nie tyle udzielają wiążących odpowiedzi na powyższe pytania, ile formułują pewne przypuszczenia, stawiają cząstkowe bądź bardziej ogólne hipotezy dotyczące trendów i subtrendów charakteryzujących przeobrażenia zjawisk religijnych w różnych kontekstach społeczno-kulturowych. Ich autorzy poszukują także adekwatnych metodologii badań.

Procesy desakralizacji i resakralizacji mogą przybierać zarówno formy bardziej zinstytucjonalizowane, jak i sprywatyzowane, co zakłada odniesienie do teoretycznego kontekstu substancjalnego, i funkcjonalnego, a także do rozmaitych inspiracji cywilizacyjnych i kulturowych. Religia hybrydowa, religijność zaangażowana w obrębie wspólnoty Kościoła katolickiego czy Cerkwi, kryzys edukacji religijnej, duchowość absorbująca wzorce konsumenckie i wychodząca naprzeciw wyzwaniom ponowoczesnej indywidualizacji to kilka przykładów owych niedokończonych, ale jakże inspirujących narracji, które podejmują młodzi badacze reprezentujący współczesną socjologię religii.

Zapraszamy zatem do lektury tego interesującego zbioru opracowań.

## BIBLIOGRAFIA

- Cipriani, R. (2015). *Sociology of Religion*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Cipriani, R. (2021). *The New Sociology of Religion. Encyclopedia*, 1. Pobrano z: <https://www.mdpi.com/journal/encyclopedia> [20.05.2021].
- Dobbelaere, K., Lauwers, J. (1973). Definition of Religion – A Sociological Critique. *Social Compass*, 20(4), 535–551.
- Grotowska, S. (1999). *Religijność subiektywna*. Kraków: Nomos.
- Inger, F., Pål, R. (2006). *An Introduction to the Sociology of Religion. Classical and Contemporary Perspectives*. England: Ashgate Publishing Limited Gower House.
- Mariański, J. (2010). *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- McGuire, M.B. (2012). *Religia w kontekście społecznym*. Kraków: Nomos.
- Pollack, D., Müller, O., Pickel, G. (red.) (2012). *The Social Significance of Religion in the Enlarged Europe: Secularization, Individualization and Pluralization*. Farnham/Burlington: Ashgate.
- Schneiderman, H.G. (2015). Introduction to the Transaction Editions: Ideology, Social Constructionism, and Sociology of Religion. W: R. Cipriani, *Sociology of Religion* (s. XI–XXVI). New Brunswick: Transaction Publishers.

- Sloterdijk, P. (2008). Otwarta jest tylko droga cywilizacyjna, *Dziennik*, 3. Pobrano z: <https://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/68577,otwarta-jest-tylko-droga-cywilizacyjna.html> [20.05.2021].
- Sroczyńska, M. (2018). O potrzebie religii w ponowoczesnym świecie (refleksje socjologa). *Chrześcijaństwo – Świat – Polityka*, 22.
- Wilson, B. (1981). *Religion in Sociological Perspective*. New York: Oxford University Press.
- Wójtowicz, A. (2004). *Współczesna socjologia religii. Założenia, idee, programy*. Tyczyn: Wydawnictwo WSSG.
- Zaręba, S.H. (red.) (2009). *Socjologia życia religijnego w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.

Zgłoszenie artykułu: 25.06.2021

Recenzje: 2.07.2021

Rewizja: 6.07.2021

Akceptacja: 6.07.2021

Publikacja on-line: 30.09.2021

**Łukasz Kutyló\***

ORCID: 0000-0002-0499-1900

Uniwersytet Łódzki

## KRYZYS INSTYTUCJI RELIGIJNYCH I JEGO WPŁYW NA RELIGIJNOŚĆ. PRZYPADEK POLSKI

Warto, by wśród pytań towarzyszących dzisiejszym dyskusjom podejmowanym na gruncie socjologii religii znalazły się te wprost nawiązujące do obserwowanego współcześnie kryzysu instytucji religijnych i jego wpływie na religijność. Z punktu widzenia teorii sekularyzacji ów kryzys pozostaje jednym z symptomów postępującego zeświecczenia i wynika z przeobrażeń strukturalnych zachodzących w społeczeństwie. Z kolei teorie ekonomiczne zakładają, że spowodowany jest niedopasowaniem „oferty” instytucji religijnych do potrzeb wiernych. W niniejszym artykule przyjąłem stanowisko pośrednie. Uznałem, że przeobrażenia strukturalne obniżają zdolność instytucji religijnych do organizacji życia religijnego, zwiększając tym samym niezadowolenie wiernych z ich funkcjonowania. To z kolei nie pozostaje bez wpływu na ich religijność. Główną konsekwencją tego kryzysu staje się bowiem spadek ich uczestnictwa w praktykach religijnych. By zweryfikować te przypuszczenia, oparłem się na danych dotyczących katolików z Polski, pochodzących z dwóch sondaży zrealizowanych w latach 1999 i 2008 w ramach Europejskiego Badania Wartości. Wyniki analizy statystycznej wydają się potwierdzać przyjęte założenia.

Słowa kluczowe: deinstytucjonalizacja, Kościół katolicki, religijność, sekularyzacja, Europejskie Badania Wartości

### WPROWADZENIE

Punktem wyjścia dla rozważań uczyniłem słabnącą zdolność instytucji religijnych do organizacji życia religijnego wiernych. Zjawisko to obserwuje się między innymi w krajach Europy Zachodniej. Choć pierwotnie rozpatrywano je jako przejaw „europejskiej wyjątkowości”, to obecnie można je zauważyć także w innych kręgach kulturowych (np. w krajach arabskich)<sup>1</sup>. Przyczyn tego zjawiska upatruje się bądź w przemianach społecznych (jak ma to

\* Łukasz Kutyló, Uniwersytet Łódzki, Wydział Ekonomiczno-Socjologiczny, Katedra Socjologii Polityki i Moralności, ul. Rewolucji 1905 r. 41/43, 90-214 Łódź; e-mail: lukasz.kutyl@uni.lodz.pl

<sup>1</sup> Tak wynika między innymi z sondaży realizowanych w ramach Arab Barometer. W badanych krajach arabskich zaobserwowano spadek zaufania do partii muzułmańskich i liderów religijnych, a także wzrost odsetka osób określających siebie mianem niereligijnych i nieuczestniczących w praktykach religijnych. W największym stopniu zjawisko to dotyczyło ludzi młodych. W przypadku Tunezji, gdzie było ono najbardziej widoczne, odsetek osób określających siebie jako niereligijne wzrósł o 15 punktów procentowych (z 16% w 2013 roku do 31% w 2019 roku). Zob. [www.arabbarometer.org](http://www.arabbarometer.org) [10.02.2021].

miejsce w teoriach popytowych), bądź w rozdziwieniu między „ofertą instytucji religijnych” a oczekiwaniami wiernych (jak dzieje się to w teoriach podaźowych). W zależności od perspektywy teoretycznej zakłada się, że jego konsekwencją jest marginalizacja religijności bądź jej deinstytucjonalizacja.

Inspirując się tą dyskusją, przedmiotem analizy uczyniłem wpływ: (i) orientacji indywidualistycznej i zamożności (jako potencjalnych wskaźników świadczących o zachodzących przemianach społecznych), a także (ii) niezadowolenia z funkcjonowania instytucji religijnych na (iii) poziom religijności. Przyjąłem stanowisko pośrednie, wpisujące się w to, co określa się mianem tzw. teorii pomostowych (zob. Gaskins et al., 2013; Dhima i Golder, 2020), czerpiących zarówno z dorobku teorii popytowych, jak i podaźowych. Uznałem, że postępującym zmianom społecznym towarzyszy zmiana oczekiwań części wiernych wobec instytucji religijnych. Jednak one bądź nie mogą wyjść naprzeciw tym oczekiwaniom, bądź też nie są tym zainteresowane. To zaś skutkuje wspomnianym rozdziwieniem wpływającym na poziom religijności wiernych.

Empirycznej weryfikacji tego założenia dokonałem na podstawie danych pochodzących z dwóch sondaży zrealizowanych w ramach Europejskiego Badania Wartości (z lat 1999 oraz 2008). Analizą objąłem dane z Polski dotyczące tylko tych badanych, którzy deklarowali swoją przynależność do Kościoła katolickiego.

## FUNKCJONOWANIE INSTYTUCJI RELIGIJNYCH W ŚWIETLE TEORII POPYTOWYCH I PODAŻOWYCH

Instytucje religijne pełnią istotną funkcję w obrębie tego, co Pierre Bourdieu określił mianem pola religijnego. W końcu to one w znacznej mierze odpowiadają za organizowanie religijności, jej instytucjonalizowanie (np. za utrwalanie właściwych dla danej religii wzorów zachowania) (Bourdieu, 1990, 2007). Teza o słabnącej zdolności instytucji religijnych do wypełniania tej funkcji jest szczególnie bliska teoriom sekularyzacji (teoriom popytowym). Chociaż straciły one dominującą pozycję w ramach socjologii religii, to jednak ignorowanie ich w dyskusji nad religijnością wydaje się nieuzasadnione. Przyjrzyjmy się wprawdzie, jak na interesujące nas zjawisko spogląda się właśnie z ich perspektywy.

W teoriach sekularyzacji przyjmuje się, że słabnąca zdolność instytucji religijnych do organizacji życia religijnego stanowi konsekwencję postępującego wraz z modernizacją procesu zeświecczenia. W *Świętym baldachimie* Peter Berger (2005) rozpatrywał zeświecczenie jako zjawisko, którego początków należałoby szukać u progu nowoczesności (choć jego korzenie tkwią głębiej, jeszcze w judaizmie). Biorąc pod uwagę przedstawioną przez niego koncepcję, z której założeń przynajmniej w części się potem wycofał, ta słabnąca zdolność do organizacji życia religijnego wynika z separacji kościołów od państwa, pozbawiającej instytucje religijne wielu funkcji. Ponadto istotny wpływ na to zjawisko ma pojawienie się dyskursów konkurencyjnych (np. naukowego, politycznego) wobec dyskursu religijnego, sprawiających, że wyjaśnienia religijne, dotychczas porządkujące wiedzę na temat świata, tracą na znaczeniu. Instytucje religijne, chcąc dostosować się do tych zmian, w tym do funkcjonowania w obrębie pluralistycznego społeczeństwa, stają się coraz bardziej świeckie.



Podporządkowują się logice rynkowej, ulegając procesom profesjonalizacji i biurokratyzacji (zob. Zielińska, 2009).

Z kolei Thomas Luckmann, rozpatrując zjawisko zeświecczenia, wskazał, że przed naporem nowoczesności istniała spójność między religijnością indywidualną a oficjalnym modelem religii. Ten model to nic innego jak sposób organizacji życia religijnego, wytwarzany i utrwalany przez wyspecjalizowane do tego kościoły, a następnie przyswajany przez wiernych. Wysoki poziom stabilności tego „świętego kosmosu” zostaje zachowany tak długo, dopóki między pokoleniami nie istnieją znaczące różnice w warunkach życia, a także w zakresie doświadczanych przez nie problemów. Ta stabilność ulega zachwianiu, kiedy społeczeństwo zaczyna się gwałtownie przeobrażać. Instytucje religijne przestają wówczas nadążać za dokonującymi się zmianami, a ich zdolność do organizacji życia religijnego ulega osłabieniu (Luckmann, 2006).

Na istotną rolę tego, jak postępująca złożoność społeczeństwa wpływa na funkcjonowanie instytucji religijnych, zwracał też uwagę Niklas Luhmann. Twierdził bowiem, że sekularyzacja nie jest wyłącznie projektem politycznym ani zjawiskiem towarzyszącym przemianom społecznym, ale wynika z samej logiki systemu społecznego. Typowa dla nowoczesności dyferencjacja funkcjonalna wymusza niejako na instytucjach religijnych, by wycofały się do własnej niszy, oddając część ze swych dotychczasowych funkcji innym podsystemom społecznym. W wyniku tego procesu instytucje religijne zostają pozbawione możliwości dystrybucji niektórych społecznie pożądaných zasobów. Co więcej, ich zdolność do organizacji życia jednostek – wypełniających role w obrębie różnych podsystemów – maleje (Luhmann, 2007).

Dużym wyzwaniem dla teorii sekularyzacji stało się ożywienie religijne, przejawiające się między innymi w deprivatyzacji religijności (zob. Casanova, 2005). Doprowadziło ono do tego, że wskazane teorie utraciły swoją dominującą pozycję, a niektórzy z ich przedstawicieli (np. Berger czy Luckmann) zaczęli dystansować się od części swych poglądów (zob. Berger, 1999; Luckmann, 1990). Inni dalej jednak stoją na stanowisku, że teorie sekularyzacji są w stanie wyjaśniać zachodzące obecnie przemiany religijności. Takie podejście wydaje się właściwe między innymi dla Pippy Norris oraz Ronalda Ingleharta (2006, 2007) przyjmujących, że poziom religijności jest ściśle powiązany z poczuciem bezpieczeństwa. Ich zdaniem wiara odgrywa istotną rolę wszędzie tam, gdzie warunki życia są złe lub/i niestabilne. Zależności między religijnością a poziomem rozwoju społecznego nie należy jednak rozpatrywać w sposób liniowy i deterministyczny, gdyż nawet w zamożnych krajach zdarzają się okresy większego niepokoju skutkujące ożywieniem wiary. Wskazana relacja ma więc charakter probabilistyczny. Z zaproponowanego przez nich podejścia wynikają dwa wnioski, istotne w perspektywie podjętych tutaj rozważań. Po pierwsze, zdolność instytucji religijnych do organizacji życia religijnego wiernych słabnie w stabilnych czasach. Pewnym wyjaśnieniem tego zjawiska może być badanie zrealizowane przez Bena Gaskinsa, Matta Goldera oraz Dawida Siegela (2013), do którego będę się jeszcze odwoływał. Założono w nim, że dobra religijne i świeckie są względem siebie substytucyjne. W sytuacji gdy wzrasta możliwość uzyskania dóbr świeckich, spada zainteresowanie dobrami religijnymi (np. zbawieniem). Po drugie, uzależnienie religijności od bezpieczeństwa sprawia, że potrzeba wiary nigdy nie zaniknie, gdyż nie da się wyeliminować w pełni ryzyka (także w zamożnych krajach). Nie mówiąc już o tym, że sam rozwój wytwarza nowe zagrożenia.

Niektórzy przedstawiciele teorii sekularyzacji są bardziej ofensywni w swych wnioskach. Ich zdaniem dane zbierane w Wielkiej Brytanii od połowy XIX wieku wyraźnie wskazują na to, że religijność słabnie i nie jest zastępowana przez to, co w literaturze przedmiotu określa się mianem „nowej duchowości” czy „pozainstytucjonalnej religijności”. Parę lat temu rozgorzała na ten temat gorąca dyskusja, kiedy David Voas i Steve Bruce uczynili przedmiotem krytyki wyniki pochodzące z *Kendal Project* (zob. Heelas et al., 2005). Odtwarzając niegdysiejszy spór między funkcjonalistami a substancjalistami, stwierdzili, że przyjęta w nim definicja duchowości jest zbyt szeroka. Tym bardziej, że dla większości osób angażujących się w „duchowe aktywności” najważniejsze były motywacje zdrowotne, a typowe dla nich wzory zachowania nie ulegały transmisji pokoleniowej (Voas i Bruce, 2007). Zdaniem Bruce’a, instytucje religijne słabną, a deklarowaną przez Brytyjczyków wiarę w istnienie Boga bądź Siły Wyższej rządzącej światem należałoby traktować nie jako przejaw niezinstytucjonalizowanej religijności, ale raczej jako swego rodzaju przeświadczenie, uświadamiane incydentalnie i nierzadko wyabstrahowane z jakiegokolwiek tradycji religijnej. W związku z tym, w przypadku Wielkiej Brytanii można mówić jedynie o „archipelagach religijności”, składających się głównie ze starszych kobiet, społeczności imigranckich (np. polskiej) czy wyizolowanych geograficznie zbiorowości protestanckich zamieszkujących Walię oraz Szkocję. Poza tymi „archipelagami” religie ze swymi kodeksami stają się czymś kłopotliwym dla pluralistycznego, indywidualistycznie zorientowanego społeczeństwa. Tym zapewne można tłumaczyć fakt, że zjawisko konwersji religijnej wśród osób wychowanych w środowisku świeckim jest rzadkie<sup>2</sup> (Bruce, 2016; Bruce i Voas, 2010).

Przeciw takiej interpretacji przemian religijnych występują między innymi przedstawiciele związani z teorią podażową (ekonomiczną). Przyjmują, że teorie sekularyzacji opierają się nie tyle na naukowych, ile na mitologicznych założeniach. Na przykład Rodney Stark twierdzi, że przekonanie o kwitnącej w okresie przednowoczesnym religijności (poddanej następnie zeświecczeniu) wydaje się wątpliwe. Zaangażowanie religijne stanowi bowiem konsekwencję działalności instytucji religijnych, w odpowiedni sposób regulujących jednostkową aktywność i ukierunkowujących ją na wiarę. Do tego potrzebna jest zaś odpowiednia infrastruktura kościelna (Stark, 1999). Z perspektywy teorii podaży słabnąca zdolność instytucji religijnych do organizacji życia religijnego, przejawiająca się przede wszystkim w spadku uczestnictwa w praktykach religijnych, wynika z rozdźwięku między „ofertą religijną” tych instytucji a oczekiwaniami wiernych. Ten rozdźwięk pojawia się przede wszystkim na rynkach monopolistycznych lub *quasi*-monopolistycznych, na których istnieje dominujący kościół, a jego dominacja bądź wynika z preferencyjnych regulacji prawnych (np. ograniczających innym podmiotom wejście na rynek religijny), bądź/i stanowi rezultat silnej pozycji opartej na tradycji. Presja na tego rodzaju dominujące instytucje, by zmieniały swe funkcjonowanie i dostosowywały się do nowych warunków społecznych, jest mniejsza od presji wywieranej na rynkach konkurencyjnych. W wyniku tego ulegają one „rozleniwieniu” skutkującemu

---

<sup>2</sup> Bruce powołuje się tutaj między innymi na rezultaty *Scottish Social Attitudes Survey* z 2001 roku. Wynika z niego, że spośród osób wychowanych w środowisku świeckim (gdzie rodziców określono jako niereligijnych) tylko 5% deklaroowało przynależność do Kościoła bądź wspólnoty religijnej w życiu dorosłym (zob. Bruce i Glendinning, 2003).

ostatecznie tym, że wierni zaczynają z nich „migrować”. Z kolei na rynkach konkurencyjnych słabnące instytucje są bardziej skłonne rewidować swoje funkcjonowanie, na przykład zmieniając „ofertę” bądź niszę na rynku religijnym. W innym przypadku tracą wiernych i znikają (Stark i Finke, 2000; Stark i Iannaccone, 1994, 1995). Teorie podażowe zakładają więc, że potrzeby religijne są na względnie stałym poziomie. Deinstytucjonalizacja świadczy zaś o nieefektywności instytucji religijnych, a dokładniej rzecz ujmując, o tym, że instytucje religijne nie są w stanie zaadaptować się do nowych okoliczności (zob. Stark i Smith 2010).

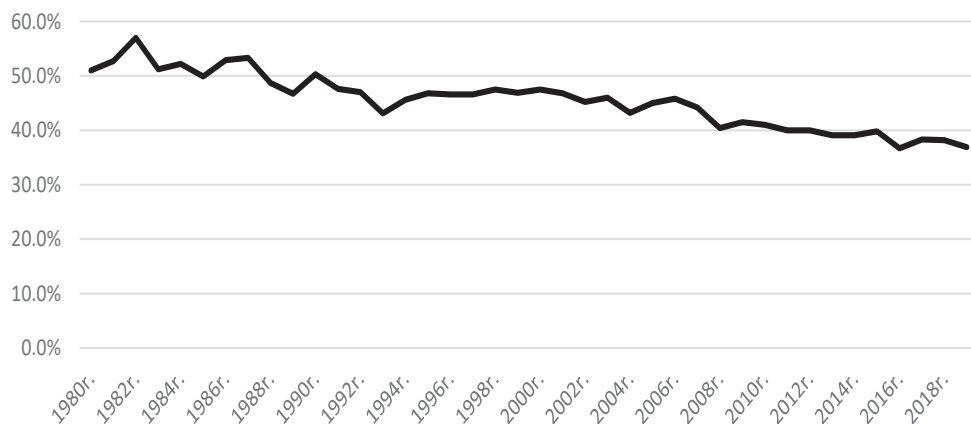
## PRZYPADEK KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W POLSCE

Oba wspomniane nurty teoretyczne wyłoniły się w określonych kontekstach kulturowych. W tym sensie, że punktem wyjścia dla formułowanych na ich gruncie założeń były doświadczenia typowe dla Europy Zachodniej i Stanów Zjednoczonych. Powstaje pytanie, na ile przeświadczenie o słabnącej zdolności instytucji religijnych do organizacji życia religijnego pozostaje uzasadnione w odniesieniu do Polski? By na nie odpowiedzieć, w pierwszej kolejności warto skupić się na rezultatach sondaży opinii publicznej.

Z badań realizowanych przez CBOS wynika, że w ciągu trzynastu lat odsetek osób deklarujących się jako wierzące nie uległ istotnym zmianom. W latach 1997–2005 utrzymywał się na poziomie 96%. W ostatnich latach nieznacznie, aczkolwiek systematycznie maleje. Najniższą wartość (91%) wskaźnik ten osiągnął w 2020 roku. Od 2008 roku stabilny pozostaje zaś odsetek osób deklarujących się jako głęboko wierzące (8%). Wzrasta natomiast odsetek Polaków, którzy są skłonni określać siebie mianem raczej lub całkowicie niewierzących. W 2007 roku było ich 4%, a w 2019 – 8%. Od 1997 roku daje się także zaobserwować spadek regularnego (tj. mającego miejsce przynajmniej raz w tygodniu) uczestnictwa w praktykach religijnych. Między 1997 a 2007 rokiem odsetek Polaków biorących w nich udział był ustabilizowany na poziomie 57–58%. Następnie odsetek ten zaczął spadać, by znów się ustabilizować w latach 2013–2018 na poziomie 49–50%. Za to w latach 2019–2020 wartość ta po raz kolejny spadła. Wynosi obecnie 47% (a więc jest o 11 punktów procentowych niższa aniżeli wartość z 1997 roku). Bardziej ustabilizowany wydaje się odsetek osób biorących nieregularnie udział w praktykach religijnych. W latach 1997–2007 wynosił on 33–34%. Od 2007 roku odsetek ten zaczął rosnąć. Swój szczyt osiągnął w 2017 roku, kiedy jego wartość wyniosła 39%. W kolejnych latach dało się zaś zaobserwować nieznaczny, jednoprocentowy spadek liczby osób praktykujących nieregularnie. I wreszcie odsetek Polaków w ogóle niebiorących udziału w nabożeństwach utrzymywał się przez dłuższy czas (do 2009 roku) na tym samym poziomie. Wynosił 9–10%. Następnie wahał się w granicach 12–13%, by w latach 2019–2020 osiągnąć wartość 15% (Komunikat CBOS nr 63, 2020).

Interesujących danych, dotyczących tym razem *dominicanes*, dostarczają badania realizowane przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego (ISKK). Wskaźnik ten mierzony jest na podstawie bezpośredniego zliczania wiernych uczestniczących w nabożeństwach w trakcie jednej wybranej niedzieli w roku. Odzwierciedla on (w procentach) stosunek liczby wiernych biorących udział w mszy świętej do ogólnej liczby zobowiązanych do tego osób.

ISKK dokonuje pomiarów od 1979 roku. Najwyższą wartość *dominantes* zaobserwowano w 1987 roku (53,3%), najniższą zaś w roku 2016 (36,7%). Odsetek ten systematycznie maleje. W latach 80. wynosił średnio – 51,6%, w latach 90. – 46,8%, w pierwszej dekadzie XXI wieku – 44,6%, zaś w drugiej – 38,9%. (zob. ISKK). Szczegółowe dane obrazujące wartość tego wskaźnika w latach 1980–2019 zostały przedstawione na rysunku 1.



**Rysunek 1.** Wartości dotyczące liczby *dominantes* w latach 1980–2019 [%]

Źródło: na podstawie danych pochodzących z Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego (<http://iskk.pl>)

Dane te mogą sugerować, że w ostatnich dekadach słabnie zdolność Kościoła katolickiego w Polsce do organizacji życia religijnego przynajmniej części wiernych. Janusz Mariański, zastanawiając się nad tym rozdzwieniem między odsetkiem osób deklarujących wiarę w Boga a odsetkiem regularnie uczestniczących w praktykach religijnych dochodzi do wniosku, że w polskim społeczeństwie zachodzi zjawisko deinstytucjonalizacji religijności. Przejawia się ona w wielu różnych formach, a indywidualne preferencje stają się ważniejsze od reguł narzuconych przez Kościół (Mariański, 2010, 2013). Jak pisze Mariański: „[...] jednostki nie tyle przejmują pewien obowiązujący bezwzględnie model religijności oferowany przez »monopolistyczne« Kościoły, ile raczej konstruują własną strukturę pola religijnego, aż po religijność eremitów” (Mariański, 2008, s. 98). W innym zaś miejscu stwierdza: „Kościelne instytucje straciły monopol na określanie tego, co religijne. Przemiany religijności w ostatnich trzech dekadach można określić skrótowo jako odchodzenie od bezalternatywnego, ściśle zinstytucjonalizowanego, wiarygodnego modelu religijności kościelnej” (Mariański, 2004, s. 51).

Jednym z czynników przyczyniających się do tej deinstytucjonalizacji jest postępująca indywidualizacja, towarzysząca przemianom społecznym. Z drugiej jednak strony, warto byłoby się zastanowić, jaką rolę w tym procesie odgrywa niezadowolenie z funkcjonowania Kościoła katolickiego. Sam Mariański dostrzega problem. Pisze bowiem: „Wiele wskazuje na to, że na przełomie pierwszej i drugiej dekady XXI wieku coraz wyraźniej rozpoczyna się

powolny proces kryzys zaufania do Kościoła jako instytucji społecznej, a częściowo i moralnej” (Mariański, 2017, s. 84). Pojawiają się też negatywne opinie pod adresem Kościoła. Odnosząc się do nich Mariański, stwierdza: „Jeżeli nawet te opinie i poglądy, a nawet uprzedzenia, nie zawsze odzwierciedlają rzeczywisty obraz Kościoła, to nie są one bez znaczenia dla kształtowania się opinii o Kościele w całym społeczeństwie, bo jest on właśnie takim, jaki ludziom się wydaje. Część zdystansowanych katolików uważa, że Kościół katolicki nie daje odpowiedzi na pytania, które są dla nich w życiu ważne” (Mariański, 2017, s. 84–85).

Jeśli przedmiotem uwagi uczynimy rozdźwięk między „ofertą Kościoła” a oczekiwaniami wiernych, to interesującej wiedzy na ten temat dostarczają między innymi badania Józefa Baniaka zrealizowane wśród młodzieży w latach 2008–2011. Przedmiotem uwagi uczyniono w nich na przykład lęki przed Kościołem instytucjonalnym. Okazało się, że takie odczucia towarzyszyły aż 40,1% respondentów. Jak pisze Baniak, większość tych lęków wywołuje sam Kościół, postrzegany przez młodzież jako „[...] instytucja konserwatywna i dogmatyczna, wpływająca destrukcyjnie na ich myślenie, wybory życiowe i decyzje, hierarchię wartości i sposób działania, hamująca ich dążenia i osiąganie celów życiowych” (Baniak, 2015, s. 34). Badana młodzież obawia się także języka, jakim posługuje się Kościół, nierzadko skomplikowanego, a nawet agresywnego, zwłaszcza wtedy, gdy instytucja ta wypowiada się ustami swych hierarchów w sprawach politycznych czy w kwestiach moralności. Respondentów niepokoi ponadto konserwatywizm religijny i moralny, odbiegający ich zdaniem od oczekiwań współczesnych ludzi, przejawiający się między innymi w upowszechnieniu niezrozumiałych dogmatów czy w ograniczaniu wolności religijnej (np. w podporządkowaniu religijności starym obrzędom i rytuałom). Konkludując, Baniak dochodzi do wniosku, że taka postawa Kościoła wzbudza lęk w młodych ludziach i ich od niego odciąga (Baniak, 2015, s. 34).

Na podobne zjawisko zwraca uwagę Maria Libiszowska-Żółtkowska. Na podstawie wyników badania zrealizowanego wśród studentów w 2010 roku dochodzi do wniosku, że choć Kościół jest doceniany za rolę, jaką odgrywa w podtrzymywaniu tożsamości narodowej, to zarazem jest krytykowany za zaangażowanie polityczne czy nadmierne ingerowanie w sprawy, które postrzegane są jako prywatne czy intymne (np. te związane z seksualnością). To sprawia, że Kościół traci autorytet wśród młodzieży akademickiej. Jak jednak dodaje Libiszowska-Żółtkowska: „Młodzi odchodzą nie tyle od Boga, co od wzorca propagowanego przez kościelne instytucje. Religijność młodzieży polega coraz częściej na duchowości poza Kościołem” (Libiszowska-Żółtkowska, 2010, s. 134).

Biorąc pod uwagę wyniki pochodzące z zaprezentowanych powyżej badań, można stwierdzić, że przeświadczenie o słabnącej zdolności Kościoła do organizacji życia religijnego wiernych jest przynajmniej w części uzasadnione. Rozważając mechanizm przyczynowy kryjący się za tym zjawiskiem należałoby przyjąć, że przemianom społecznym (przejawiającym się między innymi w indywidualizacji systemów wartości i wzroście zamożności) towarzyszy zmiana oczekiwań wobec Kościoła jako instytucji. Kościół, nie mogąc bądź nie chcąc wyjść im naprzeciw, wytwarza sytuację „rozdźwięku”, odciskając swe piętno na poziomie religijności. Jeśli rzeczywiście tak jest, to powinniśmy zaobserwować następującą zależność:

**Hipoteza badawcza:** *Orientacja indywidualistyczna, zamożność oraz niezadowolenie z funkcjonowania Kościoła w istotny statystycznie sposób wpływają na poziom religijności.*

## METODA

### POPULACJA

Aby zweryfikować hipotezę, skorzystałem z danych pochodzących z sondaży realizowanych w ramach Europejskiego Badania Wartości (z lat 1999 oraz 2008) (zob. Europejskie Badanie Wartości). Analizą objąłem wskazania badanych z Polski (w wieku powyżej 18 lat), deklarujących swoją przynależność do Kościoła katolickiego. W sondażu z 1999 roku ogółem było 1029 takich osób (na 1095 respondentów, którzy brali udział w sondażu), zaś w sondażu z 2008 roku – 1382 (na 1510 respondentów, którzy uczestniczyli w badaniu).

Analizę próbowałem rozszerzyć o dane pochodzące z ostatniego sondażu, zrealizowanego w 2017 roku. Niestety, okazało się to niemożliwe. W dostępnej bazie dalej brakuje bowiem niektórych danych, co uniemożliwiło między innymi opracowanie wskaźnika mierzącego poziom niezadowolenia z funkcjonowania Kościoła. Uznałem jednak, że oparcie się na danych z dwóch wymienionych badań powinno pozwolić – w razie potwierdzenia hipotezy badawczej – na ukazanie interesującego mnie mechanizmu przyczynowego.

### OPERACJONALIZACJA POJĘĆ

Na potrzeby analizy danych konieczna stała się operacjonalizacja następujących pojęć: (a) poziomu religijności; (b) niezadowolenia z funkcjonowania Kościoła; (c) orientacji indywidualistycznej; oraz (d) poziomu zamożności.

**Poziom religijności.** Skalę do pomiaru tej zmiennej stworzyłem, opierając się na pięciu pytaniach, w których badani mieli: (1) zadeklarować swoją religijność oraz (2) wiarę w osobowego Boga; (3) zdefiniować, jak bardzo Bóg jest ważny w ich życiu; (4) określić, jak często modlą się i (5) uczestniczą w mszach świętych. Ze względu na to, że ten wybór był arbitralny, ważne wydają się pewne wyjaśnienia, tłumaczące przyjęte tutaj podejście. Po pierwsze, uznałem, że pytania te dość dobrze odzwierciedlają dwa wymiary religijności (obok deklarowanej przynależności do Kościoła, który to wymiar został przyjęty na wstępie i posłużył do zdefiniowania badanej populacji): wiarę oraz sposoby jej praktykowania. Po drugie, istniała możliwość, aby rozbudować ten wskaźnik o dodatkowe pytania, odnoszące się między innymi do wiary badanych w niebo, piekło, grzech itd. Wydało mi się to jednak nieuzasadnione. Uwzględnienie ich mogłoby bowiem spowodować, że nadmiernie skupiłbym się na kwestiach związanych z wiarą, nie doceniając tym samym zagadnień dotyczących praktykowania religijności. Pewnym rozwiązaniem tego dylematu, na które się ostatecznie nie zdecydowałem, byłoby stworzenie wag. Po trzecie, wskazane pytania opierały się na różnych skalach. Niektóre z nich były dychotomiczne, inne zaś znacznie bardziej złożone (np. 10-stopniowe). Wymagało to ode mnie ich standaryzacji. Ostatecznie, analizując rozkłady odpowiedzi na te pytania, każdą z tych skal sprowadziłem do skali dychotomicznej. Założyłem przy tym, że wartość 1 zostanie przypisana respondentowi, gdy: określił siebie mianem osoby religijnej, zadeklarował wiarę w osobowego Boga, co najmniej raz w tygodniu modlił się i uczestniczył w mszy świętej, a także stwierdził, że Bóg jest ważny w jego życiu (wskazał wartość 8 bądź większą na 10-stopniowej skali).

Skonstruowana w ten sposób skala okazała się rzetelna. Wartości współczynnika alfa Cronbacha wyniosły odpowiednio:  $\alpha = 0,684$  dla danych z 1999 roku oraz  $\alpha = 0,689$  dla danych z roku 2008. Przedmiotem analizy objąłem średnią wartość wskazań badanego, mieszczącą się w przedziale od 0 do 1. Im była ona wyższa, tym bardziej był on religijny.

**Niezadowolony z funkcjonowania Kościoła.** Skala do pomiaru tej zmiennej opierała się na jednym pytaniu obecnym w obu sondażach. Badany, korzystając ze skali dychotomicznej, miał się w nim ustosunkować do tego, czy Kościół katolicki w Polsce daje właściwe odpowiedzi na kwestie odnoszące się do: (a) moralnych problemów i potrzeb jednostki; (b) problemów życia rodzinnego; (c) duchowych potrzeb człowieka; (d) problemów społecznych i politycznych ważnych obecnie dla kraju. Podobnie jak w poprzednim przypadku, budowa wskaźnika na podstawie tak sformułowanych zagadnień może wydać się wątpliwa. W końcu, brakuje w nim odniesień na przykład do organizacji życia parafialnego czy jakości duszpasterstwa. Uznałem jednak, że przyjęte tutaj podejście jest właściwe. Istnieje bowiem przypuszczenie, że ustosunkowując się do tych zagadnień badani pośrednio wyrażali swoją opinię także na te kwestie, które zostały w pytaniu pominięte.

Opracowana w ten sposób skala okazała się rzetelna. Wartości współczynnika alfa Cronbacha wyniosły odpowiednio:  $\alpha = 0,824$  dla danych z 1999 roku oraz  $\alpha = 0,775$  dla danych z 2008 roku. Przedmiotem analizy objąłem ostatecznie średnią wartość wskazań respondenta, mieszczącą się w przedziale od 0 do 1. Im była ona wyższa, w tym większym stopniu pozostawał on niezadowolony z funkcjonowania Kościoła.

**Orientacja indywidualistyczna.** W przypadku tej zmiennej przedmiotem mojego zainteresowania był indywidualizm w zakresie wartości (por. Kopka, 2014). Przez to pojęcie rozumiem orientację przywiązującą dużą wagę do wolności indywidualnej (wolności negatywnej w rozumieniu, jakie temu pojęciu nadali John S. Mills czy Isaiah Berlin), zakładającej, że jednostkowe wybory powinny być względnie niezależne od presji grupy czy zobowiązań płynących z tradycji. Orientacja ta, wynikająca z postępującej złożoności społeczeństwa i obecności w nim wielu różnych łańdów normatywnych, opiera się między innymi na przeświadczeniu, że w przestrzeni społecznej dopuszczalne są wzory zachowania, które przez nas samych mogą być nieakceptowane (np. których sami nigdy byśmy nie realizowali). Aby móc dokonać jej pomiaru, odwołałem się do pytania, w którym respondent wyrażał swoją opinię na temat wybranych zachowań. Posługiwałem się przy tym skalą 10-stopniową, której skrajne pozycje odzwierciedlały następujące stanowiska: „dane zachowanie nigdy nie może być usprawiedliwione” oraz „zawsze można je usprawiedliwić”. Uwagę skupiłem na pięciu pozycjach zawartych w tym pytaniu. Odnosiły się one do takich zachowań, jak: zażywanie miękkich narkotyków (marihuany, haszyszu), homoseksualizm, przerywanie ciąży, rozwód, eutanazja.

Opracowana na podstawie tych pozycji skala okazała się rzetelna. Wartości współczynnika alfa Cronbacha wyniosły odpowiednio:  $\alpha = 0,775$  dla danych z 1999 roku oraz  $\alpha = 0,817$  dla danych z 2008 roku. Przedmiotem analizy uczyniłem średnią wartość ze wskazań badanego, mieszczącą się w przedziale od 0 do 1. Im była ona wyższa, w tym większym stopniu cechowała go orientacja indywidualistyczna.

**Poziom zamożności.** Założyłem, że wartość tej zmiennej będzie odzwierciedlać stosunek dochodu uzyskiwanego przez gospodarstwo domowe, w ramach którego funkcjonuje

respondent, do liczby osób to gospodarstwo tworzących. Jej operacjonalizacja okazała się utrudniona, głównie z tego powodu, że w obu sondażach zastosowano odmienne sposoby jej kategoryzowania (co jest zrozumiałe, w końcu oba sondaże dzieli niemal dziesięć lat). Przewidziano jednak tego rodzaju kłopoty i w obu bazach danych uwzględniono zmienną wystandaryzowaną, w taki sposób porządkującą zamożność, że dało się wyodrębnić respondentów: niezamożnych, umiarkowanie zamożnych oraz zamożnych. Podejście to znalazło zastosowanie w niniejszej analizie.

## ANALIZA DANYCH

Na wstępie uwagę skupiłem na opisie statystycznym zmiennych. Następnie opracowałem dwa modele regresji liniowej wielorakiej. Jeden z nich dotyczył danych z roku 1999, a drugi z 2008. W obu zmienną objaśnianą był *poziom religijności*, a zmiennymi objaśniającymi takie zmienne, jak: *niezadowolenie z funkcjonowania instytucji religijnych*, *orientacja indywidualistyczna*, *poziom zamożności*. W obu modelach uwzględniłem też trzy zmienne demograficzne, w tym: *pleć (kobieta)* (zmienna ilościowa, dychotomiczna)<sup>3</sup>, *wiek*, a także *wiek, w jakim respondent zakończył edukację* (zmienna ilościowa odzwierciedlająca w sposób przybliżony poziom jego wykształcenia). Zanim przystąpiłem do modelowania, skorelowałem ze sobą wszystkie zmienne objaśniające. Analizą objąłem tutaj wartości współczynnika korelacji *r* Pearsona. Następnie przeszedłem do modelowania. W procesie tym zastosowałem metodę eliminacji wstecznej (opierającą się na pozbyciu się z modelu tych zmiennych, które nie wpływają istotnie na wartość zmiennej objaśnianej). Ostatecznie przedmiotem uwagi uczyniłem: stopień dopasowania obu modeli do danych oraz wartości współczynnika beta (wartości wystandaryzowane). Wszystkie analizy zrealizowałem w programie IBM SPSS.

## WYNIKI

Przyjrzyjmy się zatem bliżej uzyskanym wynikom. W pierwszej kolejności warto skupić się na opisie wartości zmiennych uwzględnionych następnie w obu modelach. Jak wynika z tabeli 1, wartość wskaźnika *poziom religijności* wyniosła w 1999 roku 0,82, zaś w 2008 – 0,78. Podobnie jak w sondażach CBOS, dało się zaobserwować rozdźwięk między deklaracjami wiary a praktykowaniem religijności. Z danych za rok 1999 wynika, że 97,2% badanych katolików określała siebie mianem religijnych, a 85,7% deklaroowało wiarę w osobowego Boga. Dla 76,0% respondentów Bóg był ważny bądź bardzo ważny w ich życiu. Co najmniej raz w tygodniu modliło się 81,6% badanych, a 62,0% regularnie brało udział we mszy świętej. Z kolei w 2008 roku mianem osób religijnych określiło się 88,4% badanych. Zdecydowana większość z nich (83,3%) zadeklarowała wiarę w osobowego Boga. Dla 69,8% Bóg był ważny bądź bardzo ważny w ich życiu. Co najmniej raz w tygodniu modliło się 74,4% respondentów, a 55,5% regularnie brało udział w mszy świętej.

---

<sup>3</sup> Gdzie wartość 0 odpowiadała respondentowi mężczyźnie, a 1 respondentce kobiecie.



**Tabela 1.** Wartości poszczególnych zmiennych uwzględnionych w obu modelach (lata 1999 i 2008)

Nazwa zmiennej	Rok 1999	Rok 2008
<b>Poziom religijności (0–1)</b>	0,82	0,78
<i>Wartości szczegółowe [%]</i>		
Deklarowana religijność	97,2	88,4
Wiara w osobowego Boga	85,7	83,3
Ważność Boga w życiu	76,0	69,8
Modlitwa (co najmniej 1 w tyg.)	81,6	74,4
Udział w mszy świętej	62,0	55,5
<b>Niezadowolenie z Kościoła (0–1)</b>	0,35	0,41
<i>Wartości szczegółowe [%]</i>		
Problemy moralne	26,6	33,5
Problemy życiowe rodzin	28,9	39,1
Potrzeby duchowe	13,3	17,5
Problemy społeczne	45,4	55,4
<b>Orientacja indywidualistyczna (1–10)</b>	0,30	0,31
<i>Wartości szczegółowe [średnia arytmetyczna; 1–10]</i>		
Miękkie narkotyki	1,36	1,98
Homoseksualizm	2,75	2,78
Przerywanie ciąży	3,46	3,24
Rozwód	4,49	4,40
Eutanazja	3,18	3,29
<b>Poziom zamożności</b>		
<i>Wartości szczegółowe [%]</i>		
Niezamożni	43,7	37,1
Umiarkowanie zamożni	41,5	34,8
Zamożni	14,8	28,1
<b>Zmienne demograficzne</b>		
<i>Wartości szczegółowe [%]</i>		
Kobiety	55,2	56,5
Mężczyźni	44,8	43,5
<i>Wartości szczegółowe [średnia arytmetyczna]</i>		
Wiek	48	45
Wiek ukończenia edukacji	18	20

Źródło: na podstawie danych pochodzących z Europejskiego Badania Wartości (sondaże z lat 1999 i 2008)

W 1999 roku wartość wskaźnika *niezadowolenie z funkcjonowania Kościoła* wyniosła – 0,35, zaś w 2008 roku – 0,41. Jeśli przyjrzymy się danym szczegółowym, to w obu sondażach badani byli najbardziej niezadowoleni z tego, w jaki sposób Kościół reaguje na problemy społeczne. W 1999 roku 45,5% respondentów stwierdziło, że Kościół nie potrafi właściwie na nie odpowiedzieć. Zaś w 2008 roku taką opinię wyraziło 55,4% badanych. Z kolei w największym stopniu docenione zostały działania Kościoła na rzecz potrzeb duchowych wiernych. W 1999 roku tylko 13,3% respondentów uważało, że Kościół nie potrafi ich zaspokoić. W 2008 roku zaś – 17,5%

W 1999 roku wartość wskaźnika *orientacja indywidualistyczna* wyniosła – 0,30, zaś w 2008 roku – 0,31. W obu sondażach akceptacja dla wymienionych zachowań była niska. Jeśli przyjrzymy się danym szczegółowym, to w 1999 roku poziom przyzwolenia – mierzony na 10-stopniowej skali – wyniósł w przypadku: miękkich narkotyków – 1,36, homoseksualizmu – 2,75, przerywania ciąży – 3,46, eutanazji – 3,18. Jedynym wyjątkiem wydaje się względna akceptacja dla rozwodów (4,49). Z podobną sytuacją mamy do czynienia w 2008 roku. Poziom przyzwolenia dla poszczególnych, wymienionych wcześniej zachowań był następujący w przypadku: miękkich narkotyków – 1,98, homoseksualizmu – 2,78, przerywania ciąży – 3,24, eutanazji – 3,29. Podobnie jak wyżej, w większym stopniu akceptowano rozwody (4,40).

Między rokiem 1999 a 2008 wzrosła zamożność Polaków. Z danych Banku Światowego wynika, że w 1999 roku wartość PKB *per capita* w przeliczeniu na jednego mieszkańca wyniosła 8088 dolarów, zaś w 2008 – już 11 798 dolarów. Przy uwzględnieniu parytetu siły nabywczej wskaźnik ten przyjął następujące wartości: 15 435 dolarów w 1999 roku oraz 22 516 dolarów w 2008 roku. Znalazło to odzwierciedlenie w strukturze *zamożności* respondentów. W 1999 roku 42,8% z nich zostało zakwalifikowanych jako osoby z niezamożnych gospodarstw domowych, a tylko 14,5% jako osoby z gospodarstw zamożnych. Nieco odmienna sytuacja miała miejsce w 2008 roku. Respondentów z niezamożnych gospodarstw domowych było 37,1%, a z zamożnych – 28,1%

Następnie, by przygotować modele regresji liniowej, skorelowałem ze sobą zmienne objaśniające. W przypadku danych pochodzących z sondażu z 1999 roku okazało się, że istnieje silna i istotnie statystyczna zależność między *niezadowoleniem z funkcjonowania Kościoła* a *orientacją indywidualistyczną* ( $r = 0,51; p < 0,001$ ). Ponadto udało się zaobserwować kilka innych relacji między zmiennymi, choć zależności te były już bardziej umiarkowane. Z punktu widzenia podjętej w artykule problematyki, interesujące wydają się zależności między *niezadowoleniem z funkcjonowania Kościoła* a: *wiekami* ( $r = -0,30; p < 0,001$ ) oraz *wiekami, w którym respondent zakończył edukację* ( $r = 0,26; p < 0,001$ ). Udało się także zidentyfikować zależności między *orientacją indywidualistyczną* a: *wiekami badanego* ( $r = -0,31; p < 0,001$ ) i *wiekami, w jakim zakończył on edukację* ( $r = 0,29; p < 0,001$ ). Upraszczając: z danych wynika, że niezadowolenie z Kościoła istotnie łączyło się z orientacją indywidualistyczną, młodszym wiekiem oraz lepszym wykształceniem. Szczegółowe rezultaty korelacji zostały przedstawione w tabeli 2.

Z danych pochodzących z 2008 roku wynikają podobne zależności, choć ich siła jest już wyraźnie mniejsza. Udało się zatem zaobserwować umiarkowaną korelację między *niezadowoleniem z funkcjonowania Kościoła* a *orientacją indywidualistyczną* ( $r = 0,31; p < 0,001$ ).

Ponadto okazało się, że istnieją słabe, aczkolwiek statystycznie istotne, zależności: między niezadowoleniem z funkcjonowania Kościoła a wiekiem badanego ( $r = -0,17$ ;  $p < 0,001$ ) i wiekiem, w jakim zakończył on edukację ( $r = 0,13$ ;  $p < 0,001$ ), a także między orientacją indywidualistyczną a poziomem zamożności ( $r = 0,14$ ;  $p < 0,001$ ), wiekiem badanego ( $r = -0,19$ ;  $p < 0,001$ ) oraz wiekiem, w jakim zakończył edukację ( $r = 0,14$ ;  $p < 0,001$ ). Szczegółowe wyniki korelacji tych zmiennych zostały przedstawione w tabeli 3.

Tabela 2. Wyniki korelacji zmiennych objaśniających (1999 rok)

Zmienne	Niezadowolenie z KK	Orientacja indywidualistyczna	Poziom zamożności	Płeć (kobieta)	Wiek	Wiek ukończenia edukacji
Niezadowolenie z KK	1	0,51*	0,14*	-0,05	-0,30*	0,26*
Orientacja indywidualistyczna	0,51*	1	0,14*	0,04	-0,31*	0,29*
Poziom zamożności	0,14*	0,14*	1	-0,06	-0,17*	0,30*
Płeć (kobieta)	-0,05	0,04	-0,06	1	0,06	-0,01
Wiek	-0,30*	-0,31*	-0,17*	0,06	1	-0,44*
Wynik ukończenia edukacji	0,26*	0,29*	0,30*	-0,01	-0,44*	1

\* gdy  $p < 0,05$

Źródło: na podstawie danych pochodzących z Europejskiego Badania Wartości (sondaż z 1999 roku)

Tabela 3. Wyniki korelacji zmiennych objaśniających (2008 rok)

Zmienne	Niezadowolenie z KK	Orientacja indywidualistyczna	Poziom zamożności	Płeć (kobieta)	Wiek	Wiek ukończenia edukacji
Niezadowolenie z KK	1	0,31*	-0,01	-0,03	-0,17*	0,13*
Orientacja indywidualistyczna	0,31*	1	0,14*	0,02	-0,19*	0,14*
Poziom zamożności	-0,01	0,14*	1	-0,02	-0,33*	0,28*
Płeć (kobieta)	-0,03	0,02	-0,02	1	0,01	0,01
Wiek	-0,17*	-0,19*	-0,33*	0,01	1	-0,46*
Wiek ukończenia edukacji	0,13*	0,14*	0,28*	0,01	-0,46*	1

\* gdy  $p < 0,05$

Źródło: na podstawie danych pochodzących z Europejskiego Badania Wartości (sondaże z 2008 roku)

Warto wreszcie skupić się na wynikach modelowania *poziomu religijności*. Model z 1999 roku okazał się stosunkowo dobrze dopasowany do danych (jak na badanie socjologiczne). Wartość skorygowanego współczynnika determinacji wyniosła bowiem  $R^2 = 0,32$ . Model wyjaśnia więc 32% wariacji zmiennej objaśnianej. Spośród uwzględnionych w nich zmiennych największy wpływ na poziom religijności miało *niezadowolenie z funkcjonowania Kościoła* ( $\beta = -0,38$ ;  $p < 0,001$ ). Poza tym, na wartość zmiennej objaśnianej oddziaływała *orientacja indywidualistyczna* badanego ( $\beta = -0,22$ ;  $p < 0,001$ ) oraz jego *bycie kobietą* ( $\beta = 0,22$ ;  $p < 0,001$ ).

Podobna sytuacja miała miejsce w przypadku modelu opierającego się na danych z 2008 roku. Jego wartość predykcyjna okazała się jednak słabsza. Wartość skorygowanego współczynnika determinacji wyniosła bowiem  $R^2 = 0,27$ . Oznacza to, że model wyjaśnia 27% wariacji *poziomu religijności*. Spośród uwzględnionych w nim zmiennych największy wpływ na zmienną objaśnianą miało *niezadowolenie z funkcjonowania Kościoła* ( $\beta = -0,31$ ;  $p < 0,001$ ). Liczba zmiennych oddziałujących na *poziom religijności* okazała się jednak większa niż w przypadku danych z 1999 roku i obejmowała: *orientację indywidualistyczną* ( $\beta = -0,16$ ;  $p < 0,001$ ), *bycie kobietą* ( $\beta = 0,15$ ;  $p < 0,001$ ), *wiek badanego* ( $\beta = 0,20$ ;  $p < 0,001$ ) oraz *wiek, w jakim zakończył on edukację* ( $\beta = -0,07$ ;  $p < 0,05$ ).

Z pierwszego modelu wynika, że im bardziej był niezadowolony z funkcjonowania Kościoła, a także w im większym stopniu cechowała go orientacja indywidualistyczna, tym bardziej religijność słabła. Ponadto okazało się, że bycie kobietą zwiększa prawdopodobieństwo bycia osobą religijną. Podobne wnioski płyną z drugiego modelu. Religijność słabnie wraz z rosnącym niezadowoleniem z Kościoła oraz z pogłębianiem się orientacji indywidualistycznej. Ponadto, prawdopodobieństwo bycia religijnym maleje w przypadku mężczyzn, osób młodych oraz – nieznacznie – w sytuacji, gdy osoba poświęciła więcej czasu na naukę. Wyniki modelowania przedstawiłem w tabelach nr 4 i 5.

**Tabela 4.** Wyniki modelowania poziomu religijności (na podstawie danych z 1999 roku).

Predyktory	Model I			Model II			Model III			Model IV		
	B	SE	Beta	B	SE	Beta	B	SE	Beta	B	SE	Beta
Stała	0,86	0,07		0,86	0,07		0,85	0,05		0,81	0,03	
Niezadowolenie z KK	-0,27	0,03	-0,38*	-0,27	0,03	-0,38*	-0,27	0,03	-0,38*	-0,26	0,03	-0,38*
Orientacja indywidualistyczna	-0,31	0,06	-0,23*	-0,31	0,06	-0,23*	-0,31	0,06	-0,24*	-0,30	0,05	-0,22*
Poziom zamożności	-0,01	0,01	-0,01	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Płeć (kobieta)	0,11	0,02	0,22*	0,11	0,02	0,22*	0,11	0,02	0,22*	0,11	0,02	0,22*
Wiek	-0,01	0,01	-0,05	-0,01	0,01	-0,05	-0,01	0,01	-0,05	-	-	-
Wiek ukończenia edukacji	-0,01	0,01	-0,01	-0,01	0,01	-0,01	-	-	-	-	-	-

Legenda: \*gdzie  $p < 0,05$ .

Źródło: na podstawie danych pochodzących z Europejskiego Badania Wartości (1999 rok)

**Tabela 5.** Wyniki modelowania poziomu religijności (na podstawie danych z 2008 roku)

Predyktory	Model I			Model II		
	B	SE	Beta	B	SE	Beta
Stała	0,71	0,07	–	0,74	0,07	–
Niezadowolenie z KK	–0,25	0,03	–0,31*	–0,25	0,03	–0,31*
Orientacja indywidualistyczna	–0,25	0,05	–0,17*	–0,24	0,05	–0,16*
Poziom zamożności	0,01	0,01	0,04	–	–	–
Płeć (kobieta)	0,08	0,02	0,15*	0,08	0,02	0,15*
Wiek	0,01	0,01	0,21*	0,01	0,01	0,20*
Wiek ukończenia edukacji	–0,01	0,01	–0,08*	–0,01	0,01	–0,07*

Legenda: \*-gdzie  $p < 0,05$ .

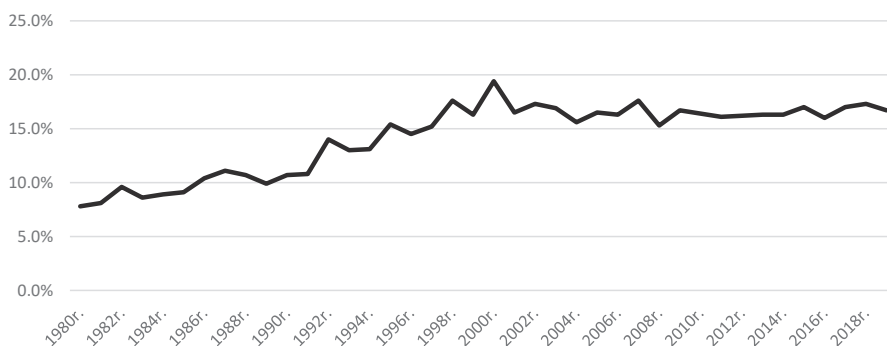
Źródło: na podstawie danych pochodzących z Europejskiego Badania Wartości (2008 rok)

Podsumowując wyniki badania, zarówno *niezadowolenie z funkcjonowania Kościoła*, jak i *orientacja indywidualistyczna* istotnie wpływają na *poziom religijności*. Taka sytuacja miała miejsce w przypadku danych z 1999 i z 2008 roku. Wśród zmiennych objaśniających istotnie oddziałujących na *poziom religijności* zabrakło jednak *zamożności*. Należy więc uznać, że hipotezę udało się pozytywnie zweryfikować tylko częściowo.

## DYSKUSJA

Interpretując wyniki analiz, należałoby stwierdzić, że istnienie rozważanego przeze mnie mechanizmu przyczynowego jest prawdopodobne. Zarazem jednak jego obecność rodzi pewne problemy, dotychczas nie podjęte w artykule.

Jak wspominałem, przeświadczenie o słabnącej zdolności Kościoła w Polsce jest tylko w części prawdziwe. Wydaje się bowiem, że poza zjawiskiem deinstytucjonalizacji, za które częściowo odpowiada zaobserwowany mechanizm przyczynowy, dalej mamy do czynienia ze sporym segmentem wiernych, których życie religijne jest skutecznie organizowane w ramach Kościoła. Świadczy o tym między innymi stosunkowo wysoki odsetek polskich katolików regularnie biorących udział w mszach świętych czy też ustabilizowana grupa wiernych, której przedstawiciele określają siebie mianem osób „głęboko wierzących”. Interesujących danych, tym razem dotyczących *communicantes*, dostarczają badania prowadzone przez ISKK. Wartość tego wskaźnika, procentowo odzwierciedlającego stosunek wiernych przystępujących do komunii świętej do ogółu osób do tego uprawnionych, nie podlega większym zmianom od końca lat 90. ubiegłego wieku. Dobrze to widać na rysunku 2. Najniższą wartość *communicantes* zaobserwowano w 1980 roku (7,8%), najwyższą zaś w 2000 (19,4%). Za to średnia wartość tego wskaźnika wynosiła w latach 80. – 9,4%, w 90. – 14,1%, w pierwszej dekadzie XXI wieku – 16,8%, a w drugiej – 16,5%.



**Rysunek 2.** Wartości *communicantes* w latach 1980–2019 [%]

Źródło: na podstawie danych pochodzących z Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego (<http://iskk.pl>)

Dane te pokazują, że zdolność Kościoła do organizacji życia religijnego słabnie, ale zapewne tylko (bądź głównie) w przypadku określonego segmentu wiernych. Zarówno z przeprowadzonych przeze mnie analiz, jak i z innych badań wynika, że są to przede wszystkim osoby młodsze, lepiej wykształcone, zamieszkujące duże miasta (zob. Boguszewski i Bożewicz, 2019; Mariański, 2013). Podobne wnioski wyłaniają się też z modelu zaproponowanego przez Gaskinsa, Goldera i Siegela (2013). Z założenia o substytucyjności dóbr świeckich i religijnych wyciągają oni wniosek, że zaangażowanie na rzecz osiągnięcia dóbr religijnych zmniejsza się w warunkach sprzyjających dostępowi do dóbr świeckich. Zawsze istnieją jednak grupy, których możliwości w zakresie osiągnięcia dóbr świeckich są mniejsze. Dla nich (np. dla osób starszych czy słabiej wykształconych) funkcjonowanie w obrębie instytucji religijnych dalej będzie istotne. Co więcej, powinny istnieć także grupy, dla których satysfakcja z użytkowania kolejnego dobra świeckiego maleje (zgodnie z funkcją użyteczności krańcowej). A zatem spośród osób zainteresowanych dobrami religijnymi zapewne są też reprezentanci zbiorowości materialnie uprzywilejowanych (choć nie wiadomo, czy chcą oni, aby ich życie religijne było organizowane w ramach Kościoła).

Opisany przeze mnie mechanizm przyczynowy ma więc ograniczoną zdolność wyjaśniającą. Choć wraz z postępującą indywidualizacją jego znaczenie może wzrosnąć, to obecnie dotyczy on tylko części wiernych. Jego obecność prowadzi jednak do sformułowania istotnego pytania: czy Kościół nie powinien zreformować swojego funkcjonowania i spróbować przyciągnąć do siebie tych oddalających się od niego wiernych? Próbując na nie odpowiedzieć, trudno nie zgodzić się z Mariańskim, który pisze: „Nie negując pewnych osiągnięć w pracy Kościoła wynikających z przyjęcia »mentalności konkurencyjnej«, trzeba krytycznie zauważyć, że nie można do końca ujmować spraw religijnych w kategoriach usługowych, rynkowych. Jeżeli nawet w życiu codziennym są takie sfery działania, które wymykają się logice podaży i popytu oraz mentalności rynkowej, to tym bardziej dotyczy to sfery religijnej, duchowej” (Mariański, 2004, s. 75). Ponadto na istotne zjawisko zwrócili uwagę przedstawiciele teorii podaźowej. Zakładając istnienie określonych nisz w obrębie rynku religijnego, doszli do wniosku, że instytucje religijne, regulując poziom swojej restrykcyjności mogą

zyskiwać wiernych (stając się umiarkowane) bądź ich tracić (przemieszczając się do nisz bardziej restrykcyjnych bądź liberalnych) (Iannaccone, 1994; Scheitle, 2007; Stark i Finke, 2000). Dlatego istnieje ryzyko, że dopasowanie się do „migrujących” z Kościoła bardziej liberalnych wiernych nie powstrzymałoby tego procesu, a jedynie wzbudziłoby niepokój i/lub niezadowolenie wśród tych, których związki z tą instytucją pozostają silne. Być może Kościół przyszłości to Kościół mniejszy pod względem liczby wiernych, ale za to wierni ci będą bardziej zaangażowani religijnie.

Na koniec warto omówić pewne ograniczenia związane z badaniem. Po pierwsze, mechanizm przyczynowy stanowiący przedmiot mojego zainteresowania tylko w części wyjaśnia rozważane przemiany religijności. Dotyczy tych wiernych, którzy pod wpływem zachodzących zmian społecznych w coraz mniejszym stopniu znajdują dla siebie miejsce w Kościele. Co jednak z wiernymi, których zachowań ten mechanizm nie wyjaśnia? Czy są to osoby, których proces indywidualizacji nie dotyka? A może reagują na niego w odmienny sposób, jeszcze mocniej zwracając się w stronę religii i Kościoła? Bez względu na to, jakie zjawiska się za tym kryją, konieczne wydaje się opracowanie bardziej ogólnego modelu, uwzględniającego obie te, jakże jednak odmienne, sytuacje. Po drugie, pewnym ograniczeniem niniejszej analizy były same sondaże, a dokładniej rzecz ujmując, obecne w nich pytania. Choć Europejskie Badanie Wartości daje możliwość dokonywania analiz porównawczych, dzięki którym można zestawić ze sobą wyniki pochodzące z różnych krajów, to niektóre, obecne w nim pytania wydają się dość ogólne. Dobrze widać to na przykładzie zmiennej „niezadowolenie z funkcjonowania Kościoła”. Opierała się ona na pytaniu, które można pogłębić (choć zarazem mam świadomość, że takie pogłębienie jest trudne w badaniu ilościowym, w którym podejmuje się wiele różnych zagadnień). Po trzecie, oba uwzględnione przeze mnie sondaże to przykłady badań przekrojowych. Trudno jest zatem na ich podstawie formułować wnioski na temat zachodzących trendów.

## PODSUMOWANIE

Punktem wyjścia dla rozważań podjętych w artykule była teza, zgodnie z którą instytucje religijne tracą zdolność do organizacji życia religijnego swych wiernych. Teorie popytowe, próbując wyjaśnić to zjawisko, skupiają się na czynnikach egzogenych wobec instytucji religijnych, sugerując, że w społeczeństwie zachodzą przemiany skutkujące słabnięciem religii w ogóle. Z kolei teorie podażowe koncentrują się na czynnikach endogenych. Wskazują, że słabnąca zdolność instytucji religijnych do organizacji życia religijnego wiernych – o ile w ogóle występuje – wynika z rozdzwiewu między ich „ofertą” a oczekiwaniami wiernych.

Próbując ustosunkować się do tej dyskusji, przyjąłem stanowisko, które określane jest mianem pomostowego, czerpiące zarówno z teorii popytowych, jak i podażowych. Założyłem, że za tą słabnącą zdolnością instytucji religijnych do organizacji życia religijnego leży określony mechanizm przyczynowy. Przeobrażeniom społecznym (przejawiającym się w indywidualizacji życia i wzroście zamożności) towarzyszy zmiana oczekiwań wiernych względem instytucji. Te zaś nie mogąc bądź nie chcąc im sprostać, zniechęcają ich w końcu do siebie. Spróbowałem zweryfikować to założenie, opierając się na danych dotyczących polskich katolików. Analiza potwierdziła obecność rozważanego przeze mnie mechanizmu

w odniesieniu do części wiernych. Istnieją jednak takie ich segmenty, w których religijność – pomimo zachodzących w Polsce zmian – dalej skutecznie jest organizowana w ramach Kościoła. Uzasadnione wydaje się zatem poszukiwanie i opracowanie modelu bardziej ogólnego, umożliwiającego uwzględnienie obu tych odmiennych jednak zjawisk.

## BIBLIOGRAFIA

- Baniak, J. (2015). Kościół instytucjonalny w Polsce w wyobrażeniach i ocenach młodzieży licealnej i akademickiej: od akceptacji do kontestacji. *Konteksty Społeczne*, 1, 5, 27–54.
- Berger, P. (2005). *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Berger, P. (1999). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Centre.
- Boguszewski, R., Bożewicz, M. (2019). Religijność i moralność polskiej młodzieży – zależność czy autonomia?. *Zeszyty Naukowe KUL*, 4, 248, 31–51.
- Bourdieu, P. (2007). *Szkic teorii praktyki, poprzedzony trzema stadiami na temat etnologii Kabyłów*. Kęty: Wydawnictwo „Antyk”.
- Bourdieu, P. (1990). *In other words: Essays Towards a Reflexive Sociology*. Stanford: Stanford University Press.
- Bruce, S., Glendenning, T. (2003). Religious Beliefs and Differences’, W: C. Bromley, J. Cur-tice, K. Hinds, A. Park (red.). *Devolution – Scottish Answers to Scottish Questions?* Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bruce, S., Voas, D. (2010). Vicarious Religion: An Examination and Critique. *Journal of Contemporary Religion*, 25, 2, 243–259.
- Bruce, S. (2016). The sociology of late secularization: social divisions and religiosity, *The British Journal of Sociology*, 67, 4, 613–631.
- Casanova, J. (2005). *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Dhima, K., Golder, M. (2020). Secularization Theory and Religion. *Politics and Religion*, 1–17.
- Finke, R., Stark, R. (2001). The New Holy Clubs: Testing Church-to-Sect Propositions, *Sociology of Religion*, 2, 62, 175–189.
- Gaskins, B., Golder, M., Siegel, D.A. (2013). Religious participation and Economic Conser-vatism, *American Journal of Political Science*, 4, 57, s. 823–840.
- Heelas, P., Woodhead, L., (2005). *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Iannaccone, L. (1994). Why Strict Churches Are Strong?, *American Journal of Sociology*, 5, 99, 1180–1211.
- Inglehart, R., Norris, P. (2006). *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Inglehart, R., Norris, P. (2007). Why Didn’t Religion Disappear? Re-Examining Seculari-zation Thesis. W: H. Anheier, Y.R. Isar (ed.). *Cultures and Globalization: Conflict and Tensions*. London: Sage.
- Komunikat CBOS nr 63. (2020). *Religijność Polaków w ostatnich 20 latach*.



- Kopka, J. (2014). Moralność ratunkiem czy przeszkodą dla współczesnego człowieka? Opis stanu i analiza przemian. *Folia Sociologica*, 48, 35–51.
- Libiszowska-Żółtkowska, M. (2010). Dlaczego odchodzą? Studenci mówią „nie” Kościołowi katolickiemu. Analiza wyników badań empirycznych. *Annales. Universitatis Mariae Curie-Skłodowska*, 25, 121–134.
- Luckmann, T. (1990). Shrinking Transcendence, Expanding Religion?, *Sociological Analysis*, 51, 2, 127–138.
- Luckmann, T. (2006). *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym świecie*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Luhmann, N. (2007). *Funkcje religii*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Mariański, J. (2004). Co mówi „duch czasu” – sekularyzacja religii i społeczeństwo postsekularne. *Roczniki Nauk Społecznych*, 321, 49–83.
- Mariański, J. (2008). Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. W: I. Borowik, M. Libiszowska-Żółtkowska, T. Doktor (red.). *Oblicza religii i religijności*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Mariański, J. (2010). *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*. Warszawa: Wydawnictwo Oficyna Naukowa.
- Mariański, J. (2013). *Podstawowe pojęcia socjologii religii w eksplikacji ks. Janusza Mariańskiego*. Lublin: Wydawnictwo Polihymnia.
- Mariański, J. (2013). *Sekularyzacja – desekularyzacja – nowa duchowość. Studium Socjologiczne*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Mariański, J. (2017). Autorytet społeczny Kościoła katolickiego w Polsce w procesie przemian. *Studia Paedagogica Ignatiana*, 20, 5, 77–106.
- Scheitle, C.P. (2007). Organizational Niches and Religious Markets: Uniting Two Literatures. *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*, 3, 1–29.
- Stark, R., Finke, R. (2000). *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Stark, R., Finke, R. (2000). *Acts of Faith: Exploring the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Stark, R., Iannaccone, L. (1994). A Supply-Side Reinterpretation of the “Secularization” of Europe. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 3, 33, 230–252.
- Stark, R., Iannaccone, L. (1995). Pluralism and Piety: England and Wales, 1851, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 4, 34, 431–444.
- Stark, R., Smith, B.G. (2010). Conversion to Latin American Protestantism and the Case of Religious Motivation. *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*, nr 6, 1–17.
- Stark, R. (1999). Secularization, R.I.P. *Sociology of Religion*, 3, 60, 249–273.
- Voas, D., Bruce, S. (2007). The Spiritual Revolution: Another False Dawn for the Sacred. W: K. Flanagan, P.C. Jupp (ed.). *Sociology of Spirituality*. Farnham: Ashgate.
- Zielińska, K. (2009). *Spory wokół sekularyzacji*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.

### Bazy danych

Europejskie Badanie Wartości, <http://europeanvaluesstudy.eu>

ISKK: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC im. Ks. Witolda Zdaniewicza, <http://issk.pl>

THE CRISIS OF RELIGIOUS INSTITUTIONS AND ITS IMPACT ON RELIGIOSITY.  
THE CASE OF POLAND

It would be valuable on the basis of sociology religion to concentrate on the crisis of religious institutions and its impact on religiosity in the contemporary sociological discussions. According to theories of secularization, the crisis is a symptom of a broader process of secularization and it is related to the structural changes. In turn, the economic theories assume the crisis as a consequence of some non-effectiveness of religious institutions to the needs of the believers. Both approaches seem to provide interesting solutions to the problem. Here, I took a midway position I found that the structural changes decrease the ability of religious institutions to organize religious life of its members and, in result, the members are less and less satisfied with them. In addition, this process has its own impact on their religiosity. The main consequence of the crisis is the decline in church attendance. In order to verify the assumptions I used the data on Polish Catholics from two surveys carried out in 1999 and 2008 as the part of the European Values Survey. The outcomes of the statistical analysis seem to confirm the above assumptions.

Keywords: deinstitutionalization of religion, Catholic Church, religiosity, secularization, European Values Study

Zgłoszenie artykułu: 20.01.2021

Recenzje: 17.02.2021

Rewizja: 15.03.2021

Akceptacja: 16.03.2021

Publikacja on-line: 30.09.2021

## Wojciech Klimski\*

ORCID: 0000-0002-2337-0691

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

# PRZYSZŁOŚĆ LEKCJI RELIGII W TRZYDZIESTĄ ROCZNICĘ POWROTU DO SZKOŁY. KONTEKSTY SOCJOLOGICZNE

Artykuł podejmuje zagadnienie przyszłości lekcji religii w polskiej szkole. Zostanie w nim sformułowana prognoza dotycząca kolejnych losów tych zajęć. Argumentem za podjęciem tej kwestii jest wpływająca w bieżącym w roku szkolnym (2020/2021) trzydziesta rocznica powrotu tych zajęć do szkoły oraz fakt, że religia jest najbardziej kontrowersyjnym przedmiotem lekcyjnym. Przez cały ten okres jego obecność w szkole niemal nieustannie wywoływała dyskusje. Artykuł odwołuje się do wyników internetowych badań zrealizowanych w 2020 roku wśród studentów z polskich uczelni (próba: 621 osób). Przeprowadzone w nim wnioski, wykorzystujące także zastane wyniki badań (pokazujące aktualne niedostatki tych lekcji), zapowiada, że w kolejnych latach będzie spadać zainteresowanie udziałem w lekcjach religii. Zmierzać ono będzie w kierunku elitarnych zajęć, w które zaangażują się przede wszystkim głęboko wierzące rodziny i pochodzący z nich uczniowie.

Słowa kluczowe: studenci, sekularyzacja, kontrola społeczna, lekcje religii, pluralizm społeczno-kulturowy, religijność selektywna

## WPROWADZENIE

Tematem tego artykułu jest przyszłość lekcji religii w polskiej szkole. Na podstawie wyników badań własnych i zastanych zostanie podjęta próba określenia kolejnych losów tych lekcji. W socjologii prognozowanie ma już okrzepłe tradycje, a najczęściej stosowaną metodą (również tu wykorzystaną) jest ekstrapolacja aktualnie istniejących trendów (Nowak, 1985, s. 462–463). Nie zostanie wyznaczony dokładny czas, w którym to przewidywanie się całkowicie zrealizuje, dotyczy ono bowiem fenomenu różnorodnie uwarunkowanego.

Argumentem przemawiającym za podjęciem tej problematyki jest wpływająca w tym roku trzydziesta rocznica powrotu lekcji religii do szkoły. Ponownie pojawiły się one w siatce zajęć w roku szkolnym 1990/1991 na mocy instrukcji (z 3 i 24 sierpnia 1990 roku) ówczesnego Ministra Edukacji Narodowej. Temu powrotowi (przeciwnie niż w przypadku pierwszego

\* Wojciech Klimski, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Katedra Socjologii Religii, Instytut Nauk Socjologicznych, ul. Wóycickiego 1/3, bud. 23, 01-938 Warszawa; e-mail: w.klimski@wp.pl

w 1956 roku) nie wtórował powszechny entuzjazm (Potocki, 2007, s. 145). Towarzyszyła mu głównie dyskusja w różnych środowiskach (w tym także katolickich) na temat sensu i skutków obecności religii w szkole. Dotyczyła kwestii światopoglądowych, politycznych, prawnych i organizacyjnych. Opisywali ją między innymi socjologowie, pokazując argumentację z tej dyskusji, a także pytali o organizację i recepcję nowego przedmiotu (Kiciński et al., 1995; Potocki, 2007, s. 145–154).

Wydawało się, że z biegiem lat te polemiki ucichną. Tak się jednak nie stało. Dysputy nadal trwają, a lekcje religii są najbardziej spornymi zajęciami w polskiej szkole. Bardziej niż zajęcia z wychowania seksualnego, które również należą do kategorii kontrowersyjnych. Debaty na temat religii w dużej mierze przebiegają według różnic światopoglądowych polemistów, a argumentacja z lat 90. zasadniczo pozostaje aktualna. Dla jednych religia w szkole to naturalna konsekwencja dominacji katolicyzmu w polskim społeczeństwie oraz wsparcie rodzin w przekazywaniu dzieciom wartości humanistycznych budujących europejską kulturę. Dla pozostałych to klerykalizacja społeczeństwa, dyskryminacja innych wyznań, dzielenie uczniów na wierzących i niewierzących oraz okazja do światopoglądowej nietolerancji (Głuszek-Szafranec, 2017, s. 272–275; Kiciński, 1995, s. 75, 80; Misiaszek i Potocki, 1995, s. 74–75; Pawlik, 1995, s. 26). Nowsza argumentacja – pojawiająca się w ostatnich latach (nadal głównie w dyskursie medialnym) – odwołuje się do doświadczeń wynikających z obecności religii w szkole. Zwolennicy tych lekcji podkreślają, że ich powrót do salek parafialnych będzie wiązał się z redukcją etatów i wzrostem bezrobocia wśród nauczycieli. Ich przeciwnicy akcentują, że szkoły (szczególnie w małych miejscowościach) nie zawsze zapewniają zajęcia z etyki dla uczniów niewierzących i wówczas mają oni przerwy w planie (tzw. okienka) albo muszą uczestniczyć w religii. Również niektórzy duchowni zwracają uwagę, że szkolna religia nie rozwija religijności i przekształciła się w zwyczajne lekcje. Lepiej, aby odbywały się w parafii, gdyż wnosi ona w te zajęcia atmosferę wyjątkowości i duchowości. Zwraca się także uwagę, że szkoła (przez prowadzenie tych lekcji) przejęła funkcję ewangelizacyjną Kościoła, a powinna mieć świecki charakter i promować pluralizm religijny oraz tolerancję wyznaniową (Głuszek-Szafranec, 2017, s. 272–275).

Za podjęciem tematu przyszłości lekcji religii przemawia zarówno rocznica ich powrotu do szkoły, jak i nieustanna debata wpisująca się w szerszy kontekst tych zajęć, jakim jest rozwój pluralizmu społeczno-kulturowego i sekularyzacja polskiego społeczeństwa. Szczególnie, że kondycję lekcji religii trzeba widzieć w powiązaniu z religijnością Polaków, a ta podlega systematycznym zmianom, zasadniczo zmierzając ku pobożności silnie selektywnej.

## CHARAKTERYSTYKA MATERIAŁU EMPIRYCZNEGO ORAZ ZAŁOŻENIA INTERPRETACYJNE

Prognoza dotycząca przyszłych losów lekcji religii będzie się odwoływać do badań zastanych, których konstatacje będą uzupełnieniem interpretacji wyników badań empirycznych, zrealizowanych od kwietnia do czerwca 2020 roku przez Pracownię Polskiego Pomiaru Postaw i Wartości. Brał w nich udział między innymi autor niniejszego tekstu. Były to badania

internetowe wykonane wśród studentów<sup>1</sup> techniką CAWI (*Computer Assisted [Aided] Web Interviews*), wykorzystujące system *LimeSurvey*. Przeprowadzono analizę statystyczną na macierzy danych IBM SPSS/PASW Statistics. Link do ankiety został rozesłany do badanych tzw. metodą kuli śnieżnej, w którą zostali zaangażowani pracownicy naukowo-dydaktyczni z poszczególnych ośrodków akademickich. Respondenci wypełnili 1362 ankiety, z czego 621 kompletnych poddano analizie.

Ankieta miała wielotematyczny charakter, składała się z trzydziestu siedmiu pytań oraz dwunastu pytań metryczkowych. W kontekście lekcji religii studenci zostali poproszeni o ustosunkowanie się do stwierdzeń, które dotyczyły zapisania lub niezapisania w przyszłości ich dziecka na lekcję religii. Jednocześnie każde z tych stwierdzeń wskazywało na powód tej decyzji. Ankietowani odnosili się do każdego z nich, co w konsekwencji pozwalało na opisanie struktury motywacyjnej badanej populacji oraz popularności lekcji religii.

Wnioskowanie, które tutaj będzie przeprowadzone, bierze pod uwagę fakt, że Kościół katolicki nie sprowadza lekcji religii tylko do przekazywania treści religijnych. Widzi w nich przede wszystkim wychowanie w wierze. Nauczanie doktryny katolickiej jest wprowadzeniem uczniów w pełnię życia chrześcijańskiego. To forma wtajemniczenia zmierzająca do pogłębienia religijności (Szpet, 2002, s. 30–31). Bywa to wyrażane w lapidarnej formule – „problem lekcji religii to problem wiary” (Misiązek i Potocki, 1995, s. 5). Dlatego stosunek do tych lekcji jest wskaźnikiem religijności. Od długiego czasu wyraźnie pokazują to badania nad socjalizacją religijną. Angażują się w nią rodzice, którzy są głęboko wierzący (Miszczak, 2014, s. 155). Ta perspektywa będzie także wykorzystana do analizy wyników badań. Stwierdzenia na temat lekcji religii będą niekiedy wiązane z religijnością respondentów i odwrotnie.

Przedstawiona tu prezentacja wyników badań uwzględnia rozkład ogólny oraz tablice kontyngencji uwzględniające trzy podstawowe zmienne społeczno-demograficzne: płeć, miejsce pochodzenia studenta oraz stosunek do wiary i praktyk religijnych. Taki wybór zmiennych wynika z tego, że są to zasadnicze kryteria opisu i dotychczas różnicowały religijność oraz stosunek do katechezy. Natomiast pogłębiające się procesy pluralizmu społeczno-kulturowego polskiego społeczeństwa sugerują (a potwierdzają to nowsze badania), że religijne przekonania kobiet pochodzących ze środowisk kulturowo homogenicznych (wieś, małe miasto), jak i deklarujących wiarę i realizowanie praktyk, korespondują z religijnością selektywną i ze światopoglądem liberalnym, upodabniając się do przekonań mężczyzn pochodzących z dużych i wielkich miast oraz niewierzących i niepraktykujących.

W publikacji nad społecznym wymiarem lekcji religii K. Kiciński, K. Koseła i W. Pawlik zwrócili uwagę, że jest to problematyka „drażliwa”. Ich książka miała na celu zgromadzenie i udokumentowanie faktów (Kiciński et al., 1995, s. 7–8). Ta perspektywa również będzie obowiązywać w tym opracowaniu. Nie będą tu formułowane jakiegokolwiek oceny bądź postulaty praktyczne.

---

<sup>1</sup> W badaniach uczestniczyli studenci z uczelni (w nawiasie są przedstawione odsetki ich udziału w próbie  $N = 621$ ): AGH (4,5%), APS (4,4%), KUL (8,9%), PW (2,3%), SGGW (1,4%), UW (4,2%), SGH (1,1%), UJK (22,2%), UKSW (15,6%), UŁ (5,2%), UMCS (3,9%), UJ (4,1%), USz (4,5%), UwB (5,5%), UW r (2,2%) i inne (6,4%).

## Z NOWSZYCH BADAŃ NAD LEKCJAMI RELIGII

Nim przejdziemy do opinii młodzieży akademickiej, spójrzmy jeszcze na wybrane, zastane wyniki badań na temat lekcji religii. Będą one kontekstem dla ocen studentów.

W 2015 roku 82% badanych przyznało, że nie razi ich obecność religii w szkole. Dwa lata wcześniej taki sam odsetek podzielał tę opinię. Nie zmienił się także zasięg przeciwnych opinii. Wynosił on odpowiednio: 16% i 15% (Grabowska, 2015, s. 3). W latach 2013–2018 w populacji uczniów szkół ponadgimnazjalnych systematycznie spadał odsetek uczniów uczęszczających na religię (z poziomu 89% do 70%). Największą utratę popularności tych zajęć odnotowano wśród uczniów szkół zawodowych (z poziomu 83% do 57%) oraz liceów ogólnokształcących (z 86% do 68%) (Głowacki, 2019, s. 163). Udział w nich był w coraz większym stopniu warunkowany kondycją religijności uczniów. W kategoriach wierzących i praktykujących poziom partycypacji w tych zajęciach nie uległ zmianie. Miał on w kohortach niewierzących i niepraktykujących. W 2018 roku 33% uczniów przyznało, że lekcje religii są ciekawe i chodzi na nie z ochotą; 39% oceniło, że są to lekcje takie jak każde inne i niczym się nie wyróżniają; 27% stwierdziło, że są one nudne i nic ważnego na nich się nie dzieje. W 2016 roku rozkład odpowiedzi był następujący: 40%, 38%, 22% (Głowacki, 2019, s. 163–164, 166; Gwiazda, 2016, s. 146). Wszystkie pomiary ujawniły, że im większe było zaangażowanie religijne ucznia, tym lepiej oceniał lekcje religii, a spadek intensywności religijności wiązał się z częściej wyrażanymi krytycznymi ocenami tych zajęć. Dwa lata później młodzież jednoznacznie opowiadała się za nieobowiązkowymi lekcjami religii w szkole (52%), następnie za nieobowiązkowymi zajęciami w punktach katechetycznych w parafii (17%) oraz za obowiązkowymi w szkole (14%). W 2016 roku struktura odpowiedzi była odpowiednia: 50%, 14% i 17% (Gwiazda, 2016, s. 148). Za przeniesieniem religii do punktów katechetycznych opowiadali się uczniowie niewierzący. Wierzący popierali obowiązkowe lekcje religii w szkole (Głowacki, 2019, s. 169).

Dla opracowywanej tu prognozy ważne są także informacje na temat udziału w lekcjach religii w społeczeństwach, w których procesy pluralizacji społeczno-kulturowej są bardziej zaawansowane niż te występujące w polskim społeczeństwie. Również one określają specyfikę przewidywanego trendu. Według danych Konferencji Episkopatu Hiszpanii liczba uczniów zapisanych na lekcje religii w tym kraju spada. W roku szkolnym 2007/2008 odsetek zapisanych (wszystkich) uczniów wynosił 75,7%. Zapisanych było: 84,9% uczniów przedszkoli, 84,1% uczniów szkół podstawowych, 63% gimnazjów i 48,9% liceów ogólnokształcących (Konferencja Episkopatu Hiszpanii, 2008). W roku szkolnym 2019/2020 te odsetki wynosiły odpowiednio: 63%, 63%, 66%, 62% i 49% (Konferencja Episkopatu Hiszpanii, 2020). Podobne tendencje pokazują badania z 2009 roku. Według nich w ciągu ostatnich dziesięciu lat w Belgii, na Węgrzech i w Hiszpanii „znaczaco spadła” liczba uczestników szkolnych lekcji religii. W Austrii, Holandii, Niemczech dynamikę udziału określono jako „nieznaczny spadek”, a w Finlandii i Szwecji jako „nieznaczny wzrost”<sup>2</sup>. Wzrosty

<sup>2</sup> Takie kategorie ocen zostały zastosowane w tym badaniu. Było ono zrealizowane dla Rady Konferencji Episkopatów Europy, ankietę zrealizowano w dwudziestu czterech krajach Unii Europejskiej (Kielian, 2010, s. 307, 309; Panuś, 2011, s. 138, 143).

frekwencji lub jej stabilizacja to efekt zapisywania się na lekcje emigrantów (Kielian, 2010, s. 308; Panuś, 2011, s. 143–144). Podobnie we Francji w latach 1990–2015 wzrosła liczba uczniów w szkołach katolickich (z 2 033 770 do 2 068 752), gdyż zapisywane były do nich dzieci innowierców (głównie muzułmanów) i niewierzących, a liczba katolików malała (Wysocki, 2018, s. 188).

## PLANY MŁODZIEŻY AKADEMICKIEJ WOBEC LEKCJI RELIGII

Powyższe wyniki badań pokazują, że udział w lekcjach religii nie jest młodzieży obcy. Jego zasięg systematycznie spada, ale wciąż ponad połowa uczniów na nie uczęszcza, zaś dłuższa perspektywa czasowa pokazuje, że kolejne pokolenia są absolwentami tych zajęć. Po omówieniu doświadczeń młodzieży szkolnej możemy teraz przejść do wyników badań studentów, pokazujących ich przyszłe plany wobec tych lekcji.

Ankietowani zostali poproszeni o ustosunkowanie się do stwierdzenia: „Jeżeli będę miał/-a dzieci, to zapiszę je na lekcje religii, aby pogłębiały swoją wiarę”. Wyraża ono cel tych lekcji, określony przez instytucję Kościoła – rozwijanie wiary i religijności. Popularność tego stanowiska przedstawia tabela 1.

**Tabela 1.** Popularność deklaracji:

„Jeżeli będę miał/-a dzieci, to zapiszę je na lekcje religii, aby pogłębiały swoją wiarę” [%]

Cechy społeczno-demograficzne	Kategorie odpowiedzi			
	Tak	Nie	Nie dotyczy	Ogółem
Ogółem	48,5	34,8	16,7	100,0
<b>Płeć</b>				
Kobiety	51,0	33,0	16,0	100,0
Mężczyźni	39,1	41,4	19,5	100,0
<b>Miejsce pochodzenia</b>				
Wieś	60,0	24,0	16,0	100,0
Małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	50,0	34,1	15,9	100,0
Średnie miasto (od 21 tys. do 99 tys. mieszkańców)	45,7	35,2	19,0	100,0
Duże miasto (od 100 tys. do 500 tys. mieszkańców)	42,0	40,0	18,0	100,0
Wielkie miasto (pow. 500 tys. mieszkańców)	32,1	52,3	15,6	100,0

Tabela 1 cd.

Cechy społeczno-demograficzne	Kategorie odpowiedzi			
	Tak	Nie	Nie dotyczy	Ogółem
<b>Stosunek do wiary i praktyk religijnych</b>				
Wierzący/-a i regularnie praktykujący/-a	87,7	6,4	5,9	100,0
Wierzący/-a i praktykujący/a nieregularnie	71,6	17,9	10,4	100,0
Wierzący/-a i niepraktykujący/-a	30,7	46,6	22,7	100,0
Obojętny/-a religijnie, ale przywiązany/-a do tradycji religijnej	13,4	57,7	28,9	100,0
Niewierzący/-a i niepraktykujący/-a	0,9	72,2	27,0	100,0

Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*

Struktura odpowiedzi pokazuje, że w badanej zbiorowości dominowały deklaracje o zapisaniu dzieci na lekcje religii w celu pogłębiania ich wiary. Wyraziło je 48,5% respondentów. Przeciwnego zdania było 34,8%. Pozytywnie odniosły się do tego stwierdzenia kobiety (51%), studenci pochodzący ze wsi (60%), wierzący i regularnie praktykujący (87,7%). Nie podzielali tej opinii mężczyźni (41,4%), pochodzący z wielkich miast (52,3%) oraz niewierzący i niepraktykujący (72,2%). Przeprowadzana analiza wykazała, że występowała istotna statystycznie silna zależność pomiędzy stosunkiem do wiary religijnej a zmienną zależną ( $r_s = 0,6$ ,  $p < 0,001$ ;  $\chi^2(8) = 310$ ,  $p < 0,001$ ) oraz między miejscem pochodzenia a decyzją o wysłaniu dziecka na lekcje religii ( $r_s = 0,16$ ,  $p < 0,001$ ;  $\chi^2(8) = 31,812$ ,  $p < 0,001$ )<sup>3</sup>.

Kolejne stwierdzenie brzmiało: „Jeżeli będę miał/-a dzieci, to zapiszę je na lekcje religii, bo sam/-a na nie chodziłem/-am”. Nawiązywało ono do własnych doświadczeń biograficznych respondentów, wskazując na kontynuację pewnych tradycji czy standardów kulturowych ankietowanego. Taki sposób myślenia jest żywy w polskich warunkach społeczno-kulturowych, w których religijność jest częścią przekazywanego dziedzictwa. Opinie studentów przedstawia tabela 2.

Akceptacja dla tego stwierdzenia nie była wysoka. Wyraziło ją 27,2% ankietowanych. Przeciwnego zdania była połowa z nich (50,9%). Podzielały je kobiety (28,3%), pochodzący ze wsi (32,9%), wierzący i regularnie praktykujący (48,1%). Odrzucali mężczyźni (55,6%) pochodzący z wielkich miast (66,1%) oraz niewierzący i niepraktykujący. Wśród badanych odnotowano związek istotny statystycznie między miejscem pochodzenia a zmienną zależną ( $r_s = 0,08$ ,  $p = 0,041$ ;  $\chi^2(8) = 23,834$ ,  $p < 0,05$ ) oraz pomiędzy stosunkiem do wiary i praktyk religijnych ( $r_s = 0,30$ ,  $p < 0,001$ ;  $\chi^2(8) = 104,945$ ,  $p < 0,001$ ).

<sup>3</sup> Wnioskowanie w warunkach określonych przez cechy i dobór próby. To zastrzeżenie dotyczy także dalszych wyników badań.



**Tabela 2.** Popularność deklaracji:

„Jeżeli będę miał/-a dzieci, to zapiszę je na lekcje religii, bo sam/-a na nie chodziłem/-am” [%]

Cechy społeczno-demograficzne	Kategorie odpowiedzi			
	Tak	Nie	Nie dotyczy	Ogółem
Ogółem	27,2	50,9	21,9	100,0
<b>Płeć</b>				
Kobiety	28,3	49,6	22,1	100,0
Mężczyźni	23,3	55,6	21,1	100,0
<b>Miejsce pochodzenia</b>				
Wieś	32,9	44,0	23,1	100,0
Małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	35,4	43,9	20,7	100,0
Średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	24,8	49,5	25,7	100,0
Duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	26,0	57,0	17,0	100,0
Wielkie miasto (pow. 500 tys. mieszkańców)	12,8	66,1	21,1	100,0
<b>Stosunek do wiary i praktyk religijnych</b>				
Wierzący/-a i regularnie praktykujący/-a	48,1	33,7	18,2	100,0
Wierzący/-a i praktykujący/-a nieregularnie	34,3	43,3	22,4	100,0
Wierzący/-a i niepraktykujący/-a	26,1	55,7	18,2	100,0
Obojętny/-a religijnie, ale przywiązany/-a do tradycji religijnej	10,3	63,9	25,8	100,0
Niewierzący/-a i niepraktykujący/-a	0,0	73,0	27,0	100,0

Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW pt. *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*

Tabela 3 przedstawia stanowisko badanych wobec stwierdzenia: „Jeżeli będę miał/-a dzieci, to one same zdecydują, czy będą chodzić na religię, ja ich nie zapiszę”. Koresponduje ono z inną popularną w debacie publicznej sentencją, która brzmi mniej więcej: „nie ochrzczę dziecka, samo o tym zdecyduje”. Obie ujawniają indywidualizm rodziców i samodzielność dziecka. Rozkład opinii respondentów pokazuje tabela 3.

**Tabela 3.** Popularność deklaracji:

„Jeżeli będę miał/-a dzieci, to one same zdecydują, czy będą chodzić na religię, ja ich nie zapiszę” [%]

Cechy społeczno-demograficzne	Kategorie odpowiedzi			
	Tak	Nie	Nie dotyczy	Ogółem
Ogółem	48,3	39,0	12,7	100,0
<b>Płeć</b>				
Kobiety	47,1	40,4	12,5	100,0
Mężczyźni	52,6	33,8	13,5	100,0
<b>Miejsce pochodzenia</b>				
Wieś	42,2	43,1	14,7	100,0
Małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	45,1	47,6	7,3	100,0
Średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	47,6	36,2	16,2	100,0
Duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	53,0	40,0	7,0	100,0
Wielkie miasto (pow. 500 tys. mieszkańców)	59,6	25,7	14,7	100,0
<b>Stosunek do wiary i praktyk religijnych</b>				
Wierzący/-a i regularnie praktykujący/-a	15,0	73,3	11,8	100,0
Wierzący/-a i praktykujący/-a nieregularnie	35,8	48,5	15,7	100,0
Wierzący/-a i niepraktykujący/-a	58,0	28,4	13,6	100,0
Obojętny/-a religijnie, ale przywiązany/a do tradycji religijnej	83,5	8,2	8,2	100,0
Niewierzący/-a i niepraktykujący/-a	80,0	6,1	13,9	100,0

Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW pt. *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*

W badanej populacji 48,3% akceptowało to stwierdzenie, przeciwnego zdania było 39,0%. Uznanie dla niego było popularne wśród mężczyzn (52,6%), pochodzących z wielkich miast (59,6%), niewierzących i niepraktykujących (80,0%). Nie podzielały go kobiety (40,0%), pochodzące ze wsi (43,1%), wierzący i regularnie praktykujący (73,3%). W badanej próbie istotny statystycznie związek występował między miejscem pochodzenia a analizowaną zmienną zależną ( $r_s = -0,11$ ,  $p < 0,005$ ;  $\chi^2(8) = 19,417$ ,  $p < 0,05$ ) oraz stosunkiem do wiary i praktyk religijnych ( $r_s = -0,448$ ,  $p < 0,001$ ;  $\chi^2(8) = 218,061$ ,  $p < 0,001$ ).

Wreszcie badani studenci ustosunkowali się do opinii: „jeżeli będę miał/-a dzieci, to nie zapiszę ich na lekcje religii, bo to jest strata czasu”. Wyraża ona brak uznania dla edukacji

religijnej i wolno ostrożnie sądzić, że u jego podstaw leżą argumenty światopoglądowe, a nie uzasadnienia, które wskazywałyby na niski poziom tych lekcji. Są one raczej oceniane pozytywnie (Głowacki, 2019, s. 166; Gwiazda, 2016, s. 146). Popularność tego stwierdzenia prezentuje tabela 4.

**Tabela 4.** Popularność deklaracji:

„Jeżeli będę miał/-a dzieci, to nie zapiszę ich na lekcje religii, bo to jest strata czasu” [%]

Cechy społeczno-demograficzne	Kategorie odpowiedzi			
	Tak	Nie	Nie dotyczy	Ogółem
Ogółem	12,1	64,7	23,2	100,0
<b>Płeć</b>				
Kobiety	11,3	65,8	23,0	100,0
Mężczyźni	15,0	60,9	24,1	100,0
<b>Miejsce pochodzenia</b>				
Wieś	8,0	71,1	20,9	100,0
Małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	8,5	67,1	24,4	100,0
Średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	11,4	62,9	25,7	100,0
Duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	16,0	63,0	21,0	100,0
Wielkie miasto (pow. 500 tys. mieszkańców)	20,2	53,2	26,6	100,0
<b>Stosunek do wiary i praktyk religijnych</b>				
Wierzący/-a i regularnie praktykujący/-a	1,6	88,2	10,2	100,0
Wierzący/-a i praktykujący/-a nieregularnie	7,5	74,6	17,9	100,0
Wierzący/-a i niepraktykujący/-a	14,8	60,2	25,0	100,0
Obojętny/-a religijnie, ale przywiązany/-a do tradycji religijnej	10,3	49,5	40,2	100,0
Niewierzący/-a i niepraktykujący/-a	33,9	31,3	34,8	100,0

Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW pt. *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*

W badanej populacji 12,1% akceptowało ten pogląd. Odrzuciło go 64,7%. Podzielali go mężczyźni (15,0%), osoby pochodzące z wielkich miast (20,2%), niewierzące i niepraktykujące

(33,9%). Nie utożsamiały się z nim kobiety (65,8%), ankietowani pochodzący ze wsi (71,1%) oraz wierzący i praktykujący regularnie (88,2%). Istotny statystycznie związek występował w badanej próbie między niechęcią zapisania dziecka na lekcje religii, gdyż jest to strata czasu, a miejscem pochodzenia ( $\chi^2(8) = 16,620, p < 0,05$ ) oraz stosunkiem do wiary i praktyk religijnych ( $\chi^2(8) = 141,324, p < 0,001$ ).

Struktura odpowiedzi młodzieży akademickiej uwzględniająca zróżnicowanie społeczno-demograficzne potwierdza zależności obserwowane od dłuższego czasu w badaniach socjologicznych. Większy konformizm wobec religii i nauczania Kościoła przejawiają ankietowani pochodzący ze wsi, wierzący i praktykujący regularnie, a także kobiety. Różnice światopoglądowe między nimi i mężczyznami powoli zacierają się, oscylując w kierunku przekonań liberalnych.

Zebrany materiał empiryczny pokazuje, że studenci zamierzają zapisać na lekcje religii swoje dzieci, aby pogłębiały swoją wiarę. Było to najczęściej akceptowane stwierdzenie (48,5%), a związane z nim uzasadnienie wprost wskazywało na zainteresowanie rozwojem religijności dzieci. Ankietowani wyrazili także identyczne poparcie dla opinii, że nie będą zapisywać dzieci na lekcje religii, gdyż o udziale w nich będą one same decydować (48,3%). W pierwszej chwili te stanowiska wydają się sprzeczne, jednak ten rozkład odpowiedzi wpisuje się w strukturę religijności Polaków i koresponduje z kierunkami jej przemian. Zgodnie z nimi następuje ożywianie religijności kościelnej, realizującej model pobożności określony przez Kościół katolicki, przejawiający się między innymi w intencjonalnym udziale w edukacji religijnej (choć nie wnioskujemy tutaj, że studenci, którzy zadeklarowali chęć rozwoju religijności dzieci przez lekcje religii, automatycznie reprezentują religijność ortodoksyjną). Natomiast drugą formą religijności, która najbardziej zyskuje na popularności, jest religijność selektywna i w wielu aspektach zdeinstytucjonalizowana. Luźno powiązana z Kościołem, manifestująca indywidualizm negujący znaczenie autorytetów religijnych. Taką podmiotowość prezentują dorośli i młodzież, zaś dzieci są jej uczone (Mariański, 2021, s. 7). Ta religijność licuje z deklaracjami młodzieży akademickiej przyzwalającymi ich dzieciom decydować o udziale w lekcjach religii.

Opinia o zapisaniu dziecka na lekcje religii, ponieważ respondent sam w nich uczestniczył, nie była popularna. Poparło ją 27,2% zapytanych. Ankietowani zdają się nie cenić tego typu argumentacji. Nie jest to zaskakująca postawa, gdyż przynależą oni do kategorii społecznej będącej zapleczem inteligencji i profesjonalistów (Palska, 2008, s. 326; Świda-Ziemia, 2000, s. 6:). Zazwyczaj starają się uzasadniać swoje działania głębszymi przesłankami – racjonalnymi, przemyślanymi, niekiedy pragmatycznymi. Z tej perspektywy wolno ostrożnie sądzić, że zanika (a w przyszłości nie będzie popularna) dziedziczona edukacja religijna i religijność praktykowana wyłącznie w celu utrzymania tradycji przodków. Szczególnie, że rozkład deklaracji uwzględniający miejsca pochodzenia respondentów pokazuje, że osoby pochodzące ze wsi (32,9%) i małych miast (35,4%) częściej wyrażały aprobatę dla tej opinii niż mieszkańcy wielkich miast (12,8%). Co więcej, ta akceptacja niemal regularnie spadała wraz ze wzrostem heterogeniczności aksjologicznej miejsca pochodzenia badanych. Myślenie odwołujące się do kontynuowania tradycji jest przede wszystkim właściwe dla społeczności wiejskich i małych miast.

## ZASADNICZE NIEDOSTATKI SZKOLNEGO NAUCZANIA RELIGII

Struktura przekonań młodzieży akademickiej na pierwszy rzut oka napawa optymizmem. Niemal połowa ankietowanych zamierza zapisać w przyszłości swoje dzieci na lekcje religii i jeszcze uzasadnia to chęcią pogłębiania ich wiary. W następnych latach konieczne więc będzie szkolne nauczanie religii. Jednak te nadzieje nie są już tak wyraźne, kiedy spojrzy się na aktualne niedostatki lekcji religii. Niedomagania są na tyle istotne i godzące w sam cel tych lekcji, że najprawdopodobniej za kilka lat, kiedy procesy zmiany społeczno-kulturowej będą jeszcze bardziej zaawansowane, udział w nich wyraźnie spadnie, szczególnie w przyszłych pokoleniach uczniów szkół średnich.

Zasadniczym mankamentem lekcji religii jest ich słabnące oddziaływanie na wiarę, praktyki i moralność religijną<sup>4</sup>. Formowanie tych aspektów religijności jest podstawowym zadaniem owych lekcji. Badania socjologiczne od dłuższego czasu pokazują, że wiara dorosłych i młodych staje się selektywna i zindywidualizowana. W latach 1988–2017 w populacji studentów spadł poziom akceptacji podstawowych przekonań – dotyczących natury Boga, soteriologii, a w szczególności eschatologii. Towarzyszył temu wzrost kohort niewierzących i niezdecydowanych. Co więcej, zmiany w strukturze odpowiedzi świadczą o tym, że większość studentów miała kontakt z wiarą i edukacją religijną, ale z czasem ta więź traciła na intensywności. Ich wiara staje się niewyraźna i mglista (Klimski, 2018, s. 176). Postrzeganie siebie jako osoby wierzącej nie łączy się z akceptacją wszystkich treści dogmatycznych, a niekiedy koresponduje z uznaniem magii i astrologii (Boguszewski, 2015, s. 11; Mariański, 2017, s. 115). Wiara staje się zindywidualizowana i synkretyczna. Jej deinstytucjonalizacja jest daleko posunięta i najprawdopodobniej te procesy będą w kolejnych latach się nasilały.

Podobne trendy dotyczą praktyk religijnych. W populacji młodzieży akademickiej w latach 1988–2017 regularnie spadały odsetki deklarujących systematyczne podejmowanie praktyk (z 52,9% do 30,2%) (Zaręba i Zarzecki, 2018, s. 17). Podobnie jest w zbiorowości studentów, których przekonania (odnośnie do przyszłego uczestnictwa ich dzieci w lekcjach religii) są tutaj prezentowane. Niemal co trzeci badany (30,1%) ocenił, że jest wierzący i regularnie praktykujący, a co piąty (20,6%), że jest wierzący i praktykujący nieregularnie. Zanika wrażliwość na kościelny obowiązek udziału w niedzielnej mszy. W polskich warunkach społeczno-kulturowych jest to wyraźny wskaźnik osłabienia więzi z instytucją Kościoła i odejścia od dominującego modelu religijności. Systematycznie zarzucane są także praktyki wielkanocne (spowiedź i komunია) oraz modlitwa osobista (Zaręba, 2018, s. 158), dotąd mocno zakotwiczone w kulturze religijnej.

Moralność małżeńsko-rodzina jest tym aspektem religijności, w którym młodzi najwyraźniej odchodzą od nauczania Kościoła. Przywołane tutaj badania młodzieży akademickiej z lat 1988–2017 pokazują, że aktualnie dwie trzecie studentów prezentuje najwyższe wskaźniki

---

<sup>4</sup> Zastany materiał empiryczny nie pozwala na sformułowanie jednoznacznego związku przyczynowo-skutkowego (między lekcjami religii a religijnością młodzieży), który spełniałby warunki metodologiczne tego typu związków opracowane choćby przez J. Maxwella i P. Lazarsfelda. Sformułujemy tu prawdopodobne wnioski na podstawie cech wiary, praktyk i moralności młodych. Jest to znane procedowanie w socjologii, opisujące zależności dwóch fenomenów (por. Mariański, 2011, s. 125–133).

liberalizmu moralnego (Sroczyńska, 2018, s. 107–108). Dotyczy to głównie stosowania środków antykoncepcyjnych i współżycia seksualnego przed ślubem. W przypadku pozostających zachowań obowiązuje moralność sytuacyjna (aborcja) bądź zabezpieczająca przed życiowym niepowodzeniem (rozwód, zdrada małżeńska) (Sroczyńska, 2018, s. 98–106). Związki partnerskie przed ślubem są powszechnie akceptowane i coraz liczniej praktykowane, zwłaszcza pośród studentów. Upowszechnia się swoboda seksualna u młodych i dorosłych (Baniak, 2015, s. 272). Gimnazjaliści i studenci jednoznacznie odrzucają religijną moralność, deklarując przy tym nie tylko uznanie dla jej świeckich postaci, ale także przewidując ich stosowanie w przyszłości (Baniak, 2015, s. 236). Kościelna moralność jest postrzegana jako anachroniczna, narzucana siłą (poprzez alians Kościoła i państwa) oraz ograniczająca wolność i aktywność seksualną zwłaszcza kobiet (Baniak, 2015, s. 273).

Z perspektywy powyższych wyników badań lekcje religii nie przynoszą rezultatów których oczekuje Kościół. Nie formują kościelnej wiary i moralności ani nie wychowują do udziału w kulcie. Ich treści są zapamiętywane, ale nie internalizowane. Niektóre z nich traktowane są jako obce. Młodzi znają modlitwy, mają orientację w praktykach, ale nie są wychowywani do modlitwy i regularnego uczestniczenia w sakramentach. Oddziaływanie lekcji religii z roku na rok wyraźnie słabnie na rzecz innych argumentów światopoglądowych.

Niedoskonałości lekcji religii są także widoczne z perspektywy ich strukturalno-funkcjonalnego usytuowania w ramach instytucji Kościoła. Te lekcje nie są działalnością oświatową o charakterze religioznawczym, wyczerpującą się w nauczaniu faktów kulturowych. Jest to aktywność religijna, która ma na celu rozwijanie i wychowywanie w wierze. Stąd w języku teologicznym opisuje się je pojęciem „katechezy” (Misiaszek i Potocki, 1995, s. 99–101) i traktuje jako związane z działalnością parafii. Katecheza szkolna jest dopełnieniem katechezy w parafii. W ideologii organizacyjnej Kościoła podmiotem katechezy jest parafia, a nie szkoła. To w parafii rozwija się wiara i religijność przez sprawowanie w niej sakramentów i prowadzenie duszpasterstwa (Misiaszek i Potocki, 1995, s. 91–96; Potocki, 2017, s. 592–594). Katecheza szkolna z perspektywy organizacyjnej Kościoła ma budować więź z parafią, a przez nią więź ze wspólnotą Kościoła. Przedstawione wyżej wyniki badań nad religijnością młodzieży pokazują, że te założenia organizacyjne nie są spełniane przez szkolną katechezę. Świadomość wspólnotowego charakteru katechezy, parafii i Kościoła u młodych jest na bardzo niskim poziomie (Potocki, 2017, s. 594). Uczniowie nie utożsamiają się z parafią na tyle, aby tę więź wyrażać w wierze, praktykach i moralności (Potocki, 2017, s. 594–595). Co więcej, krótko po powrocie katechezy do szkoły zaobserwowano mniejsze zaangażowanie młodzieży w pracę zespołów parafialnych, a także wyraźny spadek ich udziału w sakramentach i niedzielnej mszy (Misiaszek i Potocki, 1995, s. 95).

Słabością formacji religijnej jest jeszcze to, że młodzi relatywnie rzadko w niej uczestniczą. Podstawowymi metodami edukacji realizowanymi w rozkładzie tygodniowym są kazania oraz lekcje religii. Statystyczny uczeń regularnie uczęszczający na niedzielne msze i systematycznie uczestniczący w katechezie z dużym prawdopodobieństwem partycypuje w formacji religijnej przez mniej więcej półtorej godziny, przypadającej na kilkadziesiąt godzin jego pozostałej aktywności tygodniowej. Jest jeszcze rodzina, ale od długiego czasu nie prowadzi wychowania religijnego. Podejmuje je w biernych postaci – jak choćby przez zapisanie dzieci na lekcje religii. W rodzinach nie rozmawia się o wierze, relacjach z Bogiem czy o życiu

duchowym (Miszczak, 2014, s. 155). Udział dzieci w sakramencie komunii bądź bierzmowania nie jest przedmiotem szczególnego zainteresowania rodziców. Badacze piszą raczej o antyświadectwie rodziców w kontekście troski o pogłębianie religijności dzieci (Baniak, 2007, s. 181, 231, 283, 285). Edukację religijną rodzice powierzyli (wzorem społeczeństw silnie zsekularyzowanych) innym podmiotom i sami się nią już nie zajmują (Marianiński, 2007, s. 193). Podejmuje ją wyraźna mniejszość. Ci, którzy są głęboko wierzący, systematycznie praktykują i liczą się z aksjologią chrześcijańską (Baniak, 2007, s. 285; Potocki, 2007, s. 50).

Mobilizacja ojców i matek do udziału w formacji religijnej dzieci była jednym z zadań, o których dyskutowano przy okazji powrotu lekcji religii do szkoły w latach 90. ubiegłego wieku. Wówczas wskazywano, że to rodzice są przede wszystkim odpowiedzialni za wychowanie religijne potomstwa, a różnorodna formacyjna działalność parafialna miała im to uświadamiać, między innymi po to, aby wzmocnić szkolne nauczanie (Misiaszek i Potocki, 1995, s. 84–85). Dziś okazuje się, że te postulaty nie zostały spełnione. Skuteczne wycofanie się rodziców z edukacji religijnej dzieci przyczynia się do niskiej efektywności lekcji religii, kształtujących kolejne pokolenia o selektywnej religijności. Przy okazji wypracowano wzorzec socjalizacji religijnej, wedle którego formacja odbywa się poza rodziną.

Wreszcie niedostatkim lekcji religii w szkole jest spadek zainteresowania nimi w środowiskach dużych i wielkich miast. W badanej grupie studentów zwolennikami stanowiska, że to same dzieci będą decydować o uczęszczaniu na religię, byli przede wszystkim respondenci pochodzący z dużych (53,0%) i wielkich miast (59,6%). Co więcej, stosunkowo często przyznawali się także do tej opinii studenci pochodzący z małych miast (45,1%) i wsi (42,2%). Prawie co trzeci zapytany (32,1%) pochodzący z wielkiego miasta przyznał, że zapisze swoje dziecko na lekcje religii, aby pogłębiało wiarę, ale przeciwnego zdania było 52,3%. Również w tym środowisku najczęściej oceniano, że lekcje religii są stratą czasu i dzieci nie będą w nich uczestniczyć (20,2%). Lekcje religii jednoznacznie nie cieszą się uznaniem w środowiskach wielkomiejskich. Potwierdzają to również badania CBOS z 2018 roku przeprowadzone wśród uczniów szkół ponadgimnazjalnych. Według nich 78% młodych mieszkających na wsi uczęszczało na lekcje religii, a 44% mieszkających w wielkich miastach. Spadek popularności w poszczególnych kategoriach miejsca zamieszkania był regularny. Zmiana *in minus* średnio wynosiła 10% (Głowacki, 2019, s. 164). Identyczny trend obserwowano w 2016 roku. Wówczas na lekcje religii uczęszczało 85% uczniów mieszkających na wsi i 49% mieszkających w wielkich miastach (Gwiazda, 2016, s. 143).

Ów brak zainteresowania udziałem w lekcjach religii w społecznościach dużych i wielkich miast skutkuje tym, że partycypacja w tych zajęciach przestaje być komponentem preferowanych stylów życia i sposobów myślenia. To te społeczności wypracowują układy hierarchii aksjologicznych, które z czasem upowszechniają się jako dominujące w pozostałych środowiskach – wiejskich i małych miast (Zaręba, 2012, s. 23). Dotyczy to również statusu fenomenów religijnych. Dziś to nie wieś, lecz miasto kształtuje profil religijności polskiego społeczeństwa (Zaręba, 2012, s. 33). Co więcej, ów mechanizm dyfuzji jest na tyle intensywny, że uwidacznia się również w obszarach aktywności seksualnej mieszkańców wsi, które do niedawna spełniały ścisłe regulacje religijne. Następuje w nich wyraźna liberalizacja norm i zanik kontroli społecznej, co badacze konstatują jako utratę przez wieś statusu ostoji rygoryzmu moralnego (Wąż, 2011, s. 67–68).

## PERSPEKTYWY LEKCJI RELIGII

Powyższe dane pokazują słabą kondycję lekcji religii, szczególnie w perspektywie oczekiwań formułowanych wobec nich przez Kościół. Przekazywane treści mają niewielkie znaczenie dla religijności młodych. Nie są one traktowane jako istotne z punktu widzenia procesów tożsamościowych. Identyfikuje się z nimi zdecydowana mniejszość. Pozostali nie dostrzegają wymiaru formacyjnego zajęć, mającego modelować wiarę oraz rozwijać więź z parafią i wspólnotą Kościoła. Faktycznie dominuje religioznawcze, a nie katechetyczne podejście do tych lekcji. Koresponduje ono z francuskim modelem edukacji religijnej, w którym uczniowie poznają fakty religijne (*faits religieux*), przede wszystkim po to, aby orientować się w kulturze i historii swojego społeczeństwa (Skłodowski, 2016, s. 85–86). Taką optykę podzielają także rodzice, którzy nie tylko prezentują selektywną religijność, ale dystansują się wobec tych zajęć, nie interesując się wychowaniem religijnym dzieci.

Wydaje się, że postępujące w polskim społeczeństwie procesy pluralizacji życia społeczno-kulturowego i sekularyzacji będą prowadzić do osłabienia zainteresowania lekcjami religii. Upowszechnienie się mentalności zorientowanej na wybór (*homo eligens*) we wszelkich wymiarach życia – również aksjologicznych i tworzących indywidualne konstrukcje światopoglądowe – raczej nie będzie wspierać zaangażowania w lekcje, w których uczestnictwo przede wszystkim wynika z tradycji zbiorowości. Popularność udziału w nich spadnie i towarzyszyć temu będzie powszechna praktyka, wedle której dzieci będą decydować o uczęszczaniu na te lekcje. Radykalna pluralizacja sprzyja bowiem indywidualizacji dzieci (Marianański, 2021, s. 7), jak i sekularyzacji, poszerzając zakres postaw obojętności wobec religii. Skutkuje desakralizacją świąt, zdecydowanym osłabieniem więzi z parafią oraz zanikiem zaangażowania w zakresie praktyk religijnych, takich jak: niedzielna msza, modlitwa (indywidualna i wspólna), pielgrzymowanie do sanktuariów, posty, pokuta (Baniak, 2007, s. 28).

W takich warunkach lekcje religii w swej kościelnej (katechetycznej) formie jedynie mogą mieć elitarny charakter. Te zależności już są widoczne w wypowiedziach badanych studentów i w badaniach zastanych. W dużych i wielkich miastach (o żywym pluralizmie światopoglądowym, dystansie wobec tradycji, intensywnej ruchliwości społecznej i niskiej kontroli społecznej) udział w lekcjach religii traci na popularności, a więź z religią słabnie (Piwowarski, 1996, s. 298; Zaręba, 2012, s. 23). Tu wyraźnie widoczna jest rezygnacja z tych zajęć, a nie utrzymywanie uczestnictwa w nich. Podobnie to wygląda, jeżeli uwzględni się kryterium wieku. Uczniowie szkół średnich, mając możliwość wyboru i nie widząc sensu udziału w tych zajęciach, rezygnują z nich. W szkołach podstawowych i gimnazjalnych uczestnictwo wynika głównie z decyzji rodziców, którzy zazwyczaj kierują się motywacją środowiskową typu: „bo inni tak robią” (Miszczak, 2014, s. 159).

Trajektoria spadku zaangażowania w lekcje religii najprawdopodobniej nie będzie miała rewolucyjnego charakteru. Spawalniać będzie te procesy kontrola społeczna, prowadzona przez Kościół katolicki. Udział w sakramencie komunii, pokuty oraz bierzmowania nie jest możliwy bez przygotowania do tych sakramentów. Odbywa się ono na lekcjach religii. Podobne regulacje dotyczą przyjęcia roli rodzica chrzestnego i świadka bierzmowania. W przypadku sakramentu małżeństwa udział w lekcjach nie jest bezwzględnie wymagany przez prawo kanoniczne, ale podczas spisywania protokołu przedmałżeńskiego pojawia się pytanie



o świadectwo z religii z ostatniego roku nauki w szkole (Lechów i Witkowski, 2021, s. 2–4). Istnieje związek między uczęszczaniem na lekcje religii a uczestnictwem w sakramentach i pełnieniem wymienionych ról. Siła tego związku jest dodatkowo wzmacniana przez fakt, że w polskiej kulturze przystąpienie do sakramentów religijnych wpisuje się w kalendarz rodzinnych uroczystości i ważnych wydarzeń uczniowskich społeczności. Wyjątkowość imprez tego typu od lat podkreślana jest drogimi prezentami, odświętnymi strojami i rodzinną biesiadą. Istnieje rynek związany z uroczystościami chrztu, pierwszej komunii i małżeństwa, stymulowany rozwijającą się wrażliwością konsumpcyjną Polaków (Bogunia-Borowska, 2003, s. 217). To z kolei utrwała żywotność i popularność tych uroczystości.

Powyższe zależności warunkują ten typ kontroli społecznej, który podtrzymuje masową partycypację w lekcjach religii. Szczególnie, że badania od dłuższego czasu wskazują na instrumentalny udział w sakramentach, sprowadzający się do spełniania obyczajowych wymogów rodziny bądź lokalnej społeczności (Miszczak, 2014, s. 158–159). Dotyczy to między innymi sakramentów o najbardziej uroczystym charakterze – chrztu i komunii (Baniak, 2007, s. 148, 177).

Można się spodziewać, że również ów mechanizm kontroli będzie zanikał i tracił na znaczeniu, zmienia się bowiem stosunek do sakramentu komunii, pokuty i małżeństwa – silnie warunkujących tę kontrolę. Zasięg udziału w sakramencie komunii i pokuty maleje, mimo że jest obwarowany przykazaniami kościelnymi. Widoczne jest to w fetowaniu niedzieli i świąt wielkanocnych (Baniak, 2007, s. 62; Mariański, 2011, s. 129). Równocześnie spadają odsetki przekonanych, że ślub kościelny jest najważniejszy, oraz rośnie liczba osób uważających, że to narzeczeni powinni decydować, czy wezmą ślub cywilny, czy kościelny, według badanych bowiem jego rodzaj nie ma znaczenia (Boguszewski, 2019, s. 10). W środowiskach studentów dominują plany o zawarciu w przyszłości tylko ślubu cywilnego (Baniak, 2015, s. 177). Są to jednoznaczne sygnały o spadku kontroli społecznej, warunkującej także masowe uczestnictwo w lekcjach religii.

Dokładne określenie scenariusza zmian w zakresie edukacji religijnej jest trudne. Jedne projekty prognozują sekularyzację i zanikanie fenomenów religijnych. Inne mówią o ich rewitalizacji i ewangelizacji społeczeństw (Mariański, 2008, s. 16, 19). Dla tego ostatniego procesu trudno znaleźć przekonujące argumenty empiryczne. Natomiast przemawiają one za przedstawionym tutaj scenariuszem spadku udziału w lekcjach religii i wzmocnienia procesów laicyzacji. Zapewne jego częścią będzie angażowanie się w te lekcje jedynie tych rodziców i uczniów, którzy prezentują głęboką religijność kościelną. Niewykluczone, że nastąpi powrót religii do salek parafialnych, aby faktycznie wzmocnić religijne zadania, jakie stoją przed tymi zajęciami.

## BIBLIOGRAFIA

- Baniak, J. (2007). *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Baniak, J. (2015). *Od akceptacji do kontestacji. Moralność katolicka w krytycznym ujęciu i ocenie młodzieży polskiej*. Warszawa: Difin.

- Bogunia-Borowska, M., Śleboda, M. (2003). *Globalizacja i konsumpcja. Dwa dylematy współczesności*. Kraków: Universitas.
- Boguszewski, R. (2015). Kanon wiary Polaków. *Komunikat z Badań CBOS*, 29, 1–11.
- Boguszewski, R. (2019). Alternatywne modele życia rodzinnego w ocenie społecznej. *Komunikat z Badań CBOS*, 42, 1–13.
- Głowacki, A. (2019). Religijność młodzieży i uczestnictwo w lekcjach religii w szkołach. W: M. Grabowska, M. Gwiazda (red.). *Młodzież 2018* (s. 153–169). Warszawa: Centrum Badania Opinii Społecznej, Krajowe Biuro ds. Przeciwdziałania Narkomanii.
- Głuszek-Szafraniec, D. (2017). Nauczanie religii w szkole w Polsce – analiza wybranych debat medialnych. *Politeja*, 46, 265–282.
- Grabowska, M. (2015). Boskie i cesarskie. O stosunkach między państwem Kościołem(ami). *Komunikat z badań CBOS*, 48: 1–11.
- Gwiazda, M. (2016). Religia w szkole – uczestnictwo i ocena. W: *Młodzież 2016*. Warszawa: Centrum Badania Opinii Społecznej, Krajowe Biuro ds. Przeciwdziałania Narkomanii, s. 141–152.
- Kiciński, K., Kosęła K., Pawlik W. (red.), (1995). *Nauka religii w szkole w świetle badań socjologicznych*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Kiciński, K., Kosęła K., Pawlik W. (1995). Wstęp. W: K. Kiciński, K. Kosęła, W. Pawlik (red.). *Nauka religii w szkole w świetle badań socjologicznych* (s. 7–10). Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Kiciński, K. (1995). Religia w szkole: argumenty za i przeciw. W: K. Kiciński, K. Kosęła, W. Pawlik (red.). *Nauka religii w szkole w świetle badań socjologicznych* (s. 75–88). Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Kielian, A. (2010). *Modele nauczania religii rzymskokatolickiej w krajach europejskich*. Kraków: Wydawnictwo UNUM.
- Klimski, W. (2018). Wiara, wierzenia i ich transfiguracje. W: S.H. Zaręba, M. Zarzecki (red.). *Między konstrukcją a dekonstrukcją uniwersum znaczeń. Badania religijności młodzieży akademickiej w latach 1988–1998 – 2005–2017* (s. 161–180). Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne.
- Konferencja Episkopatu Hiszpanii. (2008). <https://www.conferenciaepiscopal.com.es/alumnos-que-reciben-formacion-religiosa-y-moral-catolica-en-el-curso-2007-2008/> [18.03.2021].
- Konferencja Episkopatu Hiszpanii. (2020). <https://conferenciaepiscopal.es/wp-content/uploads/2020/05/ALUMNOS-MATRICULADOS-EN-RELIGION-2019-2020-1-1-1.pdf> [18.03.2021].
- Lechów, W., Witkowski, R. (2021). Konsekwencje wypisania (się) ucznia z lekcji religii. <https://wnk.diecezjazg.pl/wp-content/uploads/2015/09/WNK-Konsekwencje-wypisania-si%C4%99-z-religii.pdf> [2.03.2021].
- Mariański, J. (2007). Rodzina w świadomości młodzieży ponadgimnazjalnej. W: J. Baniak (Red.). *Kościół instytucjonalny a rodzina. Problem relacji i więzi wzajemnych* (s. 187–210). Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny.
- Mariański, J. (2011). Katechizacja szkolna a religijność młodzieży. W: K. Szafraniec (red.). *Młodzież jako problem i jako wyzwanie ponowoczesności. Z prac Sekcji Socjologii Edukacji i Młodzieży PTS 2011 – tom II* (s. 116–136). Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

- Mariański, J. (2017). *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Studium socjologiczne*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Mariański, J. (2021). Indywidualizacja rodziny w ponowoczesnym społeczeństwie. file:///C:/Users/ADALBE~1/AppData/Local/Temp/indywidualizacja-rodziny-w-ponowoczesnym-społeczeństwie.pdf [2.03.2021].
- Misiaszek, K., Potocki A. (1995). *Katecheta i katecheza w polskiej szkole*. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie.
- Miszczak, E. (2014). *Świętość w religijnej świadomości maturzystów województwa lubelskiego*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Nowak, S. (1985). *Metodologia badań społecznych*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Palska, H. (2008). Między etosem inteligenckim a etosem klasy średniej? Styl życia i system wartości polskiej warstwy wykształconej w okresie transformacji systemowej. W: H. Domański (red.), *Inteligencja w Polsce. Specjaliści, twórcy, klerkowie, klasa średnia?* (s. 325–358). Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Panuś, T. (2011). Sytuacja i perspektywy katechezy w Europie. *Roczniki Pastoralno-Katechetyczne*, 3, 137–153.
- Pawlik, W. (1995). Nauka religii w szkole jako problem polityczny. W: K. Kiciński, K. Koseła, W. Pawlik (red.), *Nauka religii w szkole w świetle badań socjologicznych* (s. 25–54). Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Piwowski, W. (1996). *Socjologia religii*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Potocki, A. (2007). *Wychowanie religijne w polskich przemianach. Studium socjologiczno-pastoralne*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Potocki, A. (2017). *O Kościele także socjologicznie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Skłodowski, B. (2016). Kształt edukacji religijnej we Francji. *Studia Katechetyczne*, 12, 79–96.
- Sroczyńska, M. (2018). Delegitymizacja religijnego wymiaru intymności małżeństwo-rodzinnej w ocenie młodzieży studiującej. W: S.H. Zaręba, M. Zarzecki (red.), *Między konstrukcją a dekonstrukcją uniwersum znaczeń. Badania religijności młodzieży akademickiej w latach 1988–1998 – 2005–2017* (s. 87–114). Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne.
- Szpet, J. (2002). *Przyszłość lekcji religii w polskiej szkole*. Poznań: Wydawnictwo Świętego Wojciecha.
- Świda-Ziemba, H. (2000). *Obraz świata i bycia w świecie. Z badań młodzieży licealnej*. Warszawa: ISNS UW.
- Wąż, K. (2011). Socjalizacja seksualna i przemiany w obyczajowości seksualnej młodzieży. W: Z. Izdebski, T. Niemiec, K. Wąż (red.), *Zbyt młodzi rodzice* (s. 56–72). Warszawa: Trio.
- Wysocki, A. (2018). *Dynamika zmian w parafii a jej elementy istotne. Śladami pioniera socjologii parafii ks. Franciszka Mirka*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Zaręba H.S., Zarzecki M. (2018). Homo consumens, homo eligens, homo creator – procesy fragmentyzacji życia religijnego w zbiorowości młodzieży akademickiej. W: S.H. Zaręba, M. Zarzecki (red.), *Między konstrukcją a dekonstrukcją uniwersum znaczeń. Badania religijności młodzieży akademickiej w latach 1988–1998 – 2005–2017* (s. 9–26). Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne.

- Zaręba, H.S. (2012). *Religijność młodzieży w środowisku zurbanizowanym. Socjologiczne studium teoretyczno-empiryczne*. Rzeszów: Pobitno Oficyna.
- Zaręba, H.S. (2018). Uczestnictwo w kulcie jako kanał komunikacji z sacrum w projekcie płynnej nowoczesności. W: S.H. Zaręba, M. Zarzecki (red.), *Między konstrukcją a dekonstrukcją uniwersum znaczeń. Badania religijności młodzieży akademickiej w latach 1988–1998 – 2005–2017* (s. 139–160). Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne.

#### THE FUTURE OF RELIGION LESSONS ON THE 30<sup>TH</sup> ANNIVERSARY OF THE RETURN TO SCHOOL. SOCIOLOGICAL CONTEXTS

The topic of this article is the future of religion lessons in Polish schools. A supporting argument for the analysis of this issue this school year (2020/2021) is the 30<sup>th</sup> anniversary of the return to schools of and the fact that a religious class is the most controversial school subject. During this period, its presence almost constantly sparked off discussions. The article refers to the outcomes of online research conducted in 2020 among students from Polish universities (research sample – 621 respondents). Within the outcome of the research, together with the already known results of the studies (revealing the shortcomings of such classes) one can provide a statement that in the coming years, the general interest in participating in religion lessons, will decline and will evolve towards elite classes, in which only pupils and students from deeply religious families will be primarily involved.

Keywords: students, social control, secularization, religion lessons, socio-cultural pluralism, selective religiosity

Zgłoszenie artykułu: 5.02.2021

Recenzje: 5.03.2021

Rewizja: 28.03.2021

Akceptacja: 29.03.2021

Publikacja on-line: 30.09.2021

## Radosław Sierocki\*

ORCID: 0000-0002-6301-4237

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

# OBLICZA RELIGII, RELIGIJNOŚCI I DUCHOWOŚCI W ŚWIELE WYNIKÓW BADAŃ W RAPORTACH TRENDOWYCH

Coraz większą popularność zyskuje analiza trendów jako metoda foresightowa. Pojęcie trendu nie jest precyzyjnie określone, ale można stwierdzić, że oznacza kierunki zmian w zakresie wartości i potrzeb. W tym rozumieniu jest łącznikiem między teraźniejszością a projektowaną przyszłością. Duży udział w analizowaniu trendów mają firmy i organizacje badające komercyjnie kierunki i źródła nadchodzących zmian oraz tworzące strategie radzenia sobie z nimi. Na publikowane raporty trendowe można spojrzeć jak na specyficzne teksty, które pokazują istniejące w teraźniejszości wyobrażenia o przyszłości. Raporty najczęściej dotyczą rozwoju gospodarczego i technologicznego, ale dają wgląd w to, jakie miejsce zajmują w tej przyszłości religia i duchowość. W raportach wskazuje się przede wszystkim na zanikanie religii i zastępowanie jej miejsca przez duchowość. Główne trendy, w których jest mowa o religii, są związane ze sferą wellness i „dobrym umiarem”.

Słowa kluczowe: duchowość, analiza trendów, projektowanie przyszłości, religia hybrydowa, wellness, dobre umiarami, formalna religia

## WSTĘP

Myślenie i pisanie o przyszłości religii jawi się jako zadanie wymagające zarówno kreatywności i wyobraźni pisarzy „socjologicznych” *science fiction*, jak i precyzji badaczy bacznie śledzących słupki wzrostów lub spadków wskaźników pozwalających przekładać spektrum zjawisk religijnych na język nauk społecznych. Paliwem literatury *science fiction* jest rozwój nauki i technologii, ale często jest on pretekstem do pokazywania zmian społecznych i kulturowych. Niekiedy ważnym elementem fabuły i świata przedstawionego staje się religia i duchowość będące – jak by się wydawało – przeciwieństwem rozwoju naukowo-technologicznego. Dominika Oramus, badając wątki metafizyczne w anglojęzycznej literaturze fantastyczno-naukowej drugiej połowy XX wieku, stwierdza, że pojawianie się

\* Radosław Sierocki, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Instytut Nauk Politycznych, Katedra Socjologii, ul. ks. Feliksa Szrajbera 11, 10-007 Olsztyn, e-mail: [radoslaw.sierocki@uwm.edu.pl](mailto:radoslaw.sierocki@uwm.edu.pl)

religijnych tematów i idei ma charakter cykliczny i odzwierciedla aktualne prądy myślowe i wyobrażenia: w połowie XX wieku powstawały głęboko chrześcijańskie teksty traktujące *science fiction* jako atrakcyjny sposób przedstawiania odwiecznych prawd, potem – wraz z pojawieniem się ruchów kontrkulturowych i milenarystycznych – standardem stały się splecione wątki religijne. Rozwój globalizacji, mediów masowych, wzrost zainteresowania okultyzmem, religiami wschodnimi i parapsychologią doprowadził do tego, że – jak pisze autorka – „metafizyka stała się podstawową pożywką atrakcyjnych wizualnie fantastycznych filmów i gier”, a odniesienia religijne dostosowano do „dominującej kultury New Age” (Oramus, 2011, s. 6–7). Według Oramus, fantastyka od lat 70. XX wieku – za sprawą pisarzy takich jak Philip K. Dick czy William Gibson – znowu zaczęła być traktowana jako „sposób mówienia o Bogu” (Oramus, 2011, s. 7).

Jak pisze Peter Frase, nauki społeczne opisują świat takim, jaki jest, a fantastyka naukowa spekuluje na temat świata, jaki może być, ale różnica nie jest ostra, ponieważ „gatunki te są mieszkanką wyobraźni i badań empirycznych jedynie połączonych w inny sposób. Obydwa próbują zrozumieć fakty i doświadczenia ludzkie jako coś kształtowanego przez abstrakcyjne [...] siły strukturalne” (Frase, 2018, s. 29). Obydwie formy mówią zatem o teraźniejszości.

Formułowanie w obszarze nauk społecznych prognoz na temat przyszłości religii jest uwikłane w kategorie i sposoby myślenia wywodzące się z dominujących teorii wyjaśniających i interpretujących miejsce religii w społeczeństwie. Trudno wyobrazić sobie taką analizę bez poruszania kwestii związanych z grzebaną już (Stark, 1999) i wskrzeszaną sekularyzacją (Norris i Inglehart, s. 2006), bez odniesień do „niewidzialnej religii” (Luckmann, 2011) i subiektywnej religijności (np. Stark i Iannacone, s. 1994), tym bardziej że problemy stopniowego zanikania wiary w rzeczywistość nadprzyrodzoną i zastępowanie jej przez światopogląd racjonalno-naukowy towarzyszą socjologii od początków jej akademickiego istnienia (Davie, 2010, s. 79; Zielińska, 2009).

Główne ścieżki prognoz wytycza – jak się wydaje – kategoria sekularyzacji skonstruowana na oświeceniowej wierze w rozum i postęp. W dyskursie publicznym sekularyzacja jest najczęściej mylnie rozumiana jako „słabnięcie religii, zarówno w sensie instytucjonalnym, jak i jednostkowym, aż do całkowitego zniknięcia” (Mandes, 2016, s. 201), ale socjologowie religii wskazują na zróżnicowanie znaczeń tego zjawiska (np. Beckford, 2006; Casanova, 2005; Davie, 2010; Dobbelaere, 2008; McGuire, 2012). Na przykład Meredith McGuire wskazuje cztery wersje „opowieści” o sekularyzacji. Sekularyzacja może być rozumiana jako: (1) instytucjonalne zróżnicowanie polegające na utracie przez Kościół i instytucje religijne kontroli i monopolu nad kolejnymi obszarami działań społecznych i przejmowaniu tych obszarów przez instytucje świeckie (np. opieka społeczna, szkolnictwo); (2) uspołecznienie oznaczające erozję społeczności lokalnych i umacnianie władzy „wielkich” organizacji (np. korporacji, mediów masowych, biurokratyzacji politycznej), co działa na niekorzyść organizacji religijnych osadzonych w kontekście lokalnym; (3) prywatyzację polegającą na wypieraniu religii ze sfery publicznej i przenoszeniu jej do sfery indywidualnych wyborów i praktyk oraz (4) spadek wiary na poziomie indywidualnym wynikający między innymi z pluralizmu światopoglądów (McGuire, 2012, s. 335–339). Można zatem mówić o sekularyzacji na wielu poziomach. Karel Dobbelaere wyróżnia sekularyzację społeczną, organizacyjną i indywidualną (Dobbelaere, 2008, s. 43). W artykule najistotniejszy jest pierwszy wymiar, który mówi, że religia „staje

się podsystemem takim, jak inne i traci prawo do nadrzędności” (Dobbelaere, 2008, s. 43). Oznacza to przejmowanie świeckich funkcji religii przez inne systemy, a także „odczarowanie świata” – stopniową dominację działań opartych na technologii i kalkulacji.

Warto przypomnieć – w tym kontekście – dwie starsze koncepcje sekularyzacji. Niklas Luhmann, opisując sekularyzację w kategoriach systemowych, podkreślał, że jest ona procesem historycznym – efektem rosnącej złożoności i funkcjonalnego zróżnicowania społeczeństwa, w którym poszczególne dziedziny społeczne (np. religia, polityka, nauka) tworzą systemy samoreferencyjne dążące do utrzymania własnej tożsamości w środowisku złożonym z innych systemów (Luhmann, 1998, s. 217–224). Według Bryana Wilsona sekularyzacja wiąże się z przechodzeniem od organizacji opartej na wspólnotach lokalnych do organizacji opartej na szerszych systemach społecznych. W wyniku tego procesy wcześniej podporządkowane religii – produkcja i konsumpcja, środki kontroli społecznej, transmisja wiedzy – zaczynają być organizowane według zasad racjonalnych, empirycznych i praktycznych (Wilson, 1982, s. 154–155). Racjonalizacji sprzyja rozwój technologii oraz technik organizacji i procedur planowania, które wpływają na poszczególne sfery życia społecznego: ekonomię, kulturę czy politykę (Wilson, 1982, s. 156–157), a także rozwój mediów masowych, które wypierają komunikację bezpośrednią. Poszczególne sfery zyskują autonomię i uniezależniają się od światopoglądu i instytucji religijnych.

Celem artykułu jest próba spojrzenia na przyszłość religii z perspektywy nie socjologii religii operującej pewnymi kategoriami myślenia o jej przeszłości i nie „z wnętrza” religii jako systemu społecznego, ale z perspektywy systemów eksperckich związanych ze wspomnianymi: kalkulacją, technologizacją, racjonalizacją rzeczywistości społecznej i prognozowaniem przyszłości. Analizie poddane zostały obrazy religii i duchowości wyłaniające się z raportów trendów mówiących o kierunkach zmian technologicznych, gospodarczych i społecznych oraz o możliwych scenariuszach rozwoju i przyszłości. Co interesujące, sekularyzacja w obrębie socjologii religii również bywa nazywana tendencją bądź trendem (np. Stark i Bainbridge, 1985, s. 1; Norris i Inglehart, 2006, s. 29) i jest traktowana jako zjawisko „długiego trwania” o różnych konsekwencjach dla obecnej i przyszłej religijności (Marianiński, 2016, s. 23).

## TRENDY I BADANIE (PROJEKTOWANIE) PRZYSZŁOŚCI

W wydanej w 1982 roku książce *Megatrendy* (1997) John Naisbitt zwrócił uwagę na makrozmiiany – tytułowe megatrendy – procesy transformacyjne zachodzące niemal na „naszych oczach” o trudnych do określenia konsekwencjach. Megatrendy i trendy dotyczą kierunków rozwoju społecznego i wybiegają w przyszłość, ale ich rozpoznanie i analiza jest mocno osadzona w teraźniejszości. Naisbitt nie snuł futurologicznych wizji przyszłości, ale badał zdarzenia rozgrywające się „tu i teraz” i poszukiwał regularności dających się ekstrapolować na przyszłość. Jak pisał „najpewniejszą drogą do przewidywania przyszłości jest zrozumienie teraźniejszości” (Naisbitt, 1997, s. 19). Chociaż nie podawał precyzyjnej definicji trendów, wyznaczył sposób ich rozumienia. Są one traktowane jako „drogi”, którymi zmierza społeczeństwo i które można odkryć, składając „fragmenty rzeczywistości”; „ogólnym zarysem” określającym nowe społeczeństwo, którego kształtu nikt nie zdoła przewidzieć ani nie

podejmuje się – poza pisarzami *science fiction* i futurystami – opisywać; ogólnymi ramami, które pomagają zrozumieć drobne informacje i mikrozmiiany, czy drogowskazami, które mogą być pomocne w obraniu drogi, ale mogą też być ignorowane (Naisbitt, 1997, s. 18–19, 27–28).

Przyjęta przez jego zespół metodologia opierała się na analizie kilku tysięcy tytułów lokalnej prasy. Praca polegała na zbieraniu „danych” z prasy i szukaniu uogólnionych reguł. Analizy były publikowane w kwartalniku „Trend Report” i przedstawiane klientom (United Technologies, Sears, Ogilvy & Mather) na seminariach omawiających wpływ odkrywanych trendów na działalność firm i życie codzienne. Efektem prac było „wykrycie” dziesięciu trendów, którymi – jak twierdził autor – miały podążać w latach 90. XX wieku Stany Zjednoczone, a za nimi naśladowcy – inne wysoko rozwinięte kraje. Chodzi tu na przykład o przechodzenie od społeczeństwa przemysłowego do informacyjnego, pojawienie się ultratechnologii (zaawansowanej technologii) i ultrastyku – społecznych reakcji na nowe technologie czy odchodzeniu od myślenia w kategoriach fałszywej alternatywy „albo – albo” na rzecz wielorakiego wyboru.

Żaden z megatrendów nie dotyczył bezpośrednio religii, ale o jej kondycji i przyszłości można wyciągać pewne wnioski ze skrawków i kontekstów opisywanych w analizach. Na przykład opisując zjawisko „ultrastyku” Naisbitt zauważał, że wraz z upowszechnianiem technologii, w społeczeństwie będzie rosła potrzeba gromadzenia się, spotykania (Naisbitt, 1997, s. 69). W 1980 roku w prasie coraz częściej pisano o wprowadzaniu komputerów i jednocześnie zauważano wzrost dyskusji nad potrzebą obecności religii w szkołach. Płynący z tego wnioski i prognoza były takie, że „w miarę przejmowania części kształcenia podstawowego przez komputery, od szkół w coraz większym stopniu będzie się oczekiwać odpowiedzialności za nauczanie wartości i motywacji, jeśli nie religii” (Naisbitt, 1997, s. 71–72). W ramach megatrendu wskazującego na wielość wyborów konsumenckich odnotowano trend ogólnonarodowego odrodzenia religii polegającego na ożywieniu oddolnych ruchów, organizacji i związków prezentujących „mozaikę wierzeń i preferencji” oraz na wzroście popularności Kościołów elektronicznych (radiowych i telewizyjnych) (Naisbitt, 1997, s. 286–288). Zjawiska związane z odrodzeniem religijnym „awansowały” do postaci jednego z nowych dziesięciu megatrendów opublikowanych w książce *Megatrends 2000* (Naisbitt, 1990, s. 291–321). Do koncepcji Naisbitta na polu religii nawiązuje Janusz Mariański, wskazując na najważniejsze megatrendy religijne (np. sekularyzacja, desekularyzacja, indywidualizm, nowa duchowość) w społeczeństwie ponowoczesnym (Mariański, 2016).

Tworzenie scenariuszy przyszłości – jak zauważa Armand Mattelart (2004, s. 60) – można traktować jako jedno ze znamion ery poprzemysłowej, chociaż prognozowanie, naukowa bądź *quasi*-naukowa refleksja nad przyszłością ma dłuższe tradycje. Początków można doszukiwać się w książce George’a Herberta Wellsa *The Discovery of The Future* opublikowanej w 1902 roku. On też użył pojęcia *foresight* w kontekście badań nad przyszłością. Dopiero później w połowie lat 50. upowszechniło się określenie „futurologia”. W drugiej połowie XX wieku zaczęły powstawać organizacje i instytuty zajmujące się badaniem możliwych scenariuszy przyszłości, zwykle w kontekście rozwoju gospodarczego, między innymi: World Future Society w 1966 roku, Klub Rzymski (1968), Komitet Badań i Prognoz „Polska 2000” (1969), World Future Studies Federation (1973), Alternative Futures Associates (1977), założone między przez Alvina Tofflera (Pieręgud, 2015, s. 9–10). Początkowo dominowały badania futurolologiczne oparte na średnio- i długoterminowych prognozach, modelach matematycznych



i deterministycznym pojmowaniu zmian, takie jak analizy zawarte w *Granicach wzrostu* (Meadows et al., 1973), ale od lat 90. ich miejsce zajęły analizy foresightowe oparte na przemyśleniu przyszłości, publicznych debatach wśród specjalistów i podejmowaniu działań na rzecz kształtowania przyszłości. Analizy tego typu są – zdaniem Jany Pieregud – bardziej adekwatne i godne zaufania ze względu na coraz bardziej nieliniowe, niespokojne, ryzykowne i nieprzewidywalne zmiany społeczne, kryzysy, chaos kulturowy, niestabilność polityczną, natłok informacyjny, zmiany stylów życia, postęp technologiczny (Pieregud, 2015, s. 8).

Wśród licznych metod foresightu można znaleźć analizę trendów, rozumianych jednak nie w kontekście cykli koniunkturalnych gospodarki i kojarzonych z długookresowymi, stabilnymi zmianami wzrostowymi bądź spadkowymi, rozpoznawanymi za pomocą narzędzi statystycznych i ekonometrycznych (np. Włudyka, 2007, s. 97–98). Trendy można definiować na różne sposoby, istnieją jednak pewne elementy wspólne odnoszące się do trudno uchwytnej zmiany, tendencji, trajektorii czy prawidłowości (Sierocki, 2018). Wskazuje się tu na kilka poziomów zmian: od megatrendów po mikrotrendy. Megatrendy to znaczące i trwałe zmiany gospodarcze, polityczne, społeczne i technologiczne, które po powolnym ukształtowaniu się wpływają na wszystkie dziedziny życia i zmieniają kształt rzeczywistości społecznej. Na megatrendy składają się trendy, które niekiedy ścierają się z reakcyjnymi kontrtrendami. W kontrze do metody i „wielkich” kategorii Naisbitta ustawia się Mark J. Penn, twierdząc, że żyjemy w świecie mikrotrendów opartych na mnóstwie wyborów i niewielkich sił sytuujących się poza „wykrywalnością radaru”, dotyczących drobnych procentów (np. 1%) populacji, ale mających zdolność kształtowania społeczeństwa (Penn i Zalesne, 2009, s. 13). Definicja mikrotrendów Penna odbiega nieco od definicji przyjmowanych przez innych badaczy trendów, od których zresztą („chałupniczych marketingowców i socjologów”) się on dystansuje. Trend nie jest według niego „odkryciem”, „zmianą” czy „preferencją”, ale „grupą o silnej tożsamości, która rozwija się oraz ma potrzeby i zachcianki niezaspokojone przez aktualną produkcję firm, marketingowców, twórców polityki i inne podmioty mogące wpłynąć na zachowanie społeczeństwa” (Penn i Zalesne, 2009, s. 24).

Els Dragt nazywa trendy kierunkiem zmian w zakresie wartości i potrzeb. Zmiany te są wynikiem działania pewnych określonych sił i manifestują się w różny sposób w określonych grupach w społeczeństwie (Dragt, 2018, s. 37). Henrik Veijlgaard zauważa, że trendy oznaczają zmiany związane ze społecznymi wyborami, preferencjami dotyczącymi sfer designu, gustu, stylu, kultury. Veijlgaard odróżnia trend od megatrendu, czyli nadchodzącej głębokiej transformacji wpływającej na wiele aspektów życia społecznego, długotrwałej zmiany o trudnych do przewidzenia konsekwencjach, zwykle osadzonej w kontekście politycznym, gospodarczym i technologicznym (Veijlgaard, 2008, s. 42–44).

Andrzej Zybortowicz zauważa z kolei, że „trend” jako pojęcie oznaczające narzędzie mające ułatwiać nam radzenie sobie ze złożonością zjawisk społecznych daleki jest od analitycznej jasności. Na potrzeby swoich badań Zybortowicz definiuje trend jako „proces zmian przebiegający w jakimś dającym się określić kierunku” (Zybortowicz et al., 2015, s. 18). Zybortowicz uważa, że trend wiąże się z „powtarzalnością pewnej sekwencji zdarzeń”, która pozwala na „jakieś przewidywanie biegu zdarzeń” pod warunkiem ciągłego działania mechanizmu wyzwalającego ową sekwencję. Tak rozumiane trendy „często przeplatają się między sobą, potrafią się zmienacka zjawić i tak samo zniknąć” (Zybortowicz et al., 2015, s. 18–19).

W cytowanej pracy podkreśla się, że badanie trendów polega zwykle na łączeniu badań empirycznych i danych oraz wiedzy milczącej i intuicji (np. socjologicznej) (Zybertowicz et al., 2015, s. 19). Na rolę intuicji w badaniach trendów wskazuje też Andrzej Kucner, pisząc, że analiza trendów „wymaga odwołań do wartości niematerialnych, czyli tego, co wynika z wniosowania, intuicji oraz metod pośrednich”, co oznacza, że taka analiza „przypomina bardziej próby tworzenia obrazów i scenariuszy przyszłości i ich rozumienia niż budowanie teorii naukowej zorientowanej na cele *stricte* poznawcze” (Kucner, 2020, s. 145).

Identyfikacja trendów ma często walor samospełniającego się proroctwa (Merton, 2002). Nazwane, opatrzone dowcipną, przykuwającą uwagę „lepką etykietą” – jak piszą Mark Penn i E. Kinney Zalesne (Penn i Zalesne, 2009, s. 24) – trendy zaczynają działać. Według Penna i Zalesne sztuka „dostrzegania trendów poprzez sondaże” polega na znajdowaniu grup, które mogą być charakteryzowane przez wspólne aktywności i pragnienia, które już się zaczęły łączyć, albo „mogą się połączyć przez właściwe wezwanie krystalizujące ich potrzeby” (Penn i Zalesne, 2009, s. 15). Wskazanie trendu jest opisem zmiany i jednocześnie nadaniem jej znaczenia, a granica między opisem a wartościowaniem zmiany pozostaje płynna (por. Kucner, 2018, s. 196 i 200). Analiza trendu ma zatem również funkcję narracyjną, która polega na stworzeniu takiego obrazu przemian, który będzie tym przemianom nadawał sens i pozwalał je zrozumieć (por. Kucner, 2020, s. 149).

Badacze trendów posługują się różnymi metodami badawczymi, których często strzegą jako opatentowanego narzędzia służącego do prowadzenia działalności komercyjnej. Większość z nich odwołuje się do akademickich i pozaakademickich strategii pisania scenariuszy przyszłości, symulacji, futurologii, prognoz rynków, wykrywania sygnałów zmian, mapowania trendów, badań *desk research* czy ekstrapolacji. Wykorzystuje się sondaże, wywiady eksperckie bądź metodę burzy mózgów. Powiększa się rynek profesjonalnych i działających komercyjnie badaczy trendów. James Harkin pisze wręcz o modzie na fabryki bądź laboratoria „idei” umiejscawianych w większych lub mniejszych organizacjach mających produkować idee i wizje na skalę światową (2010: 13). Zidentyfikowane trendy stają się takimi napędzającymi zmianę ideami. Jednym z pionierów badania trendów jest Gerald Celeste, który założył w 1980 roku Trend Research Institute, opracował metodę (Globalnomic) pozwalającą „identyfikować, monitorować, prognozować i zarządzać trendami” i wydaje pisma omawiające bieżące trendy: „The Trends Journal” i „Trends Monthly” (Pieregud, 2015, s. 20).

Analiza trendów staje się ważnym elementem budowania strategii rozwojowych przedsiębiorstw, organizacji i innowacyjnych projektów gospodarczych, technologicznych, a także społecznych (Kucner, 2020, s. 144). Obecnie raporty trendowe są przygotowywane i wydawane między innymi przez firmy audytowe należące do tzw. wielkiej czwórki (Deloitte, EY, PricewaterhouseCoopers, KMPG), firmy konsultingowe (np. Roland Berger, Accenture, Fjord, Frost&Sullivan), agencje marketingowe (Wunderman Thompson) i agencje badań rynku (Ipsos), agencje rządowe (National Intelligence Council). Raporty naświetlające i wytyczające przyszłość publikują firmy niezwiązane z prognozowaniem, ale zainteresowane wyznaczeniem kierunku rozwoju swojego oraz otoczenia społecznego i gospodarczego (np. raporty Ford Motor Company). Badaniem trendów zajmują się wreszcie specjalistyczne firmy i organizacje (Future Today Institute założony przez Amy Webb czy infuture.institute Natalii Hatałskiej).

Raporty trendowe mają często charakter branżowy (technologia, sprzedaż, rynek ubezpieczeń, *human resources*, media), ale zwykle dostarczają także szerszego obrazu przemian

społeczno-kulturowych. Trendy nie dotyczą bowiem pojedynczych branż, działów czy wyciętych sektorów życia społecznego, ale swoim działaniem obejmują całą rzeczywistość społeczną. Na przykład we wprowadzeniu do raportu trendowego Forda na 2020 rok Sheryl Connelly, główna futurystka (*chief futurist*) firmy, stwierdza, że jednym z najważniejszych i stałych problemów, z którymi zmagają się społeczeństwa, jest spadek zaufania zarówno do instytucji i organizacji, jak i zaufania wśród ludzi. Ludzie stawiają sobie fundamentalne pytania o to, kim są, jak powinni się zachowywać i czego oczekiwać od organizacji, marek i innych ludzi. W raporcie przedstawiono siedem trendów: od globalnej epidemii samotności po nieprzekładalność strachu przed katastrofą klimatyczną na konkretne działania (Ford 2019/2020)<sup>1</sup>. Każdy z trendów jest „przekładany” na rozwiązania proponowane w firmie. Oznacza to, że raporty pełnią funkcje marketingowe i wizerunkowe, ale również poznawcze: dają wgląd w kształtowanie się wizji trwającej już przyszłości.

Metodologia badań Forda jest oparta na sondażu internetowym realizowanym w czterech krajach. Naisbitt do identyfikacji megatrendów wykorzystywał analizę zawartości prasy, z kolei Penn polegał na danych liczbowych: na sondażach i statystykach (Penn i Zalesne, 2009, s. 20–23; Penn i Fineman, 2018, s. 278–307). Metodologie innych pracowni są zwykle bardziej zaawansowane lub kreatywne. Fjord – firma projektująca usługi (*service design*) – publikuje co roku raporty wskazujące kilka trendów, które – według przypuszczeń – będą miały wpływ na biznes, rządy i społeczeństwa w kolejnym roku. Metodologia badawcza opiera się na pracy zespołowej – zebraniu przemyśleń i spostrzeżeń od ponad tysiąca pracowników firmy zatrudnionych w biurach na całym świecie oraz od kilkudziesięciu klientów. Informacje są zbierane w każdej możliwej formie (od pomysłów zapisanych na samoprzylepnych żółtych karteczkach, przez rysunki, bazgroły, dłuższe lub krótsze notatki, po luźne rozmowy przy kawie), potem poddawane obróbce podczas specjalnie zaprojektowanych warsztatów mających na celu odkrycie wzorów (Fjord, 2017/2018, s. 3).

Podjęcie FTI opiera się na koncepcji i metodzie Amy Webb (2016) polegającej na szukaniu wyłaniających się wzorów w zróżnicowanych, peryferyjnych i rozproszonych słabych sygnałach zmian. Sygnały są identyfikowane za pomocą danych ilościowych i jakościowych. Badanie trendów polega na: określaniu obszaru badań, horyzontów czasowych i interesariuszy; nasłuchiowaniu słabych sygnałów, zbieraniu informacji z możliwie szerokiego spectrum źródeł; odkrywaniu wzorów; rozwijaniu potencjalnych trendów przez stawianie pytań o styczności i związki trendu z daną branżą, sektorem bądź przemysłem; szacowaniu prędkości zachodzenia zmian i ich trajektorii; rozwijaniu scenariuszy, opisywaniu wpływu trendów i rezultatów w przyszłości; określaniu pożądanej wizji przyszłości i cofaniu się do teraźniejszości w celu odkrycia kluczowych działań łączących teraźniejszość z przyszłością (FTI, 2020/2020, s. 15; Webb, 2016, s. 30–34).

Chociaż Webb i FTI zajmują się przede wszystkim trendami technologicznymi, to nie o samą technologię chodzi, ale o głębsze i szersze zmiany, których trendy technologiczne są manifestacją lub akceleratorem (Webb, 2016, s. 41–43). Podobne metodologie zakładające nie tyle przewidywanie i prognozę przyszłości, ile eksplorację teraźniejszości, wyszukiwanie

---

<sup>1</sup> W odnośnikach dotyczących analizowanych raportów trendowych podaję skróconą nazwę organizacji oraz dwie daty: pierwsza oznacza rok publikacji, druga – rok, do którego odnoszą się raporty. Raporty dotyczące danego roku zwykle są publikowane w styczniu tego roku lub w grudniu w roku poprzedzającym.

i analizowanie zmian oraz wdrażanie innowacji proponują inni badacze: Martin Raymond (2010), Anne Lise Kjaer (2014) czy Els Dragt (2018).

## METODOLOGIA BADAŃ WŁASNYCH

Pytanie badawcze artykułu można sformułować następująco: jak przedstawiane są religia, religijność i duchowość w wybranych raportach trendowych publikowanych na przestrzeni ostatnich kilku lat (2015–2020). Wśród analizowanych dokumentów znalazły się raporty publikowane przez: Deloitte, EY, Fjord, Ford Motor Company, Ipsos, Future Today Institute, Global Wellness Summit, Roland Berger, Trendhunter i Wunderman Thompson (JWT Intelligence).

Raporty trendowe można czytać na dwa sposoby, pamiętając, że w jednym i drugim przypadku na badaną przyszłość należy patrzeć jak na refleks teraźniejszości. Można je traktować jako przewodniki po przyszłości – na ogół niewybiegającej poza horyzont nadchodzącego roku. Opisane w nich mega-, meta-, mikrotrendy i trendy wskazują na zjawiska i wartości, jakie z dużym prawdopodobieństwem będą istotne w kolejnych miesiącach. Można je także analizować jako specyficzne teksty, których autorzy nie tyle starają się prognozować przyszłość, ile badając teraźniejszość – ową przyszłość projektować, kreować wartości i pobudzać innowacyjność, wskazując kierunki zmian, pisząc możliwe scenariusze, określając szanse i ryzyka związane z realizowanymi projektami. Raporty – co zostało już podkreślone – tworzą narrację, wartościują i nadają sens zmianom. Opisywane trendy są osadzane w kontekście społecznym i – nawet jeśli dotyczą ścieżek rozwoju technologii – to dostarczają pewnych danych na temat wizji rozwoju społecznego czy problemów społecznych. W artykule przyjmują drugą optykę. W mniejszym stopniu interesuje mnie to, czy prognozy się sprawdziły bądź sprawdzą (w gruncie rzeczy są to często analizy przyszłości już minionej), bardziej to, jak wyobrażana jest przyszłość i jakie miejsce zajmuje w niej religia.

## RELIGIA W ANALIZACH TRENDÓW SPOŁECZNYCH

Religia i duchowość nie pojawiają się często na stronach raportów trendowych, gdyż nie ma w nich mega- bądź metatrendów dotyczących religijnego ożywienia, zaniku religijności bądź innowacji. Badacze trendów widzą je raczej w szczegółach. Trendy związane z religią pojawiają się wtedy, kiedy mowa na przykład o podziałach społecznych, konfliktach kulturowych (RB, 2011/2030), zagrożeniu cyfrowym kalifatem (FTI, 2017/2017), potrzebie integracji społecznej, problemie uchodźców religijnych (Ipsos, 2020/2020).

W raporcie Ipsos jednym z ważnych trendów jest powstawanie i utrzymywanie się podziałów w świecie. Wśród osi podziałów znajdują się – obok indywidualizmu, stosunku do demokracji i do ruchu LGBT – postawy wobec religii i duchowości. W raporcie podkreśla się, że w krajach rozwiniętych zainteresowana rozwojem duchowym jest mniejszość społeczeństwa, podczas gdy w krajach takich jak Chiny, Indie czy RPA – zdecydowana większość (Ipsos, 2020/2020, s. 56). W raporcie mowa jest także o reakcjach na niepewność i nierówność

związanych z lękiem o przyszłość. Z badań sondażowych wynika, że około 80% światowej populacji zgadza się ze stwierdzeniem, że żyjemy w coraz bardziej nieprzewidywalnym świecie, a ponad 50% spodziewa się wybuchu globalnego konfliktu w ciągu najbliższych dwudziestu pięciu lat. Reakcją na poczucie „utruty przyszłości” jest szukanie pewności w tradycyjnym pojmowaniu religii, podziału ról płciowych i państwa narodowego (Ipsos, 2020/2020, s. 64).

Raport EY na 2020 rok eksponuje konieczność odbudowy tkanki społecznej rozrywanej przez epidemię samotności, finansową kruchość, polaryzację polityczną, gwałtowny wzrost migracji, rozpad struktur rodzinnych i media społecznościowe. Autorzy odwołują się do koncepcji kapitału społecznego, przypominając, że więzi społeczne były podtrzymywane głównie przez oddolne świeckie i religijne organizacje społeczne, które zaczęły zanikać w wyniku pojawienia się ruchów kontrkulturowych, telewizji i „rozlewania się” przedmieść. Wskazuje się na wyzwania stojące przed próbami inwestowania w naprawę utraconych więzi. Jako problem postrzegany jest spadek w uczęszczaniu do Kościoła w większości krajów europejskich i sekularyzm jako „domyślny system wierzeniowy” Europy. Jest to o tyle istotne, że kościoły i inne obiekty kultu stanowiły „kluczowe punkty kontaktów społecznych”. Według autorów raportu, pytania, które warto zadać, dotyczą na przykład możliwości „rozwijania instytucji społecznych łączących ludzi [w obliczu wspólnego projektu] i budujących więzi tak, jak czyniły to niegdyś kościoły i święta religijne” (EY, 2020/2020, s. 90–94).

W technologicznym raporcie FTI pojawia się obawa, że algorytmy sztucznej inteligencji mogą – bazując na wprowadzanych przez człowieka danych początkowych – odtwarzać w przyszłości istniejące podziały i uprzedzenia bazujące na statusie ekonomicznym, społecznym, kulturowym i religijnym. Autorzy powołują się na przykład eksperymentalnego bota Tay, który w kilka godzin od uruchomienia wpadł w homofobiczny, antysemicki i rasistowski „szal”, ucząc się zachowań od użytkowników Twittera (FTI, 2017/2017, s. 38–41).

W raportach stosunkowo często porusza się kwestię religijności pokoleń. Zwykle wskazuje się na spadek identyfikacji i praktyk religijnych wśród przedstawicieli pokolenia milenialsów (urodzonych między 1980 a 1991 rokiem). W raporcie FTI wylicza się zjawiska (idee, wydarzenia, ruchy), które mogą w istotny sposób wpływać na rozwój trendów technologicznych. Obok odświeżenia systemu metrycznego czy spowolnienia ekonomicznego wskazuje się na wzrost liczby przedstawicieli pokolenia milenialsów, która w 2019 roku miała przerosnąć liczbę przedstawicieli pokolenia powojennego wyżu demograficznego (*baby boomers* urodzonych między 1949 a 1964 rokiem). W ich charakterystyce zaznaczono, że w porównaniu z pokoleniem rodziców (pokolenie X) i z pokoleniem *baby boomers* są „mniej skłonni wspierać jedną partię polityczną, brać udział w nabożeństwach religijnych i posiadać dom i samochód” (FTI, 2019/2019, s. 65). Wśród czynników wartych monitorowania – obok Brexitu czy wzrostu aktywności ruchów nacjonalistycznych – wskazano fakt, iż „młodsze pokolenia odchodzą od tradycyjnej religii i organizacji propagujących wiarę” (FTI, 2019/2019, s. 66). Wskazuje się, że funkcjonalnymi odpowiednikami religii dla milenialsów stają się wellness i fitness (GWS, 2019/2019, s. 56) oraz społeczna odpowiedzialność biznesu (RB, 2011/2030, s. 30).

Wśród analizowanych trendów związanych z religią ważne miejsce zajmują zmiany dotyczące ciała i cielesności. Zmiana ma dwa oblicza: jeden trend dotyczy związków religii i duchowości z rosnącą dbałością o jakość życia – szeroko pojętym wellness, drugi wiąże

się z koncentracją na dobrej śmierci. Zjawisko wellness jest definiowane na różne sposoby, istnieje jednak pewna zgoda co do uznania, że zdrowie jest czymś więcej niż brakiem choroby (Kirkland, 2014, s. 957). The Global Wellness Institute definiuje wellness jako aktywne działania mające prowadzić do stanu holistycznego zdrowia łączącego wymiar fizyczny i psychiczny. Jako taki wellness ma wymiar indywidualny, związany z codziennymi wyborami i poczuciem odpowiedzialności za własne zdrowie, szczęście i jakość życia oraz wymiar społeczny – odnoszący się do kontaktów międzyludzkich.

Osadzanie wellness w kontekście religii i duchowości nie jest czymś nowym. Choć termin wszedł w użycie po drugiej wojnie światowej i zyskał popularność w Stanach Zjednoczonych i w Wielkiej Brytanii na przełomie lat 50. i 60., jego korzenie sięgają dziewiętnastowiecznych ruchów religijnych (New Thought, Christian Science) głoszących konieczność silnego splecenia zdrowia, moralności i odpowiedzialności (Kirkland, 2014, s. 959; Miller, 2005, s. 85–89; por. Boski, 2009, s. 248–292).

Global Wellness Institute traktuje wellness jako szeroką gałąź gospodarki, a w raportach wskazuje na charakterystyczne trendy kształtujące ów sektor. Wellness jest częściej kojarzone z szeroko pojętą duchowością i mistycyzmem niż ze zinstytucjonalizowaną religią. Wellness jest nazywane „podróżą” i zestawiane z opowieścią – podkreśla się jej wymiar transgresyjny i wiąże z ciągłą przemianą oraz duchowymi poszukiwaniami. Ośrodki oferujące usługi związane z wellness często łączą zabiegi – od masaży po medytacje – z określoną „duchową” narracją, a wyjazdy na lecznicze zabiegi stają się „pielgrzymkami”. Poszczególne działania nie są postrzegane jako oddzielne „zabiegi”, ale jak ciąg aktywności układających się w spójną wieloczęściową opowieść wprowadzającą głębsze, duchowe znaczenia w „zabiegi cielesne” (GWS, 2018/2018, s. 15–23). Efektem działań ma być nie tylko utrzymywanie zdrowia (paradygmat medyczny), ale też holistyczne samodoskonalenie. Wskazuje się też na „biohacking” mózgu – działania, środki i technologie (np. środki nootropowe – *smart drugs*) mające na celu „przeprojektowanie mózgu” tak, by działał wydajniej lub zapewniał poczucie szczęścia i harmonii. Technologia ma się stać sposobem na osiągnięcie głębszych stanów duchowych czy wręcz odnalezienie duszy bez „obciążeń religii” ani bez doskonalonych latami technik medytacji (GWS, 2018/2018, s. 57–63).

Choć w raportach dotyczących branży wellness często wskazuje się na odchodzenie od formalnych religii, jeden z interesujących trendów dotyczy włączania praktyk wellnessowych w poczet praktyk oferowanych i wykorzystywanych przez zinstytucjonalizowane religie światowe. Jak czytamy, „coraz więcej zorganizowanych religii i liderów religijnych sięga po szeroki wachlarz zabiegów i metod związanych ze zdrowiem i fitnesssem. Od bootcampów ramadanowych po katolickie klasy pilates” (GWS, 2020/2020, s. 53). Manifestacje trendu wskazują na poważną zmianę w rozumieniu relacji między duchowością a fizycznością, moralnością i zdrowiem w każdej dużej religii. Przykłady można mnożyć. Jaymee Alpert ze zgromadzenia Beth David w Kalifornii opracowała praktykę włączającą trening siłowy w tradycyjne żydowskie nabożeństwo, by połączyć duszę i ciało, które zwykle są rozdzielane między synagogę a siłownię. Projekty katolickie łączą ćwiczenia na siłowni z różańcem, kazaniami i kontemplacją Pisma Świętego (np. program SoulCore realizowany w ponad stu parafiach w Stanach Zjednoczonych). Serwis streamingowy Faithful Workouts zachęca – głównie kobiety – do łączenia wiary, fitnessu i zdrowej diety. Oznacza to odchodzenie od

postrzegania dbałości o ciało w kategoriach próżności. W każdym z przykładów eksponuje się „włączenie” religii w inne sfery życia (chrześcijański multitasking) (GWS, 2020/2020, s. 53; por. Mazurkiewicz, 2018). Innym aspektem związku jest traktowanie ćwiczeń fizycznych i zabiegów związanych z dbaniem o ciało jako środka „duchowego rozwoju”. Wskazuje się, że ćwiczenia fizyczne uwalniają endorfiny, które sprawiają, że człowiek staje się bardziej podatny na przekaz religijny, zaś wspólne ćwiczenia wzmacniają poczucie wspólnoty. Oprócz zdrowia fizycznego uwzględnia się także zdrowie psychiczne, wykorzystując do tego – przystosowane dla chrześcijańskich odbiorców – techniki medytacji (np. aplikacja Soultime) bądź metody uważności (*mindfulness*). Sygnalizowane przez raport przesunięcie w kierunku umoralnienia i sakralizacji zdrowia znajduje wyraz także w promowaniu zdrowego odżywiania się (GWS, 2020/2020, s. 53).

Autorzy raportu zauważają, że wiara koncentrująca się wokół sfery wellness może skutecznie przemawiać do wyobraźni pokolenia milenialsów i młodszych, którzy interesują się duchowością i „religiopodobnymi” praktykami wellnessowymi, ale także odpowiadają za globalny spadek przynależności religijnej. Zauważają też, że w wielu aspektach współczesne podejście do fitnessu jest zbieżne z charakterystykami religii, szczególnie w doświadczeniach młodych pokoleń (GWS, 2020/2020, s. 57).

Ważnym wątkiem związanym z rolą religii są zmiany postaw wobec śmierci i umierania. Podkreśla się, że we współczesnym społeczeństwie umieranie stało się „aktem sterylnym, samotnym, ukrytym i przerażającym” (GWS, 2019/2019, s. 93). W przeciwieństwie do kultury tradycyjnej, w której człowiek umierał w domu w otoczeniu najbliższych, „zachodnia medycyna uczyniła śmierć sprawą kliniczną mającą miejsce w szpitalu lub domu opieki” (GWS, 2019/2019, s. 93), a spadek znaczenia „formalnej religii” doprowadził do utraty wspólnotowych rytuałów żałobnych. Za „wyparcie śmierci” ze społeczeństwa odpowiadają też dwa nowoczesne zjawiska: narracje firm biotechnologicznych o „leczeniu śmierci” lub „radikalnym wydłużeniu ludzkiego życia” i branża wellness z natarczywą dyrektywą pozostawiania młodym i zdrowym. Efektem jest zbiorowy strach przed oczywistością śmierci i przeniesienie kwestii z nią związanych do grupy tematów tabu. Sfera wellness jest nazywana współczesnym świeckim systemem przekonań nakierowanym na unikanie strachu przed śmiercią. Jednak – jak zauważa autorka raportu – wypierana i „poddawana represjom śmierć” powraca w postaci ruchu „pozytywnej śmierci”, który oznacza zmianę podejścia do kresu życia. Chodzi przede wszystkim o działania zmierzające do zmiany wyobrażeń na temat śmierci i umierania począwszy od „lepszego jej doświadczania po wymyślenie nowych rytuałów związanych z żałobą i upamiętnianiem zmarłych” (GWS, 2019/2019, s. 96).

Amy McDonald z Healthy Aging Initiative stwierdza, że branża wellness przez długi czas była skoncentrowana na tym, jak „dobrze żyć”, ale nadszedł czas, by zająć się tym, jak „dobrze umierać, nie tylko dlatego, by pomóc ludziom zaakceptować rzeczywistość, ale po to, by to ważne życiowe przejście uczynić lepszym” (GWS, 2019/2019, s. 94). Co interesujące, ważną rolę w detabuizacji śmierci odgrywa pokolenie *baby boomers*, które najpierw upowszechniło ideę „dobrego życia”, a pod koniec drugiej dekady XXI wieku zaczyna mierzyć się ze śmiercią i nie godzi się na „zły koniec życia” (GWS, 2019/2019, s. 94).

Nowe podejście do śmierci wynika z kilku czynników. Chociaż większość ludzi na świecie „wciąż deklaruje jakąś przynależność religijną”, to spada udział w praktykach religijnych.

Świat staje się coraz bardziej zsekularyzowany i agnostyczny, a religijność coraz bardziej „hybrydowa” bądź „uwolniona”, tzn. polega na wybieraniu i łączeniu elementów z różnych tradycji religijnych. Powołując się na badania socjologów autorzy raportu podkreślają, że członkostwo w klubie wellness (np. CrossFit czy SoulCycle) może pełnić funkcję religii dla ich członków. Łatwość pozyskiwania wiedzy (internet) na temat zróżnicowanych, niejudеоchrześcijańskich duchowości i tradycji związanych ze śmiercią jest katalizatorem tworzenia zindywidualizowanych sposobów radzenia sobie ze śmiercią i decydowania o formach pochówku (GWS, 2019/2019, s. 94–95).

Trend „dobrej śmierci” manifestuje się na kilka sposobów. Pojawiają się doule śmierci, które – tak, jak doule wspierające kobiety w ciąży i pomagające przy porodzie – pomagają przy umieraniu. Doule śmierci, wypełniające lukę między „medycyną, hospicjum, rodziną i śmiercią”, potrafią mówić o śmierci, przygotowywać na jej nadejście, łagodzić strach oraz nadawać jej znaczenie. Pomysł na doule śmierci narodził się w 2003 roku i dość szybko pojawiły się profesjonalne programy kształcenia wzorowane na programach przygotowujących do pomagania w narodzinach (np. International End of Life Doula Association lub program w University of Vermont’s College of Medicine). Głównym zadaniem doule jest zapewnienie odpowiedniego wsparcia osobom umierającym (tworzenie lub odtwarzanie osobistych rytuałów skoncentrowanych na umierającej osobie i na umieraniu jako specjalnym wydarzeniu), organizacja ostatnich dni życia i pogrzebu oraz zajmowanie się „dziedzictwem” zmarłej, wsparcie duchowe adekwatne dla „tradycji duchowej”: od odmawiania modlitw i śpiewania psalmów, przez medytację, aż po zabiegi reiki i ćwiczenia ze świadomego oddychania (GWS, 2019/2019, s. 93–94, 97–99; WT, 2020/2020, s. 207).

Śmierć staje się przedmiotem rozmów, szkoleń, poszukiwań czy warsztatów ukazujących alternatywnie – wobec dominującego w kulturze zachodniej – podejścia do umierania: od buddyjskich praktyk medytacyjnych po starożytne, stoickie „techniki akceptacji śmierci”. Rośnie też zainteresowanie śmiercią w mediach społecznościowych. Pojawiają się eventy, festiwale i organizacje poświęcone śmierci: kolektyw akceptacji śmierci, The Order of the Good Death<sup>2</sup>, Death Salons, Reimagine End of Life Festivals czy Death Cafes – rozmowy o śmierci przy herbacie i ciastku. Podkreśla się, że osvajanie śmierci, badanie jej, uczestnictwo w warsztatach na jej temat zmniejszają poczucie strachu i przyczyniają się do polepszania jakości życia (GWS, 2019/2019, s. 94, 99, 104). Podobną terapią są poszukiwania odpowiedzi na pytanie o sposoby radzenia sobie ze śmiercią i umieraniem w innych, obcych kulturach. Jak zauważają autorzy raportu: „niektórzy ludzie znajdują mądrość na temat śmierci w ich rodzimych tradycjach religijnych. Ale w miarę, jak ludzie w coraz większym stopniu identyfikują się z hybrydową duchowością i jak coraz częściej postrzegają życie jako ciągłe, płynne poszukiwanie duszy, aktywnie eksplorują praktyki związane ze śmiercią pochodzące z innych kultur, przeszłych i teraźniejszych” (GWS, 2019/2019, s. 104). Przykładem może być

---

<sup>2</sup> W Polsce działa Instytut Dobrej Śmierci poczuwający się – jak czytamy na stronie internetowej – do bycia częścią ogólnoswiatowego ruchu *death positive*. W swoich działaniach Instytut ma między innymi ofertę towarzyszenia w żałobie i towarzyszenia w umieraniu. Jedną z członkiń zespołu – Anja Franczak określa się jako „towarzyszka w żałobie”. W kolektywie IDŚ – nieformalnej grupie osób, które w pracy zawodowej mają styczność ze śmiercią – są też między innymi: psychotematolog/śpiewak oraz doula umierania. Nie ma wśród nich osób duchownych (<https://instytutdobrejsmierci.pl/>).



rosnąca na Zachodzie popularność buddyjskiej medytacji i charakterystyczne dla buddyzmu pogodzenie się z przemijalnością. Do zakorzenionego w bhutańskiej tradycji przekonania o tym, że aby być szczęśliwym, trzeba pięć razy dziennie kontemplować swoją śmiertelność, odwołuje się aplikacja WeCroak, która pięć razy dziennie przypomina o nieuchronności śmierci odpowiednim dźwiękiem. Wśród przykładów jest także „turystyka akceptacji śmierci” (*death acceptance tourism*) (GWS, 2019/2019, s. 105). Podróż może być także związana z przygotowaniem się do śmierci – dotyczy to przede wszystkim wypraw do buddyjskich klasztorów i centrów medytacji (GWS, 2019/2019, s. 107).

Ważny jest też trend związany ze zmianą podejścia do obrzędów pogrzebowych, co wynika z coraz mniejszego „przywiązania do formalnych religii”. Pogrzeby są też rzadziej „przygnębiającymi rytuałami religijnymi”, a stają się przedmiotem eksperymentów i innowacji, których wynikiem jest zarówno rozwiązanie „problemu” zwłok, jak i wybór odpowiedniego sposobu uświęcenia śmierci i upamiętnienia zmarłej osoby. Wymienia się tu na przykład „żywe pogrzeby” (*living funerals*) – uroczystości zaczynające się jeszcze „za życia” umierającego i polegające na wspólnym towarzyszeniu w umieraniu (GWS, 2019/2019, s. 94, 100). Pojawiają się nowe formy pochówku, alternatywne w stosunku do tradycyjnego grzebania w ziemi, kremacji czy balsamowania zwłok. Co interesujące, szczególnie w kontekście analiz trendów, nowe formy pojawiają się także jako reakcja na problemy środowiskowe (przepełnione cmentarze, zanieczyszczenie powietrza przy spalaniu zwłok): ekologiczne pogrzeby w biodegradowalnych trumnach, drzewa sadzone w miejsce nagrobków. Rozważa się (np. w stanie Waszyngton) wprowadzenie pochówku polegającego na dekompozycji (kompostowaniu) zwłok – przyśpieszonym rozkładzie, którego rezultatem byłaby gleba nasycona substancjami odżywczymi. Firma Recompose oferująca usługi pogrzebowe polegające na takim konwertowaniu zwłok promuje się na stronie internetowej hasłem o podejściu praktycznym i znaczącym jednocześnie<sup>3</sup> (WT, 2020/2020, s. 208).

W przyszłość religii wpisują się także praktyki związane z ezoteryką i odwołujące się do ruchu Nowej Ery. W raporcie JWT Intelligence czytamy o trendzie *The „Now” Age* „odświeżającym” ruch i duchowość Nowej Ery (astrologia, tarot, kryształy, holistyczne wellness). Autorzy raportu podkreślają, że trend wiąże się z próbami nadawania sensu, którego poszukuje się poza tradycyjnymi kanałami i źródłami, czyli poza religią. Podkreśla się, że – jak wynika z badań – około 20% konsumentów na świecie nie utożsamia się z żadną religią, jednak 37% spośród nich określa się jako osoby uduchowione. Trend oznacza wzrost zainteresowania spirytualizmem i ezoteryką wśród mileniśców, dla których firmy, marki, wydawnictwa, działania marketingowe dokonują współczesniającej reinterpretacji ezoterycznych treści (JWT, 2014/2015, s. 56). Jak czytamy w innym raporcie: „magia, spirytualizm i astrologia przeżywają renesans w miarę odrotu konsumentów od religii. Nowe marki są opakowane w mistycyzm i sprzedawane modnym mileniścom” (JWT, 2015/2016, s. 74). Przykładów nacisku na duchowość można w raportach znaleźć więcej. Poważniej traktuje się medycynę energetyczną, na przykład w ramach neoszamańskich poszukiwań łączących archaiczne praktyki rytualne zgłębiane przez antropologów, współczesną medycynę i technologię (GWS, 2020/2020, s. 50). Powrót czarownictwa (*witchcraft*), obserwowany na przykład w produkcjach

---

<sup>3</sup> Strona internetowa Recompose: <https://recompose.life/> [29.12.2020].

popkulturowych (seriale *Salem*, *American Horror Story: Coven*), jest emblematiczny dla kobiecej duchowości, a czarownice stają się symbolem walki z systemem korporacyjno-patriarchalnym (WT, 2017/2017, s. 19).

Jeden z nowszych raportów przygotowany przez Fjord dostrzega potrzebę odbudowy rytuałów utraconych wraz z nadejściem pandemii COVID-19 i wprowadzaniem izolacji. Chociaż pisząc o rytuałach, autorzy odnoszą się do religii i religijności w ograniczony sposób (niemożność uczestnictwa w ceremoniach takich jak śluby czy pogrzeby), ich intuicje są warte uwagi, ponieważ odnoszą się zarówno do rytuałów jako codziennej rutyny, ale też do wspólnotowych działań nadających sens życiu i porządkujących rzeczywistość, pozwalających przetrwać okres kryzysu. Ponieważ raport wiąże się z projektowaniem usług, autorzy podkreślają, że w 2020 roku wzrosło zainteresowanie technikami medytacji bądź *mindfulness* oraz zintensyfikowały się próby tworzenia nowych rytuałów. Firmy i marki mogą te działania ułatwiać. Wyróżnione zostają cztery poziomy rytuałów: rytuały-portale mające pomóc oddzielać czas pracy od czasu wolnego (np. usługa *virtual commute* MS Teams<sup>4</sup>), rytuały dające poczucie przynależności i wspólnoty (Netflix Party – możliwość wspólnego oglądania tego samego materiału i komentowania go na bieżąco mimo fizycznego oddalenia<sup>5</sup>), rytuały podnoszące komfort życia i rytuały-kotwice dające możliwość przenoszenia ważnych ceremonii religijno-rodzinnych w przestrzeń zdalnego uczestnictwa (np. program *Weddings from home* na stronie hinduskiego portalu matrymonialnego<sup>6</sup>) (Fjord, 2020/2021, s. 72–82).

## WNIOSKI

Raporty trendowe zwykle skupiają się na niezbyt odległym horyzoncie czasowym, zatem poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o przyszłość religii w tych raportach sprowadza się do sygnalizowania mniej lub bardziej zróżnicowanych obliczy religii, religijności i duchowości w teraźniejszości.

W większości analizowanych raportów kwestia religii i duchowości nie pojawia się, co jest znaczące, tym bardziej że odnoszą się one do zjawisk społecznych kształtujących wartości. Pojawia się kilka raportów, w których religia jest traktowana jako istotny czynnik zmian bądź oporu wobec nich (np. raporty przygotowane przez Ipsos lub Global Wellness Summit). Częściej jednak religia jest obszarem życia społecznego bądź systemem społecznym podlegającym mniej lub bardziej intensywnym zmianom. Z perspektywy analizy raportów trendowych widać przede wszystkim zmiany jakościowe: wyłaniające się nowe formy religijności, poszukiwań duchowych, radzenia sobie z przemijaniem i śmiercią, szukania połączeń między fizycznością a duchowością. Do najistotniejszych trendów, które pozwalają uchwycić miejsce religii w projektowanych przyszłościach, należą trendy związane z ciałem i cielesnością – dotyczące dobrego życia i dobrej śmierci.

---

<sup>4</sup> Por. strona internetowa <https://news.microsoft.com/features/new-tools-can-help-boost-wellbeing-soothe-unexpected-stresses-working-from-home/> [29.03.2021].

<sup>5</sup> Por. strona internetowa <https://www.netflixparty.com/> [29.03.2021].

<sup>6</sup> Por. strona internetowa <https://www.weddingsfromhome.com/> [29.03.2021].

Chociaż o sekularyzacji nie pisze się zwykle w raportach wprost, na ogół podkreśla się, że religia – a co najmniej formalna religia – jest „w odwrocie” i w coraz mniejszym stopniu zaprzęta uwagę bogatszej i rozwiniętej części światowej populacji, którą są zainteresowani autorzy raportów. Prognozowany zanik religii pozostawia przestrzeń wypełnianą przez zindywidualizowaną i podporządkowaną wzorcom konsumenckim duchowość. Pojawiają się przypuszczenia o konieczności zastąpienia kościołów i religii inną instytucją mającą moc integracji społeczeństwa w obliczu jakiegoś „wspólnego projektu”. Religia jest też wypychana z przestrzeni śmierci – śmierć została wyjęta z porządku religii i przeniesiona w sferę medycyny. Ponowne oswojenie śmierci wiąże się z wytwarzaniem nowych rytuałów i profesji, z rozwojem duchowości i religii hybrydowej.

## BIBLIOGRAFIA

- Beckford, J. (2009). *Teoria społeczna a religia*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Casanova, J. (2005). *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Davie, G. (2010). *Socjologia religii*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Dobbelaere, K. (2008). *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Dragt, E. (2018). *How to Research Trends: Move Beyond Trend Watching to Kickstart Innovation*. Amsterdam: BIS Publishers.
- EY. (2020/2020). *Are you reframing your future or is the future reframing you? Understanding megatrends will help you see opportunities where others don't. Megatrends 2020 and beyond*. Pobrano z EY: [https://www.ey.com/en\\_gl/megatrends/how-megatrends-can-reframe-your-future](https://www.ey.com/en_gl/megatrends/how-megatrends-can-reframe-your-future) [28.12.2020].
- Fjord. (2017/2018). *Fjord Trends: Fjord*. Pobrano z: <https://trends18.fjordnet.com/trends-2018-report.pdf> [28.12.2020].
- Fjord. (2020/2021). *Fjord Trends 2021*. <https://www.accenture.com/us-en/insights/interactive/fjord-trends> [5.01.2021].
- Ford. (2019/2020). *Looking Further with Ford: 2020 Trends: Ford Motor Company*. Pobrano z: <https://media.ford.com/content/fordmedia/fna/us/en/news/2019/12/11/ford-releases-2020-global-trend-report.html> [28.12.2020].
- Frase, P. (2018). *Cztery przyszłości. Wizje świata po kapitalizmie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN [numeracja stron na podstawie e-booka].
- FTI. (2017/2017). *Tech Trends Report. Future Today Institute*. Pobrano z: <https://futuretodayinstitute.com/2017-tech-trends> [28.11.2020].
- FTI. (2019/2019). *Tech Trends Report. Emerging science and technology that will influence business, government, media and society in the coming year*. Pobrano z: <https://futuretodayinstitute.com/2019-tech-trends/?platform=hootsuite> [28.12.2020].
- FTI. (2020/2020). *Tech Trends Report: Strategic trends that will influence business, government, education, media and society in the coming year*. Pobrano z: <https://futuretodayinstitute.com/2020-tech-trends/> [28.12.2020].

- GWS. (2018/2018). *Global Wellness Trends Report. Global Wellness Summit*. Pobrano z: [https://www.globalwellnesssummit.com/wp-content/uploads/2018/03/2018GlobalWellnessTrends\\_GlobalWellnessSummit.pdf](https://www.globalwellnesssummit.com/wp-content/uploads/2018/03/2018GlobalWellnessTrends_GlobalWellnessSummit.pdf) [28.11.2020].
- GWS. (2019/2019). *Global Wellness Trends Report. Global Wellness Summit*. Pobrano z: [https://www.askfood.eu/tools/forecast/wp-content/uploads/2019/08/2019GlobalWellnessTrendsReport\\_GWS\\_022019.pdf](https://www.askfood.eu/tools/forecast/wp-content/uploads/2019/08/2019GlobalWellnessTrendsReport_GWS_022019.pdf) [28.11.2020].
- GWS. (2020/2020). *The Future of Wellness 2020. Global Wellness Summit*. Pobrano z: <https://www.globalwellnesssummit.com/wp-content/uploads/2020/04/GlobalWellnessTrends2020.pdf> [28.11.2020].
- Harkin, J. (2010). *Trendologia: Niezbędny przewodnik po przełomowych ideach*. Kraków: Znak.
- Ipsos. (2020/2020). *Global Trends 2020. Understanding Complexity*. Pobrano z: <https://www.ipsosglobaltrends.com/> [28.12.2020].
- JWT. (2014/2015). *The Future 100: Trends and Change to Watch in 2015*. Pobrano z: <https://intelligence.wundermanthompson.com/trend-reports/future-100-2015/> [28.12.2020].
- JWT. (2015/2016). *The Future 100: Trends and Change to Watch in 2016*. Pobrano z: <https://intelligence.wundermanthompson.com/trend-reports/the-future-100/> [28.12.2020].
- Kirkland, A. (2014). What is wellness now? *Journal of Health Politics*, 39, 5, 957–970.
- Kjaer, A.L. (2014). *The Trend Management Toolkit. A Practical Guide to the Future*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Kucner, A. (2018). *Aksjologiczne i ontologiczne aspekty trendów*. W: A. Kucner, G. Pacewicz, A. Rutkowska, R. Sierocki, J. Sobota, M. Sternicka-Kowalska, R. Szulc, M. Świgoń, P. Wasyluk (red.), *Trendy: Interpretacje i konfrontacje* (s. 192–206). Olsztyn: Wydział Humanistyczny UWM.
- Kucner, A. (2020). Analiza trendów w kontekście hermeneutyki i myślenia prospekcyjnego. *Edukacja Filozoficzna*, 69, 143–167.
- Luckmann, T. (2011). *Niewidzialna religia. Problem religii w nowoczesnym społeczeństwie*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Luhmann, N. (1998). *Funkcja religii*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Mandes, S. (2016). *Miejsce religii w społeczeństwie. W poszukiwaniu nowego programu badawczego socjologii religii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Mariański, J. (2016). *Megatrendy religijne w społeczeństwach ponowoczesnych. Studium socjologiczne*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Mattelart, A. (2004). *Spółczesność informacji. Wprowadzenie*. Kraków: TAIWPN Universitas.
- Mazurkiewicz, M. (2018). *Sport and Religion. Muscular Christianity and the Young Men's Christian Association. Ideology, Activity and Expansion (Great Britain, the United States and Poland, 1857–1939)*. Kielce: Wydawnictwo Uniwersytetu Jana Kochanowskiego.
- McGuire, M.B. (2012). *Religia w kontekście społecznym*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Meadows, D.H., Meadows, D.L., Randers, J., Behrens III, W.W. (1973). *Granice wzrostu*. Warszawa: PWE.
- Merton, R.K. (2002). *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Miller, J.W. (2005). Wellness: The History and Development of a Concept. *Spektrum Freizeit*, 27, 84–106.
- Naisbitt, J. (1997). *Megatrendy. Dziesięć nowych kierunków zmieniających nasze życie*. Poznań: Zysk i S-ka.
- Naisbitt, J., Aburdene, P. (1990). *Megatrends 2000. Ten New Directions for the 1990's*. New York: Avon Books.
- Norris, P., Inglehart, R. (2006). *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Oramus, D. (2011). *Imiona Boga. Motywy metafizyczne w fantastyce drugiej połowy XX wieku*. Kraków: TAIWPN Universitas.
- Penn, M.J., Zalesne, E.K. (2009). *Mikrotrendy: Male siły, które niosą wielkie zmiany*. Warszawa: MT Biznes.
- Penn, M., Fineman, M. (2018). *Microtrends Squared: The New Small Forces Driving Today's Big Disruptions*. New York – London – Toronto – Sydney – New Delhi: Simon & Schuster [numeracja stron na podstawie e-booka].
- Pieręgud, J. (2015). Wykorzystanie megatrendów do analizy przyszłościowego rozwoju sektorów gospodarki. W: J. Gajewski, W. Paprocki, J. Pieręgud (red.), *Megatrendy i ich wpływ na rozwój sektorów infrastrukturalnych* (s. 8–24). Gdańsk: Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową.
- Raymond, M. (2010). *The Trend Forecaster's Handbook*. London: Laurence King Publishing Ltd.
- RB. (2011/2030). *Roland Berger Trend Compendium 2030. Megatrend 7. Sustainability & global responsibility*. Pobrano z: <https://www.rolandberger.com/it/Insights/Publications/Trend-Compendium-2030-Megatrend-7.html> [28.12.2020].
- Sierocki, R. (2018). Jak socjologowie rozumieją kategorię „trend”. W: A. Kucner, G. Pacewicz, A. Rutkowska, R. Sierocki, J. Sobota, M. Sternicka-Kowalska, R. Szulc, M. Świ-goń, P. Wasyluk (red.), *Trendy: Interpretacje i konfrontacje* (s. 36–86). Olsztyn: Wydział Humanistyczny UWM.
- Stark, R., Iannaccone, L.R. (1994). A Supply-Side Reinterpretation of the „Secularization” of Europe. *Journal of the Scientific Study of Religion*, 33, 3, 230–252.
- Stark, R., Bainbridge, W.S. (1985). *The Future of Religion. Secularization, Revival, and Cult Formation*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Stark, R. (1999). Secularization, RIP. *Sociology of Religion*, 60, 3, 249–273.
- Vejlgaard, H. (2008). *Anatomia trendu*. Kraków: Wolters Kluwer.
- Webb, A. (2016). *The Signals are Talking: Why Today's Fringe Is Tomorrow's Mainstream*. New York: Public Affairs [numeracja stron na podstawie e-booka].
- Wilson, B.R. (1982). *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- Włudyka, T. (red.). (2007). *Polityka gospodarcza: Podręcznik dla studentów kierunków nie-ekonomicznych*. Warszawa – Kraków: Wolters Kluwer.
- WT. (2017/2017). *The Future 100. Trends and Change to Watch in 2017*. Pobrano z: <https://intelligence.wundermanthompson.com/2016/12/future-100-trends-change-2017/> [28.12.2020].

WT. (2020/2020). *The Future 100*. Pobrano z: <https://intelligence.wundermanthompson.com/trend-reports/the-future-100-2020/> [28.12.2020].

Zielińska, K. (2009). *Spory wokół teorii sekularyzacji*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.

Zybertowicz, A., Gurtowski, M., Tamborska, K., Trawiński, M., Waszewski, J. (2015). *Samobójstwo Oświecenia? Jak neuronauka i nowe technologie pustoszą ludzki świat*. Kraków: Kasper.

#### THE FACES OF RELIGION, RELIGIOSITY, AND SPIRITUALITY IN THE LIGHT OF THE RESULTS OF THE TREND REPORTS RESEARCH

Trend analysis as a foresight method is gaining popularity. Category of “trend” is not very precise, but we could define it as directions of changes in values and needs. In this meaning, trends link the present and projected future. There are more and more commercial, nonacademic analysis of trends. Professional firms and organizations show directions and sources of “always approaching” changes and they are preparing the strategies of dealing with them. We can read published reports as text showing present imaginations of the future. Reports usually concern the economy or technology development but some of them give insight into what would be the place of religion and spirituality in that future. The elaborations indicate the disappearance of religion and its replacement by spirituality. The main directions of religious changes are connected with “wellness” and “dying well” trends.

Keywords: spirituality, wellness, trends analysis, projects of future, hybrid religion, dying well, formal religion

Zgłoszenie artykułu: 29.01.2021

Recenzje: 30.03.2021

Rewizja: 6.03.2021

Akceptacja: 6.04.2021

Publikacja on-line: 30.09.2021

## Kinga Lendzion\*

ORCID: 0000-0003-2809-0565

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Polska

# POSTAWY ŚWIECKICH WOBEĆ DZIAŁALNOŚCI MISYJNEJ KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO (KONTEKSTY TEORETYCZNE I EMPIRYCZNE)

Rola świeckich w Kościele katolickim została podkreślona w trakcie Soboru Watykańskiego II. Dokumenty posoborowe akcentują ich współodpowiedzialność za działalność misyjną Kościoła. Można wyróżnić wiele form zaangażowania świeckich w działalność misyjną Kościoła. Od tych mniej absorbujących, takich jak modlitwa, wsparcie finansowe, przez członkostwo w instytutach świeckich, głoszenie katechez, po wyjazdy jako wolontariusze czy misjonarze świeccy do krajów misyjnych. W artykule autorka po krótkim przeglądzie zaangażowania świeckich w Polsce i na świecie w działalność misyjną Kościoła przedstawia wyniki badań jakościowych – wywiadów indywidualnych, przeprowadzonych z osobami zaangażowanymi od wielu lat w akcję tzw. adopcji serca, czyli opłacania nauki afrykańskiego dziecka. Celem badań było przeanalizowanie postaw polskich katolików wobec działalności misyjnej Kościoła. Wypowiedzi badanych osób wskazują, że katolicy zaangażowani w życie Kościoła mają świadomość swojej współodpowiedzialności za jego rozwój. Włączają się w akcję, ponieważ ich obowiązkiem jako chrześcijan jest dzielenie się z bliźnim tym, co sami posiadają: zarówno wiarą, jak i dobrami materialnymi.

Słowa kluczowe: postawa, świeccy, rola świeckich, działalność misyjna Kościoła, „adopcja serca”

## WPROWADZENIE

Świeccy są obecni w Kościele rzymsko-katolickim<sup>1</sup> od początku jego istnienia. Od czasów starochrześcijańskich określa się ich termin *laikat* (z gr. *laikos* od *laos*; z łac. *laicus*), który w tłumaczeniu oznacza „lud”, „pospólstwo”. Termin ten został wprowadzony w celu odróżnienia prostych chrześcijan od kleru (z łac. *clerus*, z gr. *kleros*, *hiearchia*), czyli tych, którzy im przewodzili (Strzelczyk i Józwiak, 2017). Terminy te wprowadzały

\* Kinga Lendzion, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Wydział Społeczno-Ekonomiczny, Instytut Nauk Socjologicznych, Katedra Socjologii Rodziny, Edukacji i Wychowania, ul. Wóycickiego 1/3, bud. 23, 01-938 Warszawa; e-mail: k.lendzion@uksw.edu.pl

<sup>1</sup> W Polsce zarejestrowano 174 Kościoły i związki wyznaniowe (dane z 17.06.2021, [www.gov.pl](http://www.gov.pl)). W niniejszym artykule termin „Kościoł” będzie się odnosił tylko do Kościoła rzymskokatolickiego.

wyraźny dualizm między stan świecki i duchowny w Kościele, podkreślając jednocześnie szczególną pozycję duchownych jako „szafarzy tajemnic Bożych” (Kakareko, 2004, s. 283). W okresie średniowiecza mnisi i duchowni dzięki dostępowi do edukacji stali się grupami uprzywilejowanymi kulturowo. W tym też okresie słowo „świecki” (laik) nabrało znaczenia pejoratywnego określającego człowieka niewykształconego, nieoświeconego w kwestiach wiary (Strzelczyk i Józwik, 2017; por. Longosz, 2002). Rola świeckich w Kościele została ograniczona do minimum. Świeccy stali się prawie wyłącznie przedmiotem oddziaływań duszpasterskich kleru.

Pozycja i rola świeckich w Kościele diametralnie zmieniła się po Soborze Watykańskim II. W myśl dokumentów posoborowych świeccy stali się podmiotami posłannictwa Kościoła (Firlit, 2010). Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* wskazuje, że świeccy nie mogą być traktowani tylko jako przedmiot duszpasterskiej troski duchowieństwa, ale jako „świadomy i wolny podmiot partnerskiej współpracy i współodpowiedzialności w realizowaniu nadrzędnego i wspólnego celu, którym jest ewangelizacja” (Zaręba, 2010, s. 51). Laikat, podobnie jak duchowieństwo, pełni zatem istotną rolę w powszechnej misji Kościoła. Świeckim w tej misji zostały wyznaczone konkretne, aczkolwiek odmienne od duchownych zadania. Ich współpraca nie może bowiem oznaczać zastępowania jednych przez drugich, nie może prowadzić do „klerykalizacji laikatu, jak i laicyzacji kleru” (Potocki, 2002, s. 200).

Zainteresowanie nauk społecznych, w tym socjologii, rolą świeckich w Kościele wynika z faktu, że jak podkreślają dokumenty Kościoła katolickiego, wiara chrześcijan ma zarówno wymiar religijny, jak i społeczny. Duchowni i świeccy realizują swoje dążenia do zbawienia w konkretnych uwarunkowaniach miejsca i czasu. Mieszkają w szczególnych środowiskach lokalnych, które stanowią dla nich przestrzeń codziennego życia, rozwoju religijnego, praktykowania wiary, realizacji norm moralnych, budowania wspólnoty, a także realizowania celów indywidualnych i zbiorowych (Szymczak, 2010, s. 203). Mimo oczywistego społecznego wymiaru obecności chrześcijan w świecie, aby określić rolę świeckich w Kościele, nie można nie odnieść się do literatury teologiczno-pastoralnej. Jak zaznacza Janusz Mariański, Kościół „realizuje się nie tyle w wymiarach instytucjonalno-organizacyjnych, ale przede wszystkim w wymiarach charyzmatycznych [...]. Element wewnętrzno-duchowny przenika i kształtuje wszystkie struktury zewnętrzne Kościoła” (Mariański, 1984, s. 8). Stąd próba zrozumienia postaw świeckich i ich działań jest z góry skazana na porażkę, bez odniesienia się do wymiaru transcendentalnego, który staje się dla nich podstawowym źródłem motywacji (Wysocki, 2018, s. 417–427).

Na przestrzeni ostatnich lat można zauważyć, że w wyniku procesów modernizacyjnych w społeczeństwach współczesnych „zmieniło się znaczenie i pozycja tradycyjnych oraz instytucjonalizowanych form religii (tzw. religijność kościelna)” (Mariański, 2016, s. 3). Postępująca we współczesnym świecie sekularyzacja, czy częściej dziś wskazywana pluralizacja i indywidualizacja religijności, przejawia się tzw. odkościelnieniem, czyli odchodzeniem od kościelnie sformułowanych prawd wiary i kościelno-rytualnych praktyk oraz utratą znaczenia instytucji Kościoła i kościelnych norm zachowań (Mariański, 2015; por. 2016). Tym samym oblicza polskiej religijności coraz bardziej się różnicują. Na jednym krańcu sytuują się osoby, które systematycznie praktykują i deklarują się jako głęboko wierzące, na drugim te, które



publicznie manifestują ateizm. Między tymi dwoma kategoriami rozciąga się mozaika mniej krańcowych, a bardziej wyważonych postaw wobec religii. Przedmiotem niniejszego artykułu jest pierwsza kategoria świeckich, czyli cechujących się tzw. religijnością kościelną, która „oznacza internalizację tego, co Kościół do wierzenia podaje, oraz odwzorowanie w postawach i zachowaniach wiernych wyznaniowego modelu życia” (Libiszowska-Żółtkowska, 2016, s. 247). Dlatego też definiując rolę świeckich w działalności misyjnej Kościoła, odwołano się w pierwszej kolejności do treści doktrynalnych, określających istotę Kościoła oraz wyznaczających ramy i kształt jego obecności w świecie.

## ROLA ŚWIECKICH W DZIAŁALNOŚCI MISYJNEJ KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Termin „misja” pochodzi od łacińskiego czasownika *mittere* – „posyłać”, co oznacza posłanie kogoś (jednej osoby lub całej grupy) do wykonania konkretnego zadania<sup>2</sup>. W języku łacińskim *mittere* odpowiada greckiemu czasownikowi *pepein*, który akcent kładzie na fakt przemieszczania się, na bycie delegowanym przez kogoś, wysłanie (Różański, 2001, s. 17). W tym ujęciu termin „misja” nabiera szerokiego znaczenia<sup>3</sup>. Z socjologicznego punktu widzenia powszechnie używany w literaturze przedmiotu termin „misje” (w liczbie mnogiej) nie jest jednoznaczny, ponieważ „jest obciążony ideologiczną i teologiczną konotacją z racji swojego pochodzenia i specyficznego zastosowania w tradycji chrześcijańskiej. Historycznie nawiązuje on do ekspansji chrześcijańskich towarzystw religijnych na peryferyjnych w stosunku do Zachodu regionach świata” (Bastian, 2007, s. 343). Tym samym termin „misje” często jest bezpośrednio wiązany z procesami kolonizacji i dekolonizacji. Warto jednak zauważyć, że choć termin ten zazwyczaj kojarzony jest z ekspansją chrześcijaństwa na terenach zamorskich europejskich potęg kolonialnych, to podobne zjawisko towarzyszyło również islamowi, który dotarł do centrum średniowiecznej Europy, a współcześnie „odnotowuje się jego powrót za pośrednictwem muzułmańskich diaspor, w których rozwijają się strategie misyjne” (Bastian, 2007, s. 344).

Odwołując się do dokumentów Kościoła katolickiego, warto przywołać dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, w którym termin „misje” jest definiowany jako „specjalne przedsięwzięcie, które wysłani przez Kościół głosiciele Ewangelii, idąc na cały świat, podejmują celem wykonania zadań głoszenia Ewangelii i zakładania Kościoła wśród narodów lub grup społecznych jeszcze nie wierzących w Chrystusa” (DM 6). Dokumenty soborowe, uściślając termin „misje”, precyzują pojęcie „misja” w liczbie pojedynczej na oznaczenie posłannictwa Kościoła w świecie, które obejmuje całą jego działalność – *missio*

---

<sup>2</sup> Inne konotacje tego terminu to cel posłania bądź też miejsce, do którego jest się posłanym, albo charakter lub efekt posłania.

<sup>3</sup> Współcześnie obok zwrotów „misja wojskowa” czy „misja dyplomatyczna” możemy się spotkać z różnymi zastosowaniami terminu „misja”, na przykład sformułowania związane z biznesem: „misja przedsiębiorstwa”, „misja fundacji”, „misja wojskowa” (w grze komputerowej), „misja kosmiczna” czy z powołaniem: „misja bycia matką czy ojcem” (Wrzos 2018).

*Ecclesiae*<sup>4</sup> (DM 1–5). Natomiast „misje” w liczbie mnogiej dotyczą właściwej działalności misyjnej Kościoła – *activitas missionalis* (por. Lendzion, 2012, s. 24–30).

W świetle posoborowego nauczania Kościoła działalność misyjna to obok tworzenia struktur kościelnych także zaangażowanie w całościowy, integralny rozwój człowieka. Kościół i misjonarze są propagatorami rozwoju przez „prowadzone przez siebie szkoły, szpitale, drukarnie, uniwersytety, doświadczalne gospodarstwa rolne” (RMs 58). Przeciwdziałanie klęskom głodu, analfabetyzmowi czy chorobom, których doświadcza ludność, wśród której na co dzień pracują misjonarze, od dawna zajmuje istotne miejsce w działalności misyjnej Kościoła. Dotyczący jej dekret *Ad gentes divinitus* Soboru Watykańskiego II zachęca wszystkich chrześcijan, aby zaangażowali się w sprawy społeczne i ekonomiczne tych „narodów, które przez walkę z głodem, analfabetyzmem i chorobami dążą do stworzenia lepszych warunków życia i do umacniania pokoju w świecie. W tej działalności niech wierni starają się wspomagać roztropnie przedsięwzięcia, których podejmują się prywatne i publiczne instytucje, rządy, organizacje międzynarodowe, różne wspólnoty chrześcijańskie, jak i religie niechrześcijańskie” (DM 12). Szczególne miejsce w działalności misyjnej Kościoła zajmuje edukacja zarówno najmłodszych, jak i alfabetyzacja dorosłych. Kościół katolicki zakłada i prowadzi w krajach rozwijających się szereg placówek edukacyjnych – od przedszkoli, przez szkoły podstawowe i średnie, po uniwersytety. Umiejętność czytania i pisanie stanowi warunek korzystania z powszechnych praw człowieka, między innymi prawa do nauki oraz swobodnego uczestnictwa w życiu kulturalnym, społecznym i politycznym kraju. Alfabetyzacja wiąże się z doskonaleniem własnego życia oraz z kontrolowaniem swoich umiejętności osobistych i tym samym jest źródłem integralnego rozwoju (Lendzion, 2012, s. 37–42; por. Różański, 2001; Surma, 2015). Zdobycie edukacji jest przepustką do lepszego, godniejszego życia.

Zadanie ewangelizacji spoczywa przede wszystkim na kapłanach. Jednak zgodnie z nauczaniem Kościoła laikat na równi z duchowieństwem jest odpowiedzialny za Kościół, dlatego też świeccy są zobowiązani do włączenia się w działalność misyjną (RMs 71; por. Lendzion, 2012, s. 24–30). Rola świeckich w misji ewangelizacyjnej została zaakcentowana, podobnie jak ich podmiotowość w Kościele, dopiero na Soborze Watykańskim II. W myśl ustaleń soborowych świeccy stali się podmiotami posłannictwa Kościoła, upoważniają ich do tego przyjęty chrzest i bierzmowanie. W podejmowanych działaniach „głoszenia Ewangelii” podkreślana jest zasada współpracy świeckich i duchownych (Firlić, 2010, s. 272–273). W soborowym dokumencie *Ad gentes divinitus* czytamy:

Kościół nie jest naprawdę założony, nie żyje w pełni ani też nie jest doskonałym znakiem Chrystusa wśród ludzi, jeżeli wraz z hierarchią nie istnieje i nie pracuje autentyczny laikat. Ewangelia bowiem nie może zapaść głębokich korzeni w umysłach, w życiu i pracy jakiegoś narodu bez czynnego udziału ludzi świeckich (DM 21).

---

<sup>4</sup> Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio* wyróżnił trzy płaszczyzny misji Kościoła:

- misje *ad gentes* – skierowane są do narodów, grup ludzi, środowisk społeczno-kulturowych, które nie poznały jeszcze chrześcijaństwa, oraz do młodych wspólnot chrześcijańskich, które jeszcze nie osiągnęły dojrzałości;
- duszpasterstwo – prowadzone wśród dojrzałych wspólnot chrześcijańskich, posiadających solidne struktury kościelne, charakteryzujących się silną wiarą i czujących się zobowiązanymi do misji powszechnej;
- nowa ewangelizacja – skierowana do krajów czy grup społecznych od dawna chrześcijańskich, które utraciły żywą wiarę i odwróciły się od Kościoła (RMs 33).

Kościół w zdecydowanej większości składa się z ludzi świeckich, którzy ze względu na swoją liczbę oraz miejsce w świecie odgrywają istotną rolę w ewangelizacji (Zaręba, 2010, s. 51–52). Tym, co ich odróżnia od duchowieństwa, i tym samym nakłada na nich specyficzne zadania, jest to, że „należą w całej pełni równocześnie i do Ludu Bożego, i do społeczności cywilnej” (DM 12), co oznacza, że realizują swoje chrześcijańskie powołanie, żyjąc „w świecie” (KK 31). Jak czytamy w adhortacji *Christifideles laici*:

Odkrywanie i realizowanie własnego powołania i misji wymaga od katolików świeckich formacji do tej jedności, która stanowi cechę ich bytowania jako członków Kościoła, a zarazem obywateli ludzkiego społeczeństwa. W ich życiu nie może być dwóch równoległych nurtów: z jednej strony tak zwanego życia „duchowego” z jego własnymi wartościami i wymaganiami, z drugiej – tak zwanego życia „świeckiego”, obejmującego rodzinę, pracę, relacje społeczne, zaangażowanie polityczne i kulturalne (ChL 59; por. Mazurkiewicz, 2017: 255–273).

Świeccy dają świadectwo zarówno w życiu osobistym, prywatnym, jak i w oficjalnym, publicznym. Mogą ewangelizować zarówno indywidualnie, jak i przez uczestnictwo w różnych zrzesczeniach czy wspólnotach chrześcijańskich (Potocki, 2017). Wyjątkowość działalności ewangelizacyjnej świeckich polega na tym, że tylko oni na mocy swego specyficznego powołania mogą wprowadzać wartości i normy moralne zgodne z nauczaniem Kościoła katolickiego w życie małżeńskie, rodzinne, społeczne, ekonomiczne i polityczne, docierając do tych sfer z perspektywy aktywnego ich uczestnika, do których duchowni nie mają w ogóle lub mają tylko ograniczony dostęp (Śmigiel, 2010, s. 110–118; Wojnicz, 2019). Świeccy podejmują misję Kościoła, realizując jednocześnie swoje różnorakie powołania do życia w rodzinie, do wykonywania różnych zawodów czy do pełnienia różnych funkcji społecznych.

Świecki to ten, kto pracuje dla Królestwa Bożego, ale nie kosztem zaangażowania ziemskiego; ma on służyć Bogu nie stając ponad małżeństwem i zawodem czy obok nich, ale poprzez małżeństwo, zawód, pracę (Michalczak, 2001, s. 297).

Szczególnym polem działania dla świeckich jest rodzina, w której rodzice pełnią „duchowe macierzyństwo”. To w niej dokonuje się przekazywanie prawd wiary, nauka katechizmu i modlitwy, w efekcie czego rodzą się nowi członkowie wspólnoty wiernych. Za edukację religijną można uznać działania mające na celu rozwinięcie w jednostce określonych stanów psychicznych, intelektualnych i moralnych, które oczekiwane są przez społeczność religijną. Z perspektywy systemowej jej celem jest podtrzymywanie ciągłości i ładu systemu religijnego (Sadłoń, 2016, s. 111–115). Pogłębione badania Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego wskazują na obecność dwóch podstawowych strategii edukacji religijnej w polskich rodzinach: biernej, która koncentruje się na posyłaniu dzieci na lekcje religii i do kościoła, oraz aktywnej polegającej na dawaniu osobistego przykładu, towarzyszeniu dziecku w nabożeństwach czy rozmawianiu z nim o religii (Lange, 2010, s. 50). Teolog francuski Yves Congar zwraca uwagę, że tak naprawdę to nie kapłani, ale raczej rodzice tworzą chrześcijan „Tam, gdzie rodzina chrześcijańska nie istnieje, działanie kapłana niczego nie da. To nie kapłan czyni chrześcijan, ale rodzice” (Śmigiel, 2010, s. 148). Nie mniej ważnym zadaniem świeckich jest wywieranie wpływu na kulturę, sztukę, ustawodawstwo, ekonomię, politykę, tak aby przemieniane były w ducha Ewangelii (Głuszak, 2009, s. 20).

Osoby świeckie są zobowiązane do włączenia się w działalność misyjną Kościoła. Niektórzy świeccy, podobnie jak osoby duchowne, otrzymują powołanie misyjne i zostają posłani przez Kościół, aby głosić Słowo wśród niechrześcijan przez dzielenie się z nimi wiarą i swoimi umiejętnościami. Misjonarze świeccy najczęściej włączają się w dzieło misyjne Kościoła przez pracę w szpitalach, przychodniach misyjnych, szkołach, warsztatach, w administracji i obsłudze diecezji. Warto podkreślić, że świeccy misjonarze wyjeżdżają na misje nie po to, aby zastępować misjonarzy duchownych, ale aby wspólnie z nimi pracować i wzajemnie się uzupełniać (Szcudrowski, 2015). Ważną rolę na terenach misyjnych odgrywają również świeccy katechiści, którzy współpracują z duchownymi misjonarzami. Są to osoby, zarówno kobiety, jak i mężczyźni, wywodzące się spośród lokalnej ludności odznaczające się głęboką wiarą i życiem chrześcijańskim. Ze względu na niewystarczającą liczbę kapłanów w krajach misyjnych ich pomoc jest nieodzowna. Do ich zadań należy przede wszystkim organizowanie życia liturgicznego w nowo powstających wspólnotach chrześcijańskich, przekazywanie nauki ewangelicznej oraz prowadzenie akcji charytatywnych (KPK, 785).

Mówiąc o powołaniu świeckich do ewangelizacji, warto wspomnieć również instytuty świeckie<sup>5</sup>, których członkowie są w sposób szczególnie zaproszeni do tego zadania. Zobowiązując się do realizacji rad ewangelicznych, instytuty te łączą w swoistej syntezie wartości konsekracji i świeckości. Fakt konsekracji nie czyni jednak z ich członków osób duchownych, ponieważ realizują oni swoje powołanie, tak jak inne osoby świeckie, w otaczającym ich świecie. Ważną cechą posłannictwa członków instytutów świeckich jest dyskrecja dotycząca faktu konsekracji, dzięki czemu funkcjonują oni w społeczności tak, jak inni katolicy świeccy (Śmigiel, 2010, s. 230–239).

Wszyscy chrześcijanie, jak zostało wyżej wspomniane, jako współodpowiedzialni za działalność misyjną mają prawo i jednocześnie są zobowiązani do podjęcia współpracy misyjnej (RMs 77). Można wyróżnić kilka jej form. Przede wszystkim istotną rolę odgrywa tu modlitwa w intencji misji i misjonarzy, jak również o nowe powołania misyjne wśród duchownych i świeckich. Ponadto zachęca się osoby chore, aby ofiarowały swoje cierpienie Bogu w intencji misjonarzy. Świeccy powinni także wspierać materialnie misje, ponieważ zarówno budowanie struktur kościelnych – kaplic, kościołów, domów katechetycznych, jak i prowadzenie różnego rodzaju ośrodków służących miejscowej ludności – szkół, szpitali, leprozoriów, sierocińców prowadzonych przez Kościół wymaga dużych nakładów finansowych. „Kościół misyjny oddaje to, co otrzymuje, rozdaje ubogim to, co jego bogatsi członkowie oddają mu wielkodusznie do dyspozycji” (RMs 81; por. Parzych-Blakiewicz, 2016).

---

<sup>5</sup> Instytuty świeckie powstały w Kościele katolickim w XX wieku. Wśród różnych form powołania (małżeństwo, rodzina, kapłaństwo, życie zakonne) jest to nowa forma życia konsekrowanego. Należą do nich mężczyźni i kobiety, kapłani i świeccy, którzy próbują żyć w duchu rad ewangelicznych – ubóstwa, czystości i posłuszeństwa. Nie wyróżnia ich żaden znak zewnętrzny (strój), nie mieszkają w klasztorach, najczęściej żyją samotnie, w rodzinach lub w małych grupach instytutowych. Pracują w różnych zawodach, podobnie jak inni świeccy. Oddanie się Bogu i pozostanie w świecie – ten paradoks wskazuje na istotę instytutów świeckich. Ich oryginalność polega na połączeniu prawdziwego zakorzenienia w świecie z pragnieniem życia możliwie najpełniej ewangelicznego. Oddanie się Bogu członkowie instytutów przeżywają jako osoby świeckie.

## ŚWIECCY NA ŚWIECIE W DZIAŁALNOŚCI MISYJNEJ KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO – STATYSTYKI (2005–2020)<sup>6</sup>

Pojawia się pytanie: jaki odsetek katolików angażuje się w sposób aktywny w działalność misyjną Kościoła? Aby na nie odpowiedzieć, warto odwołać się do dostępnych danych statystycznych. Niestety nie ma danych, które prezentowałyby wszystkie formy zaangażowania świeckich działających w różnych grupach mniej lub bardziej formalnych, brakuje zwłaszcza danych dotyczących wolontariatu misyjnego.

Agencja Fides każdego roku na niedzielę misyjną publikuje dokument „Statystyka Kościoła katolickiego”. Śledząc dane z ostatnich piętnastu lat (2005 r., 2015 r. i 2020 r.), można odnotować, że odsetek katolików na świecie utrzymuje się mniej więcej na stałym poziomie około 17–18%, a nawet (choć nieznacznie) systematycznie rośnie. W 2005 roku katolicy stanowili 17,23% populacji świata, w 2015 roku – 17,68%, a w 2020 roku – 17,73%<sup>7</sup>. Największy przyrost odsetka katolików w stosunku do liczby ludności nastąpił w Afryce. W 2005 roku katolicy na tym kontynencie stanowili 16,89%, w 2015 roku – 16,92% a w 2020 roku – 19,35%. Warty odnotowania jest fakt, że odsetek katolików w Europie mimo postępującej sekularyzacji utrzymuje się mniej więcej na tym samym poziomie około 40% (2005 r. – 39,56%, w 2015 r. – 39,94% i w 2020 r. 39,69%). Ogólna liczba kapłanów do 2016 roku systematycznie wzrastała (z 405 450 w 2005 r. do 415 792 w 2016 r.), a od 2017 roku spada (414 065 w 2020 r.). Należy jednak zaznaczyć, że spadek liczby kapłanów dotyczy tylko kapłanów zakonnych przy jednocześnie stałym wzroście kapłanów diecezjalnych *fidei donum*. Niemniej jednak na przestrzeni analizowanych lat systematycznie wzrasta średnia liczba katolików przypadających na jednego kapłana (z 2677 w 2005 r. do 3019 w 2015 r. i 3210 w 2020 r.). Odnotowuje się systematyczny spadek ogólnej liczby siostr zakonnych na świecie.

Jeżeli chodzi o osoby świeckie zaangażowane w działalność misyjną Kościoła, agencja Fides prowadzi statystyki członków męskich i żeńskich instytutów świeckich oraz świeckich misjonarzy, katechistów i katechetów<sup>8</sup>. Obecnie na świecie działa 3 474 892 świeckich w wymienionych formach życia misyjnego, co stanowi zaledwie 0,26% ogółu katolików. Większość z nich stanowią katechiści i katecheci 3 076 624. Najwięcej spośród nich pracuje w Ameryce<sup>9</sup> (1 737 433), następnie w Europie (514 309) oraz w Afryce (432 411). Kolejną co do liczebności grupę stanowią świeccy misjonarze – 376 188 osób. Ich liczba w latach

<sup>6</sup> Omawiane w poniższym punkcie dane statystyczne pochodzą ze strony Agencja FIDES (www.fides.org), która co roku na niedzielę misyjną (przedostatnia niedziela października) publikuje dokument „Catholic Church statistics”. Prezentowane dane opatrzone są datą, pod którą widnieją w dokumentach Fides, warto jednak zaznaczyć, że dane prezentowane przez Fides pochodzą z corocznej edycji „Church’s Book of Statistics” publikowanej 31 grudnia półtora roku wcześniej, zatem podane dane za rok 2005 pochodzą z 31 grudnia 2003 roku, za 2015 rok z 31 grudnia 2013 roku, a za rok 2020 z 31 grudnia 2018 roku). Dane publikowane są w językach: angielskim, francuskim i włoskim.

<sup>7</sup> W 2016 roku odsetek katolików na świecie był nieznacznie wyższy i wynosił 17,77%.

<sup>8</sup> Agencja Fides nie rozróżnia w swoich zestawieniach statystycznych katechistów od katechetów i określa ich wspólnym mianem katecheci.

<sup>9</sup> Agencja Fides nie wprowadza rozróżnienia na dwa kontynenty: Amerykę Północną i Amerykę Południową.

2005–2020 ponad dwukrotnie wzrosła z 172 331 do 376 188 osób. Najwięcej z nich, podobnie jak w przypadku katechistów i katechetów pochodzi z Ameryki (314 932<sup>10</sup>), następnie z Azji (42 120) i Europy (11 556). Warto podkreślić, że wzrost zaangażowania świeckich misjonarzy dotyczył wszystkich kontynentów (poza Oceanią), gdzie ich liczba systematycznie spada i obecnie wynosi zaledwie 14 osób. Co ciekawe, najdynamiczniejszy – prawie sześciokrotny – wzrost liczby świeckich misjonarzy nastąpił w Europie: z 2373 w 2005 roku do 7544 w 2016 roku i 11 556 w roku 2020.

Ostatnią prezentowaną na stronach agencji Fides grupę stanowią członkowie instytutów świeckich. Instytuty żeńskie liczą 21 466 osób, a męskie zaledwie 614 osób. W latach 2005–2020 liczba ich członków powoli, ale systematycznie spada: w instytutach żeńskich o 7450 osób, w męskich o 70 osób. Instytuty świeckie działają przede wszystkim na terenie Europy i Ameryki, gdzie zrzeszają 85% wszystkich członków żeńskich i 78% – męskich.

Analizując powyższe dane, należy podkreślić, że w prezentowanym okresie 2005–2020 liczba katolików na świecie nieznacznie wzrosła. Można się pokusić o postawienie tezy, że dzieło misyjne przynosi owoce i Kościół, choć powoli, to jednak zdobywa nowych członków. Wśród nich są zarówno dzieci urodzone w rodzinach już chrześcijańskich, jak i nowo ochrzczeni spoza środowisk katolickich. Z jednej strony zatem Kościół katolicki utrzymuje swoich dawnych wyznawców, co w przypadku laicyzującej się Europy jest istotne, a z drugiej strony pozyskuje nowych wśród narodów, grup, które są wyznawcami innych religii (dotyczy to zwłaszcza kontynentu afrykańskiego).

W omawianym okresie 2005–2020 liczba katolików działających jako członkowie świeckich instytutów, misjonarze świeccy oraz jako katechiści i katecheci na całym świecie wzrosła zaledwie o 425 281 osób. Przy wzroście ogólnej liczby katolików na świecie oznacza to spadek i tak już niskiego odsetka katolików (z 0,28–0,29% do 0,26%) zaangażowanych w wymienione formy aktywności. Wart zaznaczenia jest jednak fakt, że choć w Europie systematycznie spada liczba powołań kapłańskich i zakonnych<sup>11</sup>, to liczba świeckich zaangażowanych w misję Kościoła (działających jako członkowie świeckich instytutów, misjonarze oraz katechiści i katecheci) wzrosła o 2236 osób i pozostaje na tym samym poziomie około 0,2% wszystkich katolików w Europie<sup>12</sup>. Można zauważyć, że katolicy świeccy w Europie zmieniają tylko formę swojej posługi w Kościele. W omawianym okresie systematycznie spada liczba członków świeckich instytutów, natomiast rośnie liczba misjonarzy świeckich, która, jak zostało to wyżej wspomniane, wzrosła aż sześciokrotnie.

---

<sup>10</sup> Warto zaznaczyć, że największa liczba świeckich zaangażowanych w życie Kościoła w Ameryce wynika między innymi z największej liczby (641 832 000) i odsetka katolików na tym kontynencie (63,71%).

<sup>11</sup> Liczba kapłanów ogółem spadła o 30 tysięcy z 201 854 w 2005 roku do 170 936 w 2020 roku, natomiast spadek liczby członkiń żeńskich zgromadzeń zakonnych był ponad czterokrotnie wyższy niż wśród kapłanów i wyniósł ponad 134 tysiące.

<sup>12</sup> Według danych Fides liczba osób duchownych w Europie – kapłanów diecezjalnych i zakonnych, braci i sióstr zakonnych – w 2005 roku wynosiła 561 136 osób, co stanowiło 0,2% ogółu katolików na kontynencie, w 2020 roku liczba osób duchownych spadła do 409 456 osób, co stanowiło 0,14% ogółu katolików. W tym samym okresie liczba świeckich w Europie działających jako członkowie świeckich instytutów, misjonarze oraz katechiści i katecheci w latach 2005–2020 nieznacznie wzrosła o 2236 osób – z 537 005 osób w 2005 roku do 539 241 osób w 2020 roku.

Prezentowane powyżej dane stanowią tylko wybrane, nieliczne przykłady aktywności katolików na polu misyjnej działalności Kościoła. Pomimo to widać, że jest to ponad dwukrotnie większa grupa ludzi niż wszystkie razem wzięte osoby duchowne. Sami misjonarze świeccy są liczbą przewyższającą liczbę kapłanów *fidei donum*, a ich wkład w dzieło ewangelizacji jest istotny, ponieważ stanowią duże wsparcie w pracy ewangelizacyjnej dla osób duchownych w krajach misyjnych. Wskazania Soboru Watykańskiego II odnośnie do obowiązku angażowania się świeckich w dzieło ewangelizacji są zatem nadal bliskie katolikom, choć wciąż jest to mała grupa – niecałe 0,3% ogółu katolików.

## ZAANGAŻOWANIE KATOLIKÓW W POLSCE W DZIAŁALNOŚĆ MISYJNĄ KOŚCIOŁA

Polska zaliczana jest do krajów o mocno zakorzenionym katolicyzmie i tym samym wyróżnia się na mapie Europy. Pomimo postępującej również w naszym kraju sekularyzacji poziom religijności, a także znaczenie religii w życiu codziennym Polaków utrzymuje się od lat 90. XX wieku na mniej więcej stałym poziomie, choć w niektórych sferach religijności można zauważyć nieznaczne zmiany (Mariański, 2013, s. 24–25; 2015; 2016). W Polsce według danych GUS do Kościoła rzymskokatolickiego w 2017 roku należało 93,7% ogółu ludności. W 2000 roku odsetek katolików w naszym kraju wynosił 95,7% i od tego czasu nieznacznie, ale systematycznie spada (GUS, 2019, s. 92). W tym okresie malał też wskaźnik *dominantes*: z 47,5% w 2000 roku do 41% w 2010 i do 36,9% w roku 2019<sup>13</sup>. Natomiast, co warto odnotować, na przestrzeni lat na niezmiennym poziomie 16–17% pozostaje wskaźnik *communicantes* (ISKK, 2020, s. 30)<sup>14</sup>. W świetle wyników badań CBOS od 2012 roku utrzymuje się mniej więcej na stałym poziomie odsetek osób deklarujących się jako głęboko wierzące (8%), wierzące (83%) oraz niewierzące (7–9%) (CBOS, 2020a).

Warto również zwrócić uwagę na poziom zaangażowania polskich katolików w różnego rodzaju kościelne organizacje instytucjonalne oraz w kościelne organizacje wspólnotowe<sup>15</sup>. Od końca lat 90. można odnotować ich systematyczny wzrost. W 2008 roku według danych GUS funkcjonowało 2216 kościelnych organizacji instytucjonalnych, w których działało około

<sup>13</sup> Istnieje duże zróżnicowanie wskaźnika *dominantes* w poszczególnych diecezjach. Najwyższy jego poziom odnotowano tradycyjnie w diecezji tarnowskiej (71,3%), rzeszowskiej (64,3%) oraz przemyskiej (60,4%), a najniższy w szczecińsko-kamieńskiej (24,2%), łódzkiej (24,5%) i koszalińsko-kołobrzeskiej (25%) (ISKK, 2020).

<sup>14</sup> Warto zaznaczyć, że w latach 90. XX wieku, kiedy wskaźnik *dominantes* kształtował się na poziomie 46–47%, wskaźnik *communicantes* systematycznie rósł od 10,7% w 1990 roku do 17,6% w 1998 roku i od tego momentu pozostaje mniej więcej na stałym poziomie 16–17%. Tylko w 2000 roku jednorazowo odnotowano wskaźnik *communicantes* na poziomie 19,4% (ISKK, 2020, s. 30).

<sup>15</sup> Kościelne organizacje instytucjonalne są to podmioty zarejestrowane oraz działające na podstawie umowy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego z 1989 roku oraz konkordatu. Mają one charakter przede wszystkim usługowy. Można tu zaliczyć szkoły katolickie, Akcję Katolicką i Caritas, katolickie domy dziecka oraz domy pomocy społecznej. Kościelne organizacje wspólnotowe powstają niemal całkowicie w sposób oddolny, mają charakter typowo członkowski, są zakorzenione w społeczności lokalnej i zakotwiczone w strukturze parafialnej. Do najbardziej popularnych typów tych organizacji należą parafialne koła Żywego Różańca, oaza, koła misyjne, ministranci oraz zespoły charytatywne (ISKK i GUS, 2014, s. 208).

301 tysięcy osób. Jeżeli chodzi o wspólnotowe organizacje parafialne, to ich liczba w 1998 roku wynosiła 39 661, natomiast w 2013 roku przekroczyła ponad 60 tysięcy, w 2018 roku osiągając liczbę 65,5 tysiąca. Wzrosła także w tym okresie liczba osób w nich działających z 2,1 miliona w 1998 roku do 2,59 miliona w 2013 roku i 2,57 miliona w 2018 roku. Można zauważyć, że przyrost liczby osób zrzeszonych w organizacjach wspólnotowych jest niestety mniejszy niż przyrost ich liczby (odpowiednio przyrost o 27% i 51%). Przekłada się to na niski wskaźnik *participantes*, czyli stosunek liczby członków w kościelnych organizacjach wspólnotowych w parafii do liczby wszystkich katolików, zamieszkujących teren danej parafii, który w 2008 roku wynosił zaledwie 7,9%. Warto jednak zaznaczyć, że tak jak wskaźnik *communicantes* utrzymuje się on mniej więcej na stałym poziomie, w 2018 roku wynosił 8,1% (ISKK i GUS, 2014; ISKK, 2018)<sup>16</sup>. O małej aktywności polskich katolików w kościelnym życiu stowarzyszeniowym i organizacyjnym pisze socjolog Janusz Mariański:

[...] ta sfera życia parafialnego zajmuje niewiele miejsca w naszym życiu codziennym, co przekłada się na niską o nim wiedzę. Nie szukamy samodzielnie informacji. Tylko nieliczni należą do jakiejś mikrostruktury parafialnej, co więcej, nie wierzymy w znaczenie i skuteczność swojego głosu w sprawach parafialnych i szerzej – kościelnych (Mariański, 2013, s. 232; por. Potocki, 2017).

Warto jednak zaznaczyć, że na tle innych krajów europejskich Polacy mało angażują się w działalność różnego typu organizacji pozarządowych czy instytucji. Odwołując się do badań European Social Survey z 2008 roku, stwierdzimy, że na dwadzieścia osiem krajów Unii Europejskiej Polska zajmuje ostatnie miejsce w zaangażowaniu obywateli w wolontariat (European Social Survey, 2008). Według danych CBOS w 2014 roku zaledwie 19% Polaków zadeklarowało, że w ciągu dwunastu miesięcy poprzedzających badanie poświęciło wolny czas na dobrowolną i nieodpłatną pracę w jakiejś organizacji pozarządowej (stowarzyszeniu, fundacji), instytucji Kościoła czy innej organizacji (CBOS, 2014). Raport z badań CBOS z 2020 roku wskazuje, że tego typu aktywność Polaków systematycznie wzrasta. W 2018 roku co szósty dorosły Polak (18%) angażował się społecznie w pracę zarówno na rzecz swojej społeczności, jak i organizacji obywatelskich. Co czternasty (8%) działał jedynie w środowisku lokalnym, a niemal co czwarty (24,5%) pracował wyłącznie w organizacjach obywatelskich. W sumie społecznicy stanowili w 2019 roku ponad połowę ogółu dorosłych obywateli. Warto zaznaczyć, że aktywność w organizacjach obywatelskich jest niezmiennie najwyższa wśród osób wierzących regularnie praktykujących (CBOS, 2020b).

Skala zaangażowania Polaków w działalność misyjną Kościoła na tle innych krajów europejskich nie jest duża, jeśli wziąć pod uwagę wysoki odsetek osób deklarujących się jako osoby wierzące oraz liczbę powołań kapłańskich i zakonnych w Polsce. Według danych Komisji Episkopatu Polski ds. Misji na dzień 1 października 2019 roku na misjach pracowało łącznie 1903 polskich misjonarzy, w tym 894 kapłanów zakonnych, 667 sióstr

---

<sup>16</sup> Rozkład wskaźnika w poszczególnych rejonach kraju nie jest równomierny. Wśród diecezji łacińskich najniższy był on w 2008 roku w diecezjach szczecińsko-kamieńskiej i łódzkiej (4,3%), najwyższy zaś w diecezji przemyskiej (17,9%) oraz tamowskiej (17,0%). We wcześniejszych latach jego wartość dla Polski wynosiła kolejno 6,2% w 1998 roku i 7,6% w 2003 roku (ISKK i GUS, 2014, s. 211, 215).



zakonnych, 300 kapłanów diecezjalnych oraz 42 misjonarzy świeckich<sup>17</sup>. Analizując okres od 1990 roku do 2019 roku, można zauważyć, że liczba polskich misjonarzy najpierw do 2005 roku systematycznie rosła (od 1763 osób w 1990 roku do 2109 w 2005 roku), a potem zaczęła nieznacznie spadać. Co ciekawe, spadek dotyczył tylko kapłanów, zwłaszcza zakonników, w tym samym czasie do 2016 roku wzrastała liczba siostr zakonnych i osób świeckich pracujących na misjach<sup>18</sup>. W 1990 roku w charakterze misjonarzy świeckich pracowało 27 osób, w roku 2000 – 39 osób, w latach 2005 i 2010 – 54 osoby, w 2016 roku – 58 osób, a w 2019 roku liczba misjonarzy świeckich spadła do 42 osób. Z podanych przez Papieskie Dzieła Misyjne w Polsce w 2005 roku danych z wybranych krajów europejskich wynika, że Polskę w ogólnej liczbie misjonarzy wyprzedzały takie kraje jak Irlandia (2387 osób), Niemcy (2816), Francja (4000) czy Hiszpania (20 tysięcy) (Komisja Episkopatu Polski ds. Misji).

Mówiąc o zaangażowaniu świeckich osób w działalność misyjną, nie można zapomnieć o wolontariacie misyjnym. O tej formie aktywności katolików pisze wolontariuszka Katarzyna Mich<sup>19</sup>:

Wolontariat misyjny nie jest wyjazdem na misje, ale doświadczeniem życia na misji, możliwością dotknięcia przez krótki czas innej kultury, zwyczajów i tradycji, a także wymiany doświadczeń i przede wszystkim czasem dzielenia się wiarą i religijnością ze spotkanymi ludźmi. To przede wszystkim ofiarowanie swojego czasu Panu Bogu i drugiemu człowiekowi (Mich, 2016, s. 196).

Na stronach Komisji Episkopatu ds. Misji wymieniono trzydzieści dwie instytucje, które prowadzą wolontariat misyjny. Z ich ramienia każdego roku wyjeżdża od kilku do kilkunastu osób świeckich na okres od miesiąca do kilku lat do pracy misyjnej w różnych częściach świata. Krótkotrwałe wyjazdy na okres od jednego do trzech miesięcy, w których najczęściej biorą udział osoby młode, zwykle studenci, organizują: Międzynarodowy Wolontariat Don Bosco, obłacki Wolontariat Misyjny „Niniwa”, Pallotyńska Fundacja Misyjna „Salvatti.pl” czy Akademickie Koło Misjologiczne. Na dłuższe wyjazdy (na rok i więcej, choć zdarzają się też misje kilkumiesięczne) wyjeżdżają osoby działające w ramach Stowarzyszenia Misji Afrykańskich, Świeckich Misjonarzy Kombonianów, Fidesco Polska, Diakonii Misyjnej Ruchu Światło – Życie oraz Fundacji Pomocy Humanitarnej „Redemptoris Missio” (Komisja Episkopatu Polski ds. Misji).

Bezpośrednio w aktywność misyjną jako misjonarze świeccy, ze względu na pełnienie różnych ról społecznych w świecie, angażuje się stosunkowo niewielka grupa ludzi. Istnieje

---

<sup>17</sup> W roku 2020 ogólna liczba polskich misjonarzy spadła, co było spowodowane między innymi trudną sytuacją związaną z pandemią COVID-19. Na dzień 1 października 2020 roku na misjach pracowało łącznie 1883 polskich misjonarzy, w tym 879 kapłanów zakonnych, 662 siostry zakonne, 303 kapłanów diecezjalnych oraz 39 misjonarzy świeckich.

<sup>18</sup> 31 grudnia 2016 roku na misjach pracowało łącznie 2022 polskich misjonarzy, w tym 986 kapłanów zakonnych, 677 siostr zakonnych, 301 kapłanów diecezjalnych oraz 58 misjonarzy świeckich.

<sup>19</sup> Absolwentka archeologii i teologii na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Doktorantka misjologii w Instytucie Dialogu i Kultury na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W latach 2010–2016 zaangażowana w prace Akademickiego Koła Misjologicznego w Poznaniu, brała udział w doświadczeniach misyjnych w Jerozolimie w 2011 i 2012 roku oraz w Kamieńcu Podolskim w 2014 roku. W latach 2014–2015 prezes Koła.

jednak wiele innych form mniej lub bardziej formalnych wspierania finansowego misji, na przykład popularna w ostatnim czasie „adopcja serca”, czyli opłacanie nauki dzieci z krajów misyjnych. Na uwagę zasługuje również prowadzona przez Papieskie Dzieła Misyjne, wywodząca się z ludowej tradycji kolędowania Akcja Kolędników Misyjnych. Akcja zrodziła się na początku lat 90. wśród dzieci i animatorów z ognisk misyjnych Papieskiego Dzieła Misyjnego Dzieci, którzy do zwyczaju bożonarodzeniowego dodali akcent misyjny. Każdego roku w okresie od Bożego Narodzenia do Nowego Roku dzieci w specjalnie przygotowanych strojach kolędują w szkołach, parafiach, szpitalach, domach pomocy społecznej oraz w prywatnych domach. Każdego roku w ramach akcji zbierane są środki na konkretne projekty misyjne, których beneficjentami są dzieci. Zebrane środki przekazywane są do dyspozycji papieża za pośrednictwem Kongregacji Ewangelizacji Narodów. Na przykład w 2020 roku dzieci w trakcie kolędowania zebrały 1 489 590,14 zł, które zostały przeznaczone na sfinansowanie czternastu projektów w Amazonii. Jednym z nich była organizacja przedszkoli i szkół (Escuelas Indigenas Catolicas Madre de Dios) dla dzieci rdzennych mieszkańców Amazonii w wioskach odległych od większych miejscowości, w Peru, w Wikariacie Apostolskim Puerto Maldonado (Papieskie Dzieło Misyjne Dzieci).

Ponadto istnieje wiele kół misyjnych, wspólnot przyparafialnych, które modlą się za misje i misjonarzy, zbierają środki na konkretne cele misyjne i propagują w najbliższym środowisku zaangażowanie na rzecz misji. Nie ma jednak dostępnych danych, które opisałyby skalę zaangażowania świeckich w różne formy współpracy misyjnej.

## POSTAWY POLSKICH KATOLIKÓW WOBEC DZIAŁALNOŚCI MISYJNEJ KOŚCIOŁA – BADANIA WŁASNE

Obok próby opisu skali zaangażowania katolików w Polsce czy na świecie w działalność misyjną Kościoła warto również przyjrzeć się ich postawom wobec dzieła ewangelizacji. W socjologii pojęcie postawy przyjęło się definiować jako „względnie trwałą dyspozycję jednostki do określonego zachowania się wobec danego przedmiotu, wynikającą z poglądów, uczuć, i dążeń danej jednostki odnoszących się do przedmiotu postawy” (Turowski, 1993, s. 50; por. Nowak, 1973; Marody, 1976). W postawie można wyróżnić trzy komponenty – poznawczy, emocjonalny (tzw. afektywny) oraz behawioralny, zwany też czynnościowym, które się wzajemnie przenikają. Poglądy i wiedza oraz emocje jednostki skłaniają ją do określonego zachowania werbalnego bądź czynnego względem przedmiotu postawy, czyli do podjęcia konkretnego działania (Turowski, 1993, s. 50–51; Frankowski, 2004, s. 60–63).

W celu zbadania postaw polskich katolików wobec działalności misyjnej Kościoła autorka w sierpniu 2017 roku przeprowadziła siedemnaście wywiadów z osobami zaangażowanymi od kilku lat w „adopcję serca” dziecka na Madagaskarze<sup>20</sup>. Wybór respondentów był celowy.

---

<sup>20</sup> Opisywana w artykule „adopcja serca” dziecka na Madagaskarze jest prowadzona od 2000 roku przez osobę prywatną mieszkającą w Warszawie. Zebrane środki są przekazywane bezpośrednio misjonarzowi pracującemu na Madagaskarze. Osoby „adoptujące” dziecko malgaskie otrzymują jego zdjęcie i zobowiązują się do opłaty

Jak zostało wyżej zaznaczone, niezbędnym komponentem postawy jest wiedza jednostki na temat przedmiotu postawy, zatem do badania musiały zostać wybrane osoby z założenia mające wiedzę dotyczącą działalności misyjnej Kościoła. Autorka kontaktowała się z osobami zaangażowanymi w akcję mieszkającymi w Warszawie. W badaniu zgodziło się wziąć udział osiemnaście spośród dwudziestu jeden osób. Wśród badanych było dwóch mężczyzn, szesnaście kobiet, w tym jedno małżeństwo (odpowiadali wspólnie na zadawane pytania). Dwanaście osób badanych było w wieku sześćdziesięciu lat i więcej, w tym sześć osób powyżej siedemdziesięciu lat, cztery osoby miały od pięćdziesięciu do pięćdziesięciu ośmiu, jedna w wieku czterdziestu siedmiu i jedna miała trzydzieści lat. Większość respondentów miała wykształcenie wyższe (dwanaście osób), pozostali mieli wykształcenie średnie. Jeżeli chodzi o wykonywane zawody obecnie lub w przeszłości (część osób jest już na emeryturze), to wśród badanych było między innymi dwóch lekarzy, dwóch pedagogów, architekt, konserwator zabytków, rzecznik prasowy w handlu zagranicznym, dwóch bibliotekarzy, dwóch właścicieli prywatnych firm, inżynier, ekonomista, krawcowa, kucharka i ślusarz.

Większość osób, które wzięły udział w badaniu, było już w wieku emerytalnym, ponieważ osoby zaangażowane na terenie całej Polski w niniejszą akcję w znacznej części są już w tym wieku. Po części może to wynikać z faktu, że zarówno misjonarz, jak i osoba świecka prowadząca akcję mają ponad siedemdziesiąt lat, a akcja rozpowszechnia się głównie drogą nieformalną wśród kręgów znajomych. Ponadto badane osoby w większości uczestniczą już w niej od ponad dekady, a niektórzy nawet przez siedemnaście lat. Respondenci zwrócili także uwagę, że dawniej łatwiej było znaleźć chętnych do zaangażowania się w pomoc innym, niekiedy ich współpracownicy przyłączali się do akcji, jednak wraz z odejściem z pracy zachęczone wcześniej osoby rezygnowały:

Kilku zaraziłem tym, ale kiedyś było trochę łatwiej przekonać ludzi do tego żeby coś złożyli, aby coś przekazali. A teraz, zwłaszcza dwa–trzy lata temu było takie zamknięcie się, rozpoczął się ten wysięg szczurów, tylko dla mnie, bo ja muszę mieć lepszy samochód, mieszkanie, lepszą komórkę, a nie to, żeby się dzielić z innymi... (Tadeusz, przedsiębiorca, 68 lat).

Osoby młodsze, mieszkające na terenie Warszawy, odmówiły uczestnictwa w badaniu. Kobieta w wieku trzydziestu lat, która zgodziła się wziąć w nim udział, była na urlopie macierzyńskim. Pozostałe osoby tłumaczyły się, po pierwsze, natłokiem spraw zawodowych, po drugie, uważały, że ich zaangażowanie w działalność misyjną Kościoła jest niewielkie, ponieważ nie traktują opłacania edukacji dziecka na Madagaskarze za wielki wkład w dzieło ewangelizacji („ja tylko płacę i tyle, to nic wielkiego”) i nie mają nic do powiedzenia na ten temat. Warto jednak podkreślić, że pięć spośród badanych osób zaznaczyło, że ich dzieci również zaangażowały się w akcję. Najmłodsza z respondentek przyznała, że włączyła się w akcję, ponieważ jej rodzice od wielu lat już w niej uczestniczą. Można tu zatem mówić

---

jego edukacji. Raz lub dwa razy w roku osoba otrzymuje list od adoptowanego dziecka, jak również listy z podziękowaniami od misjonarza. Minimalna kwota roczna wynosiła początkowo 200 zł rocznie, a obecnie 350 zł. Akcja rozprzestrzeniła się przede wszystkim kanałami nieformalnymi – wśród znajomych i ich kręgu, jak również za pośrednictwem mediów czy spotkań misjonarza z wiernymi w kościołach podczas jego urlopu w Polsce. Obecnie w akcję jest zaangażowanych około 160 osób – rodzin z całej Polski.

o wymienianej przez respondentów przywoływanych badań ISKK aktywnej strategii wychowania, polegającej na dawaniu osobistego przykładu przez rodziców, a tym samym o roli wychowania w rodzinie młodego pokolenia, o której pisał wspomniany wcześniej teolog francuski Y. Congar.

Badani respondenci, definiując działalność misyjną Kościoła, wskazują na dwa wymiary akcentowane w dokumentach posoborowych: wymiar *stricte* religijny – głoszenie Słowa i zakładanie struktur Kościelnych oraz na zaangażowanie na rzecz rozwoju lokalnych społeczności i na niesienie pomocy potrzebującym. Te dwa wymiary w opinii badanych są ze sobą nierozzerwalnie związane:

Łączy się jedno z drugim – tak jak w przyrodzie są związki, musi być wszystko powiązane: głoszenie – pomoc – ofiara, wszystko musi być ze sobą powiązane, wtedy są efekty (Wiesław, ślusarz, 50 lat).

Badani uważają, że Ewangelię należy głosić swoim życiem, własnym przykładem, na co dzień dawać świadectwo własnej wiary, ponieważ tylko w ten sposób można przybliżyć innym Boga:

Głosić przede wszystkim przyzwoitym życiem, żeby być przykładem dla innych, bo jak człowiek źle żyje, to nie może nic dobrego głosić, bo go to obnaża i staje się niewiarygodny (Franciszka, rewidentka, 79 lat).

Misje wiążą się z niesieniem pomocy potrzebującym, ponieważ zdaniem rozmówców jest to najlepsza forma głoszenia Słowa. Człowiek głodny, chory, cierpiący nie będzie słuchoać. Badani podkreślają również fakt, że niesienie pomocy innym wypływa z wiary. Jako chrześcijanie zobowiązani są do miłości bliźniego, do dzielenia się z innymi tym, co mają:

Jesteśmy chrześcijanami i musimy, powinniśmy się dzielić tym, co mamy, największym nieszczęściem to jest być tak biednym, że nie ma się już czym podzielić (Anna J., architektka, 73 lata).

Badani podkreślali, że pomoc ma być wszechstronna, obejmować każdy aspekt życia i codzienności tamtejszych ludzi. Jest to zarówno zapewnienie podstawowych potrzeb życiowych, takich jak jedzenie, opieka medyczna, ale również pomoc i rozwój duchowy oraz mentalny przez edukację. Można tu zatem mówić o podkreślanej przez Jana Pawła II w encyklice *Redemptoris missio* potrzebie integralnego rozwoju człowieka, tak aby w przyszłości mogli sami działać na rzecz rozwoju własnego społeczeństwa:

Pomoc materialna, duchowa, psychiczna, rozwojowa, intelektualna wszystko to, co może jeden człowiek dać drugiemu..., oczywiście ponieważ jest to zadanie Kościoła, to jest to również niesienie wiary, wiary w szerokim słowa znaczeniu [...] w związku z tym nasza wiara katolicka, z której my się wywodzimy i są fundamenty naszej egzystencji, w imię tej wiary niesiemy pomoc na świecie, i chcemy propagować ją również tam gdzie jej jeszcze nie ma i szukamy tego, żeby tym ludziom pomóc, bo to jest naczelne zadanie, być dobrym dla drugiego człowieka (Krzyszyna, nauczycielka, 75 lat).

Trzeba działać u podstaw [...] przede wszystkim edukacja, po to aby mogli się sami ogarnąć [...], druga działka to jest leczenie, opieka medyczna, jest [...] bardzo ważna i bardzo nośna, czyli łatwa do pozyskania tamtejszych ludzi, bo efekty są od razu widoczne, trzecia działka to nauczyć ich higieny [...] czyli działać tam tak, jak taka prawdziwa domowa gospodyni, to co robią siostry zakonne (Barbara, lekarka, 65 lat).

Jak zauważają rozmówcy, w ewangelizacji ważny jest sposób głoszenia Słowa. Przede wszystkim, jak już zostało to wyżej zaznaczone, trzeba być wiarygodnym świadkiem. Po drugie, badani podkreślali istotę inkulturacji i zwracali uwagę, że nie można narzucać nic siłą, ale należy wejść w codzienność tych ludzi, w ich kulturę, mentalność:

Tam przede wszystkim trzeba wejść w ich kulturę, aby ich poznać, poznać ich język i kulturę, aby do nich trafić, to co można zmienić, to zmienić, ale nic nie można narzucać na siłę (Anna J. architektka, 73 lata).

[Sposób ewangelizacji – K.L.] zależy od sposobu życia, sposobu myślenia danego narodu (Ewa, prawniczka, 78 lat).

Po trzecie, w głoszeniu ważne jest, aby „Mówić wielkie rzeczy w prosty sposób” (Anna J., architektka, 73 lata) i formułować przekaz tak, aby trafiał do serca i umysłu słuchacza:

Mówić w taki sposób, aby było to dla nich strawne, ale też bez takiego upiększania, aby Biblia była zgodna z Biblią (Barbara, lekarka, 65 lat).

Badani podkreślali również wymiar ekonomiczny działalności misyjnej Kościoła. W krajach ubogich jest ona bowiem nierozzerwalnie związana z pomocą materialną. Niedostateczny rozwój lub całkowity brak infrastruktury zarówno socjalnej, jak i kościelnej wymaga ogromnych inwestycji. W krajach misyjnych budowane są ośrodki zapewniające podstawowe potrzeby tamtejszej ludności – szpitale, leprozoria, szkoły, oraz organizowane jest zaplecze misyjne – środki transportu, domy dla księży i sióstr, kościoły:

Ciężko jest głosić Słowo jak się nie ma podstaw materialnych, jak kapłan nie ma samochodu, to nie może jechać do reszty, żeby im głosić [...] tak samo musi mieć gdzie głosić, jakąś kaplicę, dach nad głową” (Teresa, lekarka, 59 lat i Ryszard, inżynier mechanik, 60 lat).

Pomoc materialna jest ważna, bo funkcjonujemy w tym świecie, gdzie w ludzkiej działalności, oczywiście na początku jest Łaska Boża, ale większość rzeczy robi się za pieniądze i ułatwiają one wiele rzeczy, można więcej zrobić (Barbara, lekarka, 65 lat).

Wszyscy badani podkreślali istotną rolę świeckich w działalności misyjnej Kościoła. Jako osoby ochrzczone uważają, że mają obowiązek włączenia się w dzieło ewangelizacji. Podstawowym atutem świeckich jest ich liczba: jest ich więcej niż księży i tu jest ich siła (Wiesław, ślusarz, 50 lat).

Jak zauważają rozmówcy osoby duchowne bez wsparcia ze strony świeckich nie będą w stanie sprostać wszystkim wyzwaniom związanym z posługą misyjną:

Wydaje mi się, że zaangażowanie wszystkich jest ważne nie tylko duchownych, ale i świeckich, aby ewangelizować, trzeba iść całą ławą – wszystkie ręce na pokład (Ewa, prawniczka, 78 lat).

Rola świeckich jest ważna, dlatego, że pracy jest dużo i jeden ksiądz z siostrą nie wyrobi i dlatego dla każdego znalazłoby się zajęcie na misjach, tak jak w firmie: im więcej osób, tym więcej możemy zrobić (Marta, nauczycielka, 30 lat).

Część badanych wskazywało, że zadaniem świeckich jest nie tyle podejmowanie własnych inicjatyw, ale pomaganie misjonarzom, wspieranie przede wszystkim ich pracy finansowo, ponieważ najlepiej znają potrzeby tamtejszej ludności:

Księża prowadzą taką działalność, bo nauczają, a ludzie świeccy pomagają materialnie (Zofia, stewardesa, bibliotekarka, 78 lat).

Rola finansowo-ekonomiczna jest moim zdaniem najbardziej wskazana, bo ci misjonarze tam na miejscu, którzy przebywają, wiedzą, jakie są potrzeby i wtedy w zależności od wielkości tych funduszy mogą nimi dysponować, czasem trzeba lekarstw, czy zorganizować podstawową służbę zdrowia, a to wszystko są fundusze (Tadeusz, przedsiębiorca, 68 lat).

Zdaniem badanych katolicy mogą także włączyć się w ewangelizację, wyjeżdżając jako świeccy misjonarze czy wolontariusze, zwłaszcza jest to zaproszenie skierowane do ludzi młodych, ale nie tylko. Kraje, w których Kościół prowadzi działalność misyjną, to przede wszystkim kraje o niskim poziomie rozwoju, w których brak wykształconych kadr, w związku z tym potrzeba doświadczonych lekarzy, budowniczych czy edukatorów. Również w opinii badanych istotne jest uczestnictwo w różnych wspólnotach parafialnych, które wspierają misje modlitewnie, propagują działalność misyjną Kościoła w swoich środowiskach, jak również organizują różnego rodzaju akcje, których celem jest pozyskanie funduszy na cele misyjne. Ponadto działalność misyjna nie ogranicza się tylko do przekazywania pomocy do krajów misyjnych, ale jest ważne również szerzenie „ducha misyjnego” przez pomaganie tu na miejscu osobom biednym, chorym, bezdomnym:

Młodzi wolontariusze powinni wyjeżdżać i pokazywać, jaka jest nasza wiara, jak możemy im pomóc, swoją dobrocią, swoją życzliwością, no i na co dzień pomagać nie tylko na misjach ale i tu u nas, w naszym kraju [...] ponadto są różne wspólnoty, powinni uczęszczać do nich; we wspólnotach powinni rozwijać różne akcje charytatywne, uczestniczyć w zbiórce odzieży i wyszukiwać osoby, które potrzebują pomocy (Danuta, kucharka, 65 lat).

Niektórzy z rozmówców wskazywali na szczególną rolę osób świeckich w dziele ewangelizacji. Przede wszystkim jest im łatwiej przekonać, dotrzeć do innych osób świeckich. Żyjąc zgodnie z nauczaniem Kościoła, są bardziej wiarygodnymi świadkami niż osoby duchowne zarówno w krajach misyjnych, jak i we własnym kraju. Szczególnie ważną rolę w ich opinii odgrywają rodziny, dające przykład w codziennym życiu:

Świeckim jest łatwiej nawiązać kontakt, raz z tubylcami, a dwa, tu u nas, jak my organizujemy tu spotkania czy akcje charytatywne, to świeckim jest łatwiej nawiązać kontakt, duchowni są inaczej postrzegani, jak sami zbierają [...] i nawet w przekazywaniu wiary, łatwiej nam przez nasze

postępowanie przyciągać innych, żeby też pomagali, natomiast duchowni są inaczej postrzegani (Jolanta, konserwatorka zabytków, 62 lata).

Ponadto jako osoby świeckie „żyjące w świecie” lepiej znają potrzeby innych ludzi, łatwiej jest im uporządkować sprawy związane z codziennym życiem, a tym samym łatwiej przekonać do wiary:

Świeckie osoby są bardziej pomocne gospodarsko, są czymś, co bym nazwała pewną bazą, czyli leczą, gotują, patrzą, co jest potrzebne, równocześnie ta nadbudowa – wiara, bardziej powoli rozbudowująca się, czyli zasady religijne muszą być z tym codziennym życiem unormowane, i myślę, że łatwiej jest tu osobom świeckim najpierw coś rozpoczynać, a potem dopiero wchodzi duchowni ze swoją religią, duchowością, sposobem bycia, jest to niecodzowne, myślę, że obce kultury szybciej ich zasymilują (świeckich) najpierw (Barbara, lekarka, 65 lat).

U badanych działalność misyjna Kościoła budzi pozytywne emocje. Misjonarze są przez nich postrzegani jako osoby o wielkim sercu, co łączy się z szacunkiem i podziwem:

Na misjach są osoby, które mają szczególny dar, szczególny dar przekazywania, służą swoim przykładem, to są ludzie o wielkim sercu, wielkiej duszy, wspaniałej postawie, o oddaniu, zawsze tak mówię, że są to postacie prawie kryształowe (Krystyna, nauczycielka, 75 lat).

Pozytywne emocje wiążą się także z „adopcją” dziecka małgaskiego. Większość osób włączyła się w akcję z potrzeby serca, z chęci niesienia pomocy i dzielenia się z innymi:

Myślę, że wynika to z takiej potrzeby serca, że człowiek chce się podzielić tym wszystkim co otrzymał od Pana Boga, własnymi darami, własnym dobrem, przekazywać i pokazywać innym Pana Boga (Wanda, bibliotekarka, 65 lat).

Jest to potrzeba serca, mam pieniądze, więc chciałabym komuś pomóc, kto chce skończyć szkołę, ale jednocześnie nie jest w stanie tego zrobić, chcę się podzielić tymi pieniędzmi (Elżbieta, pielęgniarka, 47 lat).

Zdaniem rozmówców dobro udzielone innym powraca do dawcy i przynosi mu radość:

W pewnym momencie naszego życia doszliśmy razem z żoną i z córką do wniosku, że to dobro powraca, bardzo, bardzo mocno powraca, nie musi to być w pieniądzech, choć i finansowo czasem też, ale przede wszystkim w takiej ludzkiej dobroci, pomyślności (Tadeusz, przedsiębiorca, 68 lat).

Niektóre osoby przyznały, że być może włączyły się w akcję „adopcji”, ponieważ chciały mieć czyste sumienie, wywiązując się choć w minimalnym zakresie z chrześcijańskiego obowiązku uczestnictwa w misyjnej działalności Kościoła:

Mam czyste sumienie, że w tym obszarze jesteśmy z mężem aktywni, i nie jest on porzucony, że spełniamy jakąś tam swoją rolę, w stopniu minimalnym, bo modlić zawsze można się więcej, ale od tej strony materialnej, że wywiązujemy się z tego wezwania, odpowiedzialności i wezwania misyjnego, które według Biblii mamy wszyscy (Marta, nauczycielka, 30 lat).

Udział w akcji „adopcja” dziecka malgaskiego jest niewątpliwie formą włączenia się w działalność misyjną Kościoła. Kilka z badanych osób uważa, że płacąc na edukację dziecka, aktywnie włącza się w ewangelizację. Jednak większość ma odczucie, że jest to tylko jakaś niewielka częśćka tego, co można zrobić dla innych:

[...] tak średnio [mam poczucie włączenia się w działalność misyjną – K.L.], bo to jest tylko namiastka tego wszystkiego, co można zrobić (Danuta, kucharka, 65 lat).

Badani mają poczucie niedosytu, zbyt małego zaangażowania w działalność misyjną Kościoła. Wszyscy rozmówcy, teraz lub w przeszłości, włączali się lub nadal włączają się w różnego rodzaju akcje organizowane na terenie ich parafii, najczęściej przez Caritas lub przez inne instytucje (UNICEF, Wioski Dziecięce), lub miały okazję pomóc bezpośrednio osobie potrzebującej. Jest to najczęściej pomoc charytatywna, pomoc najbardziej potrzebującym przez zbiórki odzieży lub pieniędzy. Warto zaznaczyć, że pięciu badanych nie tylko czeka na włączenie się w akcje organizowane przez innych, ale sami organizują lub współorganizują pomoc dla potrzebujących. Jedna z osób przez trzynaście lat gotowała w jadłodajni dla bezdomnych, inna aktywnie działa w Odnowie w Duchu Świętym, organizując między innymi obiady w schroniskach dla bezdomnych, inna współorganizowała transport materiałów na Ukrainę dla sióstr prowadzących tam dom dziecka. Osoby te podkreślały, że trzeba pomagać także tu i teraz, dostrzegać wokół siebie osoby potrzebujące:

Jeżeli masz kogoś takiego, komu czujesz, że możesz pomóc, to czynń to zaraz, od razu, tu i teraz (Anna S., krawcowa, 57 lat).

## ZAKOŃCZENIE

W świetle danych prezentowanych na stronach FIDES poziom zaangażowania świeckich w działalność misyjną Kościoła nie jest zbyt duży i w skali świata oscyluje na poziomie niecałych 0,3% wszystkich katolików. Jednak jak zostało zauważone, dane te nie ukazują wszystkich form ich zaangażowania, chociażby nie prezentują opisanej powyżej „adopcji serca”. Wypowiedzi badanych osób wskazują na to, że katolicy, którzy są zaangażowani w życie Kościoła, mają świadomość swojej współodpowiedzialności za jego rozwój. Włączają się w akcję niesienia pomocy w zakresie edukacji malgaskim dzieciom, ponieważ w ich opinii obowiązkiem chrześcijanina jest dzielić się z bliźnim tym, co się posiada, zarówno wiarą, jak i dobrami materialnymi. Z wypowiedzi badanych wyłaniają się dwa rodzaje motywacji zaangażowania się w działalność misyjną Kościoła. Z jednej strony są to motywacje *stricte* religijne, chęć wywiązania się przynajmniej w minimalnym stopniu z obowiązku włączania się w dzieło misyjne, który nakłada na nich przez chrzest Kościół. Z drugiej strony, jak sami badani określili, angażują się z „potrzeby serca”, z chęci niesienia pomocy potrzebującym.

W swoich wypowiedziach rozmówcy podkreślali integralność dwóch wymiarów działalności misyjnej Kościoła: głoszenie Słowa oraz podejmowanie działań na rzecz integralnego rozwoju społeczności, wśród której pracują misjonarze. W ich opinii należy najpierw zapewnić



podstawowe warunki egzystencji ludności, zadbać o jej zdrowie, edukację, a dopiero później troszczyć się o zakładanie struktur kościelnych. Taka kolejność podejmowanych działań jest ich zdaniem zasadna nie tylko ze względów humanitarnych, ale również dlatego, że niesienie pomocy potrzebującym jest jednocześnie najlepszym świadectwem praktykowania na co dzień głoszonych przez misjonarzy wartości i norm chrześcijańskich. Ponadto badani wskazali na istotę i odmienną naturę zadań, które w działalności misyjnej powinni podejmować świeccy i duchowni. W ich opinii świeccy przez fakt „bycia w świecie” są dla osób nienależących do Kościoła katolickiego bardziej wiarygodnymi świadkami głoszonych prawd niż duchowni. Dlatego też to oni w pierwszej kolejności powinni angażować się w niesienie pomocy humanitarnej, natomiast kapłani, zakonnicy i siostry zakonne dbać o rozwój duchowy i religijny ludności.

## BIBLIOGRAFIA

- Bastian, J.-P. (2007). Socjologia misji. W: I. Bria, P. Chanson, J. Gasille, M. Spindler (red.), *Misjologia. Kontekst ekumeniczny. Mały słownik* (s. 343–345). Warszawa: Verbinum.
- CBOS (2014). *Komunikat z badań: Aktywność społeczna Polaków*. Warszawa: Fundacja Centrum Badania Opinii Społecznej.
- CBOS (2020a). *Komunikat z badań: Religijność Polaków w ostatnich 20 latach*. Warszawa: Fundacja Centrum Badania Opinii Społecznej.
- CBOS (2020b). *Komunikat z badań: Aktywność Polaków w organizacjach obywatelskich*. Warszawa: Fundacja Centrum Badania Opinii Społecznej.
- European Social Survey (2008). Pobrano z: <https://www.europeansocialsurvey.org/findings/> [10.11.2017].
- Frankowski, M.T. (2014). *Socjologia. mikrostruktury społeczne*. Warszawa: Wydawnictwo M.M.
- Firlit, E. (2010). Asymetryczność relacji laikatu i duchowieństwa w polskim kontekście społeczno-kulturowym. W: J. Baniak (red.), *Laikat i duchowieństwo w Kościele katolickim w Polsce. Problem dialogu i współistnienia* (s. 271–290). Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM.
- Główny Urząd Statystyczny (2019). *Wyznania religijne w Polsce w latach 2015–2018*. Warszawa: Zakład Wydawnictw Statystycznych.
- Głuszak, T. (2009). *Katolicy świeccy. Miejsce laikatu w życiu społecznym i religijnym*. Gniezno: Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentinum.
- Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego i Główny Urząd Statystyczny (2014). *Kościół katolicki w Polsce w latach 1991–2011*. Warszawa: Zakład Wydawnictw Statystycznych.
- Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego (2018). *Annuaire Statisticum Ecclesiae in Polonia AD 2018*. Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC im. Witolda Zdaniewicza.
- Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego (2020). *Annuaire Statisticum Ecclesiae in Polonia dane za 2019 r.* Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC im. Witolda Zdaniewicza.

- Kakareko, A. (2004). Stany życia w Kościele. *Studia Teologiczne*, 22, s. 281–293.
- Komisja Episkopatu Polski ds. Misji. Polscy Misjonarze na świecie. Pobrano z: <http://www.misje.pl/statystyka-318/polacy-na-misjach-319>. [15.05.2021].
- Komisja Episkopatu Polski ds. Misji. Wolontariaty Misyjne. Pobrano z: <http://www.misje.pl/misyjne-strony-342/wolontariaty-misyjne-348> [15.05.2021].
- Lange, R. (2010). Stosunek do Kościoła katolickiego. W: L. Adamczuk, W. Sadłoń (red.), *Postawy religijno-społeczne mieszkańców Diecezji Warszawsko-Praskiej* (s. 133–151). Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego.
- Lendzion, K. (2012). *Społeczno-religijna rola kapłana misjonarza na Madagaskarze*. Warszawa: Wydawnictwo Missio-Polonia.
- Libiszowska-Żółtkowska, M. (2016). Homo religiosus. Teoria wyjaśniająca kazus pastafarian. W: S.H. Zaręba, I. Borowik (red.), *Tradycja i innowacja w polu refleksji socjologii religii* (s. 247–259). Warszawa: Kontrast.
- Longosz, S. (2002). Geneza i pierwsze znaczenie terminu „świecki” – „laicus” w literaturze wczesnochrześcijańskiej. *Vox Patrum*, 22, 42–43, s. 53–65.
- Mariański, J. (2013). *Kościół katolicki w Polsce w przestrzeni życia publicznego. Studium socjologiczne*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Mariański, J. (2015). Religia i moralność w świadomości Polaków: zależność czy autonomia?. *Konteksty Społeczne*, 3, 1(5), s. 8–26.
- Mariański, J. (2016). Religia i religijność w zsekularyzowanych społeczeństwach. *Zeszyty Naukowe KUL*, 59, 4(236), s. 3–26.
- Marody, M. (1976). *Sens teoretyczny a sens empiryczny pojęcia postawy: analiza metodologiczna zasad doboru wskaźników w badaniach nad postawami*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mazurkiewicz, P. (2017). *Europa jako Kinder niespodzianka*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Mich, K.A. (2016). Wolontariat misyjny na przykładzie doświadczeń misyjnych Akademickiego Koła Misjologicznego im. dr Wandy Błęńskiej w Poznaniu – turystyka religijna czy świadectwo wiary?. *Annales Missiologici Posnanienses*, 21, s. 195–207, DOI: 10.14746/amp.2016.21.11.
- Michalczak, K. (2001). *Świeccy i kapłaństwo. Wokół poszukiwań teologicznych Yves Congara*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza.
- Nowak, S. (1973). Pojęcie postawy w teoriach i stosowanych badaniach społecznych. W: S. Nowak (red.), *Teorie postaw* (s. 17–88). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Papieskie Dzieło Misyjne Dzieciom. *Kołodnicy misyjni*. Pobrano z: <https://dzieciom-misji.missio.org.pl/kolednicy-misyjni> [18.06.2021].
- Parzych-Blakiewicz, K. (2016). Laikat w Kościele. Refleksje teologiczne na kanwie *Lumen gentium*. *Studia Gnesnensia*, XXX, s. 181–195.
- Potocki, A. (2002). Polski laikat a zmiana społeczna. *Poznańskie Studia Teologiczne*, 13, s. 197–220.
- Potocki, A. (2017). Duszpasterstwo – imię partycypacji laikatu w strukturach i działaniach Kościoła katolickiego. W: S.H. Zaręba, M. Sroczyńska (red.), *Kościół, religie, kultury. Współczesne wymiary reprezentacji i partycypacji* (s. 79–94). Warszawa: UKSW.

- Rejestr kościołów i innych związków wyznaniowych*. Pobrano z: <https://www.gov.pl/web/mswia/rejestr-kościolow-i-innych-związkow-wyznaniowych> [18.06.2021].
- Różański, J. (2001). *Misja a promocja ludzka według dokumentów soborowych i posoborowych oraz praktyki misyjnej Kościoła*. Warszawa: Wydawnictwo Missio-Polonia.
- Sadłoń, W. (2016). Edukacja religijna jako kierunek badań interdyscyplinarnych. W: S.H. Zaręba, I. Borowik (red.), *Tradycja i innowacja w polu refleksji socjologii religii* (s. 109–126). Warszawa: Kontrast.
- Strzelczyk, G., Józwik, M. (2017). Świeccy w Kościele. Wybrane uwarunkowania historyczne sytuacji współczesnej. *Theological Research*, 5, s. 71–91. DOI: [dx.doi.org/10.15633/thr.3302](https://doi.org/10.15633/thr.3302).
- Szczodrowski, R. (2015). *Misjonarze bez habitów. Sylwetki wybranych polskich misjonarzy świeckich*. Pelplin: Bernardinum.
- Szymczak, W. (2010). Duchowni i świeccy w społeczeństwie obywatelskim. Wyzwania i obszary współpracy. W: J. Baniak (red.), *Laikat i duchowieństwo w Kościele katolickim w Polsce. Problem dialogu i współistnienia* (s. 203–221). Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM.
- Surma, K. (2015). Edukacja młodego pokolenia w Ugandzie jako szansa na integralny rozwój osoby. *Annales Missiologici Posnanienses*, 20, s. 89–106, DOI: [10.14746/amp.2015.20.7](https://doi.org/10.14746/amp.2015.20.7).
- Śmigiel, W. (2010). *Uczestnictwo wiernych świeckich w budowaniu Kościoła-wspólnoty. Studium teologiczno-pastoralne w świetle nauczania Kościoła (1962–2009)*. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II.
- Turowski, J. (1993). *Socjologia. Małe struktury społeczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Wojnicz, P. (2019). Pozycja prawna oraz apostołstwo wiernych świeckich w Kościele rzymskokatolickim. *Studia Elckie*, 21, 3, s. 385–401. DOI: [10.32090/SE.210318](https://doi.org/10.32090/SE.210318).
- Wrzos, M. (2018). Teologiczne i świeckie znaczenia pojęcia misje w polskich nowych mediach. Ich przeobrażenia w czasie. *Annales Missiologici Posnanienses*, 23, s. 77–92, DOI: [10.14746/amp.2018.23.5](https://doi.org/10.14746/amp.2018.23.5).
- Wysocki, A. (2018). *Dynamika zmian w parafii a jej elementy istotne. Śladami pioniera socjologii parafii ks. Franciszka Mirka*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Zaręba, H.S. (2010). Laikat katolicki w Polsce. Pasywny czy aktywny aktor życia religijnego. W: J. Baniak (red.), *Laikat i duchowieństwo w Kościele katolickim w Polsce. Problem dialogu i współistnienia* (s. 47–64). Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM.

### **Dokumenty Kościoła katolickiego**

- Jan Paweł II. (1988). *Adhortacja apostołska Christifideles laici*. Watykan.
- Jan Paweł II. (1990). *Encyklika Redemptoris missio*. Watykan.
- Kodeks Prawa Kanonicznego. (1984). Poznań: Pallotinum.
- Paweł VI. (1986). *Dekret o działalności misyjnej Kościoła Ad gentes divinitus*. Poznań: Pallotinum.
- Sobór Watykański II. (2002). Konstytucja dogmatyczna o Kościele: *Lumen gentium*. W: *Konstytucje, dekrety, deklaracje*. Poznań: Pallotinum.

### Wykaz skrótów

ChL – Jan Paweł II, *Christifideles laici*, adhortacja posynodalna o powołaniu i misji świeckich w Kościele i świecie

DM – *Ad gentes divinitus*, dekret o działalności misyjnej Kościoła

KK – Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, konstytucja dogmatyczna o Kościele

KPK – Kodeks Prawa Kanonicznego

RM – Jan Paweł II, encyklika *Redemptoris missio*

### ATTITUDES OF THE LAITY TOWARDS THE MISSIONARY ACTIVITY OF THE CATHOLIC CHURCH (THEORETICAL AND EMPIRICAL CONTEXTS)

The role of the laity in the Catholic Church and their co-responsibility for its development was highlighted during the Second Vatican Council. One can distinguish many forms of involvement of the laity in the missionary activity of the Church. From those less absorbing, such as prayer, financial support, through membership in secular institutes, preaching catechesis, to volunteering or lay missionaries to mission countries. In the article, after a brief review of the involvement of the laity in the missionary activities of the Church, the author presents the results of qualitative research - individual interviews conducted with people involved in the “adoption of the heart” for many years – that is paying for education of an African child. The aim of the research was to examine the attitudes of Polish Catholics towards the missionary activity of the Church. The statements of the respondents indicate that Catholics involved in the life of the Church are aware of their co-responsibility for its development. They join the campaign because it is their duty as Christians to share with others what they possess, both faith and material goods.

Keywords: attitude, laity, role of the laity, the missionary activity of the Church, “adoption of the heart”

Zgłoszenie artykułu: 23.05.2021

Recenzje: 21.06.2021

Rewizja: 24.06.2021

Akceptacja: 25.06.2021

Publikacja on-line: 30.09.2021

**Aksana Shyrko\***

ORCID: 0000-0001-8193-0426

Uniwersytet Warszawski

## SOCJOLOGIA EGZYSTENCJALNA JAKO NOWA PERSPEKTYWA BADAWCZA W REFLEKSJI NAD RELIGIJNOŚCIĄ PRAWOSŁAWNEJ MŁODZIEŻY AKADEMICKIEJ NA BIAŁORUSI

Przedmiotem analizy uczyniono wybrane koncepcje nurtu socjologii egzystencjalnej oraz ich empiryczne implikacje odniesione do autorskich badań religijności prawosławnej młodzieży na Białorusi. Pod uwagę wzięto wybrane wskaźniki głównych parametrów zaangażowania religijnego – wierzeń i praktyk religijnych w relacji do działań o charakterze politycznym. Jak pokazują badania socjologiczne, wielu młodych ludzi nadal uważa się za religijnych, ale swoje relacje z instytucjami kościelnymi kształtują w poczuciu wolności. Coraz częściej można zatem mówić o indywidualnych poszukiwaniach i duchowości. W przypadku młodzieży prawosławnej procesy te są mniej zaawansowane, choć i one dotyczą relacji z instytucją religijną (Cerkwią), wspólnotą czy własną tożsamością. Możliwe zatem jest występowanie zależności między postawami wobec religii a podejściem egzystencjalnym, opartym na orientacji sensotwórczej, przejawiającej się w bardziej „miękkich formach” aktywizmu politycznego, poprzez osobiste doświadczenia i działania o charakterze duchowym, społecznym czy artystycznym.

Słowa kluczowe: socjologia egzystencjalna, teoria i badania, religia, polityka, prawosławna młodzież, Białoruś

### WSTĘP

Socjologia egzystencjalna definiowana jako studiowanie i rozumienie wszystkich form ludzkiego bytowania zaznaczyła swoją obecność w polu naukowym już w latach 70. ubiegłego wieku. Pracom z tego zakresu towarzyszyło konstruowanie praktycznych i teoretycznych prawd o życiu społecznym, odniesionych do tego, w jaki sposób odczuwamy, myślimy i działamy jako jednostki ludzkie (Douglas i Johnson, 1977). Niektórzy polscy filozofowie, na przykład Józef Niżnik, utożsamiają socjologię egzystencjalną z fenomenologicznym nurtem socjologii wiedzy. Jego zdaniem, instancją decydującą o kształcie wiedzy społecznej

\* Aksana Shyrko, Uniwersytet Warszawski, Studium Europy Wschodniej (Program stypendialny im. K. Kalinowskiego), ul. Krakowskie Przedmieście 26/28, pok. C10, 00-927 Warszawa; e-mail: ksenia.shyrko@gmail.com

jest społecznie zdeterminowana myśl o niej (Niżnik, 1999, s. 210). Egzystencjalny wymiar ludzkich działań został doceniony przez socjologię religii i teologię, w ramach koncepcji „ruchu społecznego” (Lorenz von Stein, Rudolf Heberle, Robert Park, Herbert Blumer, Ralph Turner) (Nowosielski, 2011, s. 26). Interesujące jest zatem rozpatrzenie możliwości wykorzystania egzystencjalnego wymiaru działań jednostkowych i zbiorowych obecnych w sferze religii w kontekście pojawiania się nowych form aktywizmu politycznego. Proces przechodzenia religii do sfery prywatnej wpłynął na wyłonienie się zróżnicowanych form religijności opartych na osobistym wyborze i syntezie składników religijnych, duchowych czy mistycznych. Zmiany relacji między religią a polityką sprzyjają poszukiwaniu nowych metod badania religijności i działalności politycznej.

Obecność koncepcji egzystencjalnej w badaniach socjologicznych pozwala na przyglądanie się takim problemom, jak: izolacja jednostki w ponowoczesności i jej aktywność społeczna, polityczna; osłabienie lub zniszczenie więzi społecznych; pojawianie się nowych relacji między tym, co prywatne, a tym, co publiczne. Osoby wierzące, jako podmioty badań, uczestniczą w procesach politycznych, wpływając na ich przebieg, podejmowanie decyzji w tym obszarze może być bowiem uwarunkowane postawami wobec wartości religijnych. Synkretyzm religijno-polityczny, widziany jako płaszczyzna przenikania się religii i polityki w kontekście dynamicznego rozwoju społecznego nabiera znaczenia jako przedmiot dyskursu naukowego. Jednocześnie w polu widzenia badaczy pozostają zjawiska „upolitycznienia religii”, a także „ureligijnienia polityki”. Podstawą refleksji podjętej w tym utworze są studia teoretyczne oraz badania empiryczne przeprowadzone przez autorkę na terenie Mińska i Grodna w 2017 roku wśród prawosławnej młodzieży akademickiej. Dzięki temu możliwe było przyjrzenie się relacjom pomiędzy różnymi aspektami religijności studentów a niektórymi formami jej aktywności społecznej (w tym politycznej), widzianymi z perspektywy wybranych koncepcji socjologii egzystencjalnej.

## W OPTYCE SOCJOLOGII EGZYSTENCJALNEJ

Jeden z nurtów współczesnej socjologii egzystencjalnej pozostaje w korelacji z socjologią życia codziennego, której przedstawicielami są między innymi D. Kotarba, S. Hemmings czy M. Bolle De Bal. Omawiany nurt socjologii skierowany jest na badania ludzkiej egzystencji i doświadczenia w różnych sferach życia. Akcent w polu badawczym położono na zmiany, niepewność, wrażliwość, refleksyjność, poszukiwanie wartości i wybór sposobu działania w życiu codziennym. We współczesnym świecie codzienność, będąca udziałem jednostek ludzkich, często przybiera postać gry i konfliktu wartości, a kategoria wyboru staje się głównym elementem analizy egzystencjalnej. Według Kotarby człowiek jako obiekt badania rozumiany jest poprzez konfrontację ze społeczeństwem, w przeciwieństwie do stanowiska symbolicznego interakcjonizmu i etnometodologii, funkcjonalizmu i teorii czy socjologii konfliktu. Kotarba widzi przesłanki powstania socjologii egzystencjalnej w wielkoskalowej ewolucji myśli zachodniej ostatnich czterech stuleci, która charakteryzuje się przejściem od absolutnych i niezmiennych kategorii do zrozumienia płynności, złożoności i niepewności rzeczywistości. Proces „stawania się” identyfikuje jako jeden z głównych problemów socjologii

egzystencjalnej. Renesans myśli egzystencjalnej wskazuje na niegasnące zainteresowanie poszukiwaniem znaczeń w warunkach niepewności (Mielnikow, 2017).

W tym miejscu warto zwrócić uwagę na aktualność koncepcji belgijskiego filozofa i socjologa Marcela Bolle De Bala, zwracającego uwagę na badania tego, co irracjonalne, subiektywne i afektywne. Centralnym pojęciem koncepcji Bolle De Bala, które należy interpretować kontekstualnie, jest *réliance* – zaufanie, poleganie, „przywracanie połączenia między jednostką a systemem” (Bolle de Bal, 2003, s. 99–131). Opozycyjną kategorią jawi się *déliance* – izolacja, osłabienie więzi, zerwanie. Pojęcia te są ważne dla konstrukcji teoretycznych socjologii egzystencjalnej, gdyż dotyczą istoty ludzkiego bycia w społeczeństwie, pomagają lepiej zrozumieć problemy współczesnego *homo sapiens* (Bolle De Bal, 2003, s. 99–131). Odgrywają ważną rolę w syntezie podejść psychologicznych, socjologicznych i filozoficznych (Mielnikow, 2011, s. 28). Socjologia egzystencjalna podkreśla znaczenie osoby pozostającej w relacjach (a nie izolowanej) i aktora angażującego się w działania społeczno-polityczne. Sama zależność społeczna oparta jest na współdziałaniu w samotności, którą akceptujemy, na wymianie tego, czym się różnimy na podłożu wzajemnego szacunku, na „spotkaniu” uznawanych wartości, synergii ukształtowanych tożsamości (Bolle De Bal, 2003, s. 139). Diagnozując kryzys współczesnego społeczeństwa i nowoczesnej socjologii, Marcel Bolle De Bal widzi drogę rozwiązania istniejących problemów w rozwoju podejścia, w którym priorytetem powinna być określona egzystencja indywidualna.

W połowie drugiej dekady XXI wieku we Francji i w Belgii rozpoczęto badania egzystencjalnego aktywizmu na gruncie socjologii i antropologii. Zainteresowanie aktywizmem wynika ze zwrotu, który charakteryzuje się odwołaniem do kategorii postmodernistycznych, takich jak: trauma, ryzyko, mutacje społeczne, nieliniowa dynamika rozwoju, płynna nowoczesność, ontologizacja wiedzy socjologicznej czy potrzeba użycia metod właściwych dla tej dyscypliny (por. Mielnikow, 2011). Emeline De Bouver zainteresowała się rozwojem egzystencjalnego aktywizmu wśród działaczy politycznych: ekologów i współczesnych aktywistów. W swoich pracach przedstawiała podejmowane przez nich formy protestu, odwołujące się do jednostkowych przemyśleń, autotransformacji i egzystencjalnego wyboru (De Bouver, 2016). Badania aktywizmu egzystencjalnego prowadzone są w odniesieniu do trzech typów rozwoju jednostek, uwzględniających przeobrażenia kontekstu osobistego (kultury narcystycznej, infantylizacji, unikania problemów jako strategii stylu życia w kierunku odkrywania powiązań między „rewolucją” osobistą i społeczną), duchowego (np. nowe ruchy religijne i praktyki duchowe, twórczość religijna, New Age) oraz egzystencjalnego (hybrydalność tożsamości, refleksyjność, problemy subiektywnego poszukiwania i przeżywania szczęścia, kwestie związane ze śmiercią). Ze względu na proces zmian kulturowych we współczesnym społeczeństwie kwestia wyborów często łączy się z konfliktem wartości. Wybór egzystencjalny jest wyborem wyższego rzędu, wymaga od osoby urzeczywistnienia głębokich motywacji aksjologiczno-semantycznych. Za pomocą tego wyboru jednostka odnajduje coś, „z czym istnieje wewnętrzna zgodność”, a to staje się możliwością – znaczeniem lub wartością. Wartości egzystencjalne opierają się na takich cechach, jak: przeżywanie, orientacje sensotwórcze, czynnik społeczny (Bajewa, 2011).

Transformacja egzystencjalna w polu polityki opiera się niejednokrotnie na związku między nowoczesnymi trendami a cechami wartości, co znajduje wyraz w samoodpowiedzialności,

przechodzeniu od ideałów do realnych form bezpieczeństwa politycznego, społecznego i osobistego, w dyskwalifikacji „tradycyjnych” form aktywizmu politycznego na rzecz prywatyzacji protestów poprzez działania typu performance, artywizm, craftywizm. Celem egzystencjalnego aktywizmu jest dążenie do połączenia indywidualnej odpowiedzialności i zbiorowej solidarności w ramach społecznej metafizyki, w której przyczyny i skutki egzystencjalnych obaw znajdują się w centrum refleksji i działania w społeczeństwie. Dla młodych ludzi szczególnie ważne jest bowiem znalezienie drogi między buntem a poszukiwaniem sensu (Journet, 2016). Pojęcie „egzystencjalnego aktywisty” odnosi się do politycznego zaangażowania, w którym praktyki egzystencjalne stają się integralną częścią protestu rozumianego w sposób procesualny. Odwołując się do postulatów różnych ruchów społecznych z lat 70. ubiegłego wieku, nowi aktywiści pozostają częścią oryginalnej wizji polityki (indywidualne koncepcje dylematów jednostki, natury, problemów lokalnych, które odzwierciedlają poczucie tego, co jest ważne i sensowne). Wynikające z tego praktyki tworzą konkretne podstawy urzeczywistniania tej koncepcji politycznej w życiu społecznym (De Bouver, 2016; Arnsperger i Périlleux, 2013, s. 42–46).

Współczesne przemiany społeczne mają konsekwencje w przeobrażeniach systemu wartości i związanych z nimi jednostkowych motywacji i działań obecnych w sferze publicznej. Na scenie społecznej zaczęły pojawiać się nowe formy aktywizmu politycznego, oparte na autoekspresji i manifestacji. Imobilność, niejednokrotnie dostrzegana wśród młodych ludzi, zaczęła być zastępowana „miękkimi, indywidualnymi” formami partycypacji, które stawiają w centrum uwagi pytania o sens i znaczenia uczestnictwa w życiu politycznym. Z jednej strony jesteśmy twórcami warunków istnienia projektu społecznego, z drugiej – nośnikami koncepcji sprawiedliwości w ramach określonego przedsięwzięcia. W podejściu egzystencjalnym kwestie te widoczne w stosunku do śmierci, szczęścia czy istnienia leżą u podłoża specyficznych ruchów politycznych przyjmujących postać protestów.

Egzystencjalny aktywista w poszukiwaniu alternatywnych form protestów politycznych wybiera inne niż dotychczas środki wyrazu, sięgając do oryginalności, estetyzacji, etyki wyboru, sublimacji aktywności politycznej i nadania jej charakteru artystycznego, prostoty działań, wewnętrznej siły walki, odporności, poszukiwania sensu jako czegoś nadrzędnego wobec innych spraw. Zaangażowanie egzystencjalnych aktywistów pobudza w nich swego rodzaju „samokontrolę”. Na pierwszy plan wysuwa się postać aktywisty antyglobalizacyjnego jako autonomicznej, wolnej jednostki, zaangażowanej w krytykę procesu globalizacji, proponującej oparcie się na tracących znaczenie wspólnotach, takich jak: rodzina, naród czy społeczności lokalne.

Nowe ruchy społeczne egzystencjalnych aktywistów można charakteryzować przez zmianę treści działań (spójność przekonań wewnętrznych z działaniami zewnętrznymi, zasadę troski i niestosowania przemocy; nastawienie na zapobieganie niebezpieczeństwu, a nie na walkę o przyszłość); transformację wymagań wobec siebie i społeczeństwa (przejście z pozycji „Jestem przeciwnikiem” do pozycji „Jestem dobry – jestem zły”, nacisk na prostotę i osłabienie wewnętrznej pustki); stosunek do polityki (odmowę reprezentacji na rzecz bezpośredniego ujawniania żądań podmiotowych, „uwewnętrznionych” (twórcze wyrażanie siebie, własny przykład, „miękka” aktywność polityczna na płaszczyźnie duchowej, symbolicznej oraz ocena działań politycznych zgodnie z wartościami). Indywidualizacja



działalności politycznej wyraża się między innymi w demonstrowaniu wartości poprzez kreatywność (tematy polityczne w pracach artystów, rzeźbiarzy, fotografików, działaczy kultury). Na Białorusi „twórczy protest” reprezentowały oryginalne dzieła artystów (cykl prac przedstawiających symbole protestów kobiet: kobiety w białych ubraniach z czerwonymi kwiatami; czerwono-białe kolory w obiektach street-artu (loga, pocztówki, naklejki). Często na białoruskich ulicach można spotkać kobiety, które swoje polityczne stanowisko wyrażają przez stroje czy rekwizyty (akcesoria): czerwono-białe parasole, czerwone szale i szaliki, czerwoną szminkę, biżuterię z symbolami narodowymi. Indywidualizacja działalności politycznej zakłada zasadę spontaniczności i odejścia od reguł; na pierwszy plan wysuwa się autoekspresja polityczna poprzez sztukę, rzemiosło, poezję, muzykę. Wartości polityczne ujawniają się poprzez osobiste doświadczenia i działania.

Artystyczne protesty (artywizm, craftywizm, sztuka uliczna, akcjonizm) dotyczą włączenia twórczości do działań politycznych. Artywizm to kierunek sztuki współczesnej, w którym artyści starają się promować idee protestu lub obywatelskiego nieposłuszeństwa. Nazwa „artywizm” to neologizm oznaczający „sztukę ukierunkowaną na pozytywną zmianę społeczną”. Ważnym aspektem jest stan „zaskoczenia”, który może wpływać na ludzką percepcję znacznie silniej niż znane formy politycznych protestów. Oznacza to zdolność aktywizmu artystycznego do zaskakiwania nieoczekiwanym miejscem lub nieznaną formą, co umożliwia zniszczenie utartych z góry wyobrażeń o sztuce i proteście (Abakutina, 2020).

## PRZEMIANY WSPÓŁCZESNEJ RELIGIJNOŚCI W KONTEKŚCIE PROCESÓW MODERNIZACYJNYCH

Religijność we współczesnym społeczeństwie charakteryzuje się wielowariantowością, obecnością indywidualizmu i subiektywizmu w wierzeniach i praktykach religijnych. Zjawiska te można zaobserwować w nowych formach percepcji, ocen i zachowań. Indywidualizacja w dziedzinie religii doprowadziła do ukształtowania tożsamości religijnych opartych na eklektyzmie, w którym obecne są refleksyjne praktyki religijne i krytyczna ocena wybranej religii. Z kolei kwestia wyboru religii stała się najważniejsza w duchowych poszukiwaniach współczesnego wierzącego (Karasiowa et al., 2016). Potrzeba ponownego przemyślenia roli religii w kontekście egzystencjalnym prowadzi do rozwoju nowych form zachowań religijnych, które pozostają w interakcji z innymi sferami życia. Młodzież pozostaje aktywnym uczestnikiem życia społeczno-politycznego, czemu towarzyszy reorientacja poszukiwań, idąca w kierunku sfery prywatnej, nieuregulowanej przez tradycyjne instytucje. Uczestnictwo w rytuałach i wydarzeniach religijnych może łączyć się z większym prawdopodobieństwem udziału w sferze politycznej (Casanova, 2005), ponieważ osoba uzależnia się od aktywizmu. Z socjologicznego punktu widzenia badanie współczesnej religijności i jej związku z aspektami społeczno-politycznymi nabiera istotnego znaczenia.

Legitymizacja wiary przechodzi od władzy instytucjonalnej (niegdyś gwaranta prawdziwej wiary) do samych jednostek, które stają się teraz odpowiedzialne za autentyczność duchowych wyborów. Widoczne jest osłabienie rodzinnych struktur religijnych, upadek kontroli społecznej oraz „kultury religijnej” wśród młodszych pokoleń. Rozwijają się „religijność

pielgrzyma” – świadoma, indywidualna, mobilna, słabo lub całkowicie niezależna od norm zewnętrznych. Z drugiej strony, zagrożeniem może być schematyczna identyfikacja z religią, która może łączyć się z różnymi ekstremalnymi postawami (nietolerancją, fanatyzmem i ekskluzywnością).

Innym pojęciem adekwatnie charakteryzującym współczesną kondycję religijną może być „religijność sytuacyjna” (Hervieu-Léger, 1999), odwołująca się do subiektywności i kontekstualnej wybiórczości, związanej z różnymi zdarzeniami życiowymi. Jej najważniejsze cechy to:

- poleganie na indywidualnym doświadczeniu (wizja własnego rozwoju duchowego przez pryzmat osobistych doświadczeń);
- rosnąca rola wolnego wyboru w dziedzinie moralności (nieprzestrzeganie norm religijnych w intymnych sferach życia, na przykład aborcja czy przedmałżeńskie stosunki seksualne); hedonizm, jako podstawowa cecha społeczeństwa ponowoczesnego generująca „usługi duchowe”;
- mniejsze znaczenie kultu religijnego, podobnie jak praktyk liturgicznych (post, zasady modlitwy, czytanie Ewangelii i literatury dotyczącej duchowości);
- migracja religijna (związek między sferą duchową a sferą terapii, psychologii, a nawet „zarządzania efektywnością osobistą lub zawodową”);
- duchowe rozdrobnienie (osobiste poszukiwanie prawdy wiary, wątpliwości dotyczące samoidentyfikacji religijnej i prawd wiary);
- różnorodność indywidualnych układów religijnych (wiara w reinkarnację, idea „ekologii duchowej” i „religii w harmonii z naturą” (Szyrko, 2015, s. 301).

Sferę religijną współczesnych społeczeństw, związanych z tradycją chrześcijaństwa, charakteryzują zróżnicowane, choć ujawniające pewne podobieństwo procesy. Przejawia się to między innymi w osłabieniu akceptacji fundamentów systemów prawdy dominujących wyznań, które we współczesnych społeczeństwach mają sformalizowany charakter instytucjonalny. Wyznawcy coraz częściej zadają pytania w rodzaju: czy moja wiara jest prawdziwa oraz jaka jest podstawa prawdy? Obserwowalne jest przesunięcie legitymizacji wiary od władz religijnych (niegdyś gwarantów prawdziwości doktrynalnej) do samych jednostek, które coraz częściej odpowiadają za autentyczność duchowych znaczeń. Deficyt autorytetu osłabia jednak zaufanie i ogranicza zdolności poznawcze wierzącego.

Na Białorusi widoczne jest zainteresowanie fenomenem New Age, synkretycznym światopoglądem, który odrzuca zachodnią cywilizację jako wroga prawdziwej duchowości. Cele tej ostatniej upatruje się w oświeceniu, ekspresji, poznawaniu własnej głębi, prawdziwego ja, triumfie ducha nad materią. Charakterystyczny dla nurtu New Age jest mistycyzm – to, co irracjonalne, wypiera racjonalne, a adeptów New Age charakteryzuje podzielane także przez romantyków przekonanie, że materia jest mniej realna niż duch. Skoro jednak horyzontem człowieka jest „ten świat”, nie pozostaje mu nic innego niż czerpanie radości z przyjemności, które mu świat oferuje. Nie chodzi jednak o uproszczoną wersję hedonizmu, polegającą na bezmyślnej pogoni za doznawaniem przyjemności o charakterze zmysłowym. Sedno tkwi w wyrażeniu *subjective well-being* (SWB), które najczęściej jest tłumaczone jako „subiektywne poczucie dobrostanu”. Wydaje się, że przykład tego wyrażenia jako „subiektywne poczucie

dobrobytu” czy też po prostu „subiektywny dobrobyt” będzie również uprawnione z punktu widzenia niniejszych rozważań. Inną kwestią jest pytanie o to, czym jest nowa religijność i tzw. ponowoczesna duchowość, czy nie są one artefaktami zjawisk, które już wcześniej były rozpoznawane w literaturze przedmiotu (Mariański, 2019b).

Nie ulega wątpliwości, że słabnie transmisja religijna w strukturach rodzinnych. Jedną z charakterystycznych cech współczesnej sceny religijnej jest to, że tożsamość religijna nie jest już dziedziczona. Ta luka w ciągłości jest rezultatem czynników, które były częścią procesu sekularyzacji. Normatywna wartość wiary i religijnych znaczeń przekazywanych w rodzinie została podważona przez strukturalną indywidualizację i pojawiające się w jej cieniu rywalizujące ze sobą przekonania. Imperatyw „przekazywania wiary”, decydujący do niedawna o wyborze życia zakonnego, zostaje zastąpiony przez jednostkowy wybór. W kontekście złagodzenia kontroli instytucjonalnej, kształtowanie wartości duchowych w znacznej mierze ma miejsce także poza grupą rodzinną. Zdaniem Danièle Hervieu-Léger „nie ma wątpliwości, że sama »pula« symbolicznych zasobów, z których jednostki czerpią elementy do tworzenia własnych »małych religii« bardzo wzrosła we wszystkich nowoczesnych społeczeństwach” (Hervieu-Léger, 1999, s. 34).

Obserwowalny jest spadek, a nawet zanik znaczenia „kultury religijnej” wśród młodszych pokoleń. Gama wszelkiego rodzaju symboli dotyczących sensu życia znacznie się poszerzyła. Bogactwo witryn religijnych w internecie dobrze ilustruje ten nowy „bazar produktów duchowych”, który ludzie odwiedzają i przystosowują do swoich potrzeb (por. Stark i Bainbridge, 2009). Jednocześnie poszukuje się takich form religijności, które są bliskie jednostkowym potrzebom – przede wszystkim do realizacji własnej podmiotowości i ego. Ludzie nadal uważają się za religijnych, ale swoje relacje z instytucjami kościelnymi kształtują w poczuciu wolności. W praktyce należy wspomnieć o ekspansji religii „z wyboru”, a także o szerzeniu się religijności sytuacyjnej. Zjawiska te wskazują na atrofie instytucjonalnych przekonań religijnych, co sugeruje, że współcześnie można raczej mówić o duchowości czy religijnych poszukiwaniach (Mariański, 2019a).

Badania religii i religijności w kontekście relacji z instytucjami społecznymi i procesami politycznymi można prześledzić w pracach białoruskich naukowców. Należą do nich: N. Balicz, D. Biezniuk, O. Szelest, E. Szkurowa, N. Kutuzawa, N. Vasilewicz, L. Zemlajakow, D. Rotman, S. Karasiowa, N. Sukhotskij (por. Brieskaja, 2011; Szyrko, 2015). O. Szelest i N. Balicz badali zjawisko nowej religijności w kontekście globalnych przemian społeczno-kulturowych i politycznych XX wieku. W. Suszko prezentował relacje między państwem a wyznaniem neo-religijnymi i protestanckimi, związane z ewolucją przemian społeczno-politycznych w społeczeństwie białoruskim. Cechy instytucjonalizacji chrześcijańskich wartości religijnych i ich wpływ na rozwój białoruskiej państwowości badała także E. Lagunowskaja, a N. Kożycz zwracała uwagę na kwestię potrzeby reform cerkiewnych, co wynikało z ogólnego trendu demokratyzacji życia publicznego (Kożycz, 2007, s. 38). Tendencji tej towarzyszyła „nacionalizacja Cerkwi”, która przejawiała się „w biurokratyzacji administracji kościelnej, ideologizacji światopoglądów, zmierzającej do jak największego wsparcia ustroju autokratycznego” (Brieskaja, 2011).

Dość obszerną grupę stanowią także prace dotyczące politycznych i prawnych aspektów relacji między religią a społeczeństwem, organizacjami wyznaniowymi a państwem. Analizie

sytuacji religijnej na Białorusi poświęcone są prace E. Babosowa, I. Kotjarowa i L. Nowikowa. Z kolei problematyka religijności współczesnej, młodzieży białoruskiej, przejawiająca się w wierzeniach i zaangażowaniu w praktyki rytualne obecna jest w publikacjach O. Nowikowej, O. Szelest, N. Wasilewicz, S. Karasiowej i E. Szkurowej. Traktując czynnik religijny jako jedno z narzędzi zarządzania społecznego, D. Biezniuk zwraca uwagę, że obecna pozycja Białoruskiej Cerkwi Prawosławnej podyktowana jest głównie czynnikami politycznymi. Stosunki między państwem a Cerkwią były tradycyjnie uwarunkowane, po pierwsze, czysto funkcjonalnymi postawami wobec wykorzystania jej zasobów symbolicznych i materialnych; po drugie, dążeniem państwa do ścisłej kontroli działalności Kościoła i dopasowania go do istniejącego systemu politycznego (Biezniuk, 2012, s. 19). Funkcjonalne podejście państwa do religii determinuje także określony model polityki religijnej, której elementami strukturalnymi są: światopogląd, fundamenty strategiczne i doktrynalne. Uwzględnienie i połączenie wszystkich trzech elementów zapewnia względny brak konfliktu w przestrzeni wyznaniowej społeczeństwa białoruskiego. Istotny wpływ na wizerunek i pozycję kraju na arenie międzynarodowej ma także sytuacja w sferze realizacji wolności sumienia i wolności religijnych. Na początku drugiej dekady obecnego wieku D. Biezniuk, podkreślając rosnącą rolę czynnika religijnego w sferze polityki zagranicznej, zauważyła, poniekąd prognostycznie, że „stan wolności sumienia na Białorusi stał się otwarcie wykorzystywanym przez zachodnią dyplomację jako instrument nacisku na nasz kraj; religia, a raczej sfera wolności sumienia, stała się narzędziem politycznej konfrontacji” (Biezniuk, 2012, s. 32).

W polskiej socjologii religii wielodymensjonalny model badania środowiskowych form religijności (zwłaszcza katolicyzmu), skonstruowany przez Ch.Y. Glocka i R. Starka, upowszechnił W. Piwowarski (1996), wyróżniając siedem parametrów, takich jak: globalny stosunek do wiary, ideologia religijna, wiedza religijna, doświadczenie religijne, praktyki religijne, wspólnota i moralność religijna. W przeszłości pozostawał on istotnym punktem odniesienia dla różnych studiów teoretycznych i empirycznych, dzisiaj wykorzystuje się go jedynie częściowo (np. Zaręba et al., 2020). Jak zauważa E. Wysocka, religijność można w znacznej mierze odnieść do identyfikacji doktrynalnej – w tym kontekście jej pozostałe wymiary wyznaczają jedynie siłę tego zaangażowania (Wysocka, 2019, s. 107). Współcześnie widoczne są przejawy ożywienia religijnego czy witalności religijnej związane z pojawieniem się nowej duchowości, operującej niejednokrotnie eklektyzmem ideowo-aksjologicznym, inkorporacją niecodziennych form manifestacji i ekspresji stymulujących przeżycia i doświadczenia. Do nurtu tego można również włączyć obserwowaną w niektórych częściach świata (np. w Azji, Afryce czy Europie w środowiskach imigrantów) żywotność religijną w obszarze tradycyjnych systemów religijnych, obejmującą religijność zinstytucjonalizowaną. Młodzież jest szczególną grupą, która stroni od radykalnych propozycji i zamiast nich wybiera poszerzający się obszar emancypacji, głównie w sferze prywatnej. Wyłaniający się z badań obraz religijności młodych ludzi odnosi się przede wszystkim do wymiaru religijności instytucjonalnej, która jedynie częściowo określa związek ze sferą religijną. Dopelnieniem zakresu zaangażowania religijnego mogą być tzw. rytuały nadobowiązkowe, na przykład codzienna modlitwa, która stanowi wyraz indywidualnej dbałości o kształt relacji z Bogiem, sacrum czy szerzej – z transcendencją (Sroczyńska, 2013, s. 57; Stachowska, 2019).

Według Janusza Mariańskiego, pluralizacja i indywidualizacja prowadzą do prywatyzacji i subiektywizacji wiary. Religia traci na znaczeniu jako tradycyjny element integracji społecznej (wspólnotowej), a zyskuje poprzez wolny wybór rangę wartości osobowej, nierzadko sensotwórczej. Zderzenie się odmiennych kultur religijnych przyczynia się zarówno do subiektywizacji przekonań, jak i do międzykulturowych i międzywyznaniowych zapożyczeń. Postawie biernej akceptacji przeciwstawia się postawa czynnej asymilacji, cechująca się orientacją na wartości, a nie na instytucje. Postawę wyboru charakteryzuje subiektywizacja wiary, przesunięcie akcentu znaczeniowego ze wspólnoty na indywidualizację doświadczeń religijnych. Ten typ religijności, odchodzący od wspólnoty, a koncentrujący się na prywatności wiary, określany jest przez socjologów jako religijność prywatna, mozaikowa, rozproszona, pozakościelna czy niewidzialna (Mariański, 2019c). Rację ma amerykańska socjolożka Meredith McGuire twierdząca, że we obecnej socjologii religii dominują cztery główne narracje, odmiennie sytuujące miejsce religii w nowoczesnym świecie i posiadające określone konsekwencje teoretyczne i empiryczne. Należą do nich: sekularyzacja, reorganizacja, indywidualizacja oraz rynkowa analiza popytu i podaży (McGuire, 2012, s. 333–350).

Opisane powyżej trendy transformacji sfery religijnej, widziane w kontekście głównych postulatów socjologii egzystencjalnej, stawiają przed socjologiem niełatwe zadanie kompleksowego badania tych zjawisk, przy czym kategoria codzienności staje się dla niego ważnym odniesieniem. Odnosząc się do koncepcji Emeline de Bouver (2016), można zaobserwować połączenie antropologicznych i socjologicznych metod badania zjawisk egzystencjalnych, takich jak: obserwacja uczestnicząca, wywiad nieustrukturyzowany czy metoda biograficzna. Stanowienie egzystencjalnego Ja opiera się na pragnieniu ludzi wierzących, aby odnaleźć sens, bezpieczeństwo i być gotowym do adaptacji w warunkach niepewności. Kategorie wyboru i konflikt wartości są kluczowe w podejściu egzystencjalnym, a interpretacja znaczenia czynnika emocjonalnego (subiektywności, autorefleksji) w politycznej aktywności wierzących staje się ważnym komponentem prowadzonych analiz. Nie oznacza to oczywiście, że wyklucza się zastosowanie innych strategii metodologicznych, na przykład o charakterze triangulacyjnym, łączących różne punkty widzenia uczestników życia religijnego czy sposoby badania – ilościowego (np. za pomocą kwestionariusza ankiety czy wywiadu) oraz jakościowego.

## METODOLOGIA BADANIA

Przedmiotem badań autorskich uczyniono religijność młodzieży akademickiej, z uwzględnieniem znaczenia religii i polityki w życiu codziennym. Punktem wyjścia było pojęcie wocerkiewności oraz indeks wocerkiewności (B-index), opracowany przez rosyjską socjolożkę W. Czesnokową. Definiuje ona wocerkiewność jako dobrowolne uznanie przez jednostkę wpływu Cerkwi, poprzez przyswojenie sobie ustanowionego przez nią stylu życia i sposobu myślenia. Pojęcie pochodzi od kategorii „*vocerkowienie* – wstęp do życia cerkiewnego”, które zakorzeniło się w tradycji Cerkwi chrześcijaństwa wschodniego (Cerkwi) i jest do dzisiaj używane w dyskursie rosyjskiego prawosławia. Chodzenie do Cerkwi może być rozumiane w kontekście tożsamościowym jako nabycie doświadczenia prawosławnego stylu życia, za

pomocą którego jednostka może osiągnąć duchową i moralną doskonałość zgodnie z ideałem Świętego Ewangelii – osoby Jezusa Chrystusa. Wocerkiewność jako zjawisko społeczne ma obowiązkowe zewnętrzne przejawy, takie jak: modlitwa, chodzenie do Cerkwi, czytanie literatury doktrynalnej oraz przystępowanie do spowiedzi i komunii. Zachowania te są socjologicznymi wskaźnikami, za pomocą których można określić głębokość procesu wocerkiewności zachodzącego u prawosławnego wyznawcy (Bagryna, 2012). Religijność interpretuje się jako połączenie stopni zaangażowania w każdy ze wskazanych wymiarów religii.

Autorskie badanie religijności młodzieży akademickiej było osadzone na wskaźnikach zaangażowania w systemy:

- wierzeń religijnych (wskaźniki – deklaracja przynależności, ocena znaczenia i znajomość podstaw wiary prawosławnej); komponent badawczy – pozycja religijnej identyfikacji;
- aktywności religijnej (wskaźniki – uczestnictwo w praktykach religijnych, katecheza); komponent badawczy – stopień aktywności religijnej.

Jak widać, model wocerkiewności w dużym stopniu przypomina sposób operacjonalizacji religijności zinstytucjonalizowanej, zaproponowany przez Ch.Y. Glocka i R. Starke, a upowszechniony w kontekście katolicyzmu przez socjologa W. Piwowskiego (1996, s. 45–66). Parametry są podobne, a różnice występują na poziomie wskaźników charakteryzujących specyfikę wyznaniową.

Jednak pojęcie wocerkiewności nie może być uniwersalnym wskaźnikiem dla wszystkich wyznawców. Trudno jednoznacznie zidentyfikować wiernych – w kontekście bycia głęboko wierzącym, jedynie na podstawie parametru, jakim jest zaangażowanie w kult religijny. Niezbędne jest zanurzenie się w codzienności badanej zbiorowości (przede wszystkim dzięki obserwacji uczestniczącej i wywiadam pogłębionym), co oznacza wyjście naprzeciw zrozumieniu życia duchowego respondentów. Proces ten wymaga zaangażowania metod jakościowych, które powinny uzupełniać, konkretyzować dane uzyskane metodami ilościowymi. Motywacja religijna działań społecznych w życiu codziennym jest ważną kategorią badawczą socjologii egzystencjalnej, widzianą w określonym kontekście. Wskaźniki opisujące „przenikanie wartości religijnych do życia codziennego” w głębszy sposób oddają charakter religijności, zwłaszcza w wymiarze przeżywanym. Na podstawie udziału w kulcie religijnym możemy określić, na ile osoba jest wocerkiewna, ale nie można stwierdzić, że jest ona naprawdę religijna? Paradoksalnie, związki te nie są oczywiste. Można przecież znać wszystkie dogmaty, chodzić do Cerkwi, a odwrócić się od kogoś potrzebującego pomocy (Aleksiejewa, 2009).

Badania autorskie (poprzedzone pilotażem w 2015 roku) przeprowadzono w 2016 roku wśród prawosławnej młodzieży akademickiej zaangażowanej w życie religijne. Zaproszenia do uczestnictwa rozsyłane były poprzez media społecznościowe: platformy Facebook i Vkontakt'e (na specjalnych stronach Cerkwi prawosławnej). Informacje pojawiły się także podczas festiwalu Forum Prawosławnej Młodzieży, zorganizowanego w Mińsku i w Grodnie, którego uczestnikami byli członkowie młodzieżowych stowarzyszeń prawosławnych. Kwestionariusze w papierowej wersji rozdawano także we wspólnotach religijnych (około 60 osób) z Mińska, Grodna i ich obwodów. W badaniach wzięło udział ogółem 400 osób w wieku 18–29 lat, w tym 51,2% kobiet i 48,8% mężczyzn. Dobór respondentów miał charakter celowy. Kryterium

doboru celowego są określone cechy respondentów: wyznawcy prawosławia, zaangażowane w życie religijne, wiek do trzydziestu jeden lat. W tekście zaprezentowano wybrane rezultaty badań ankietowych, przeprowadzonych wśród młodzieży akademickiej. Narzędzia zawierały wskaźniki dotyczące religijności, w tym obowiązkowych praktyk religijnych. Wskaźniki dotyczące religijności, takie jak: zainteresowanie tematyką religijną, czytelność treści religijnych, częstotliwość i ważność uczestnictwa w kulcie religijnym, stopień akceptacji bycia osobą wierzącą, znaczenie religii w życiu, odnoszą się do kategorii wyboru. W egzystencjalnym dyskursie to one pokazują religijną samoidentyfikację (obraz siebie jako wierzącego) w odwołaniu do osobistych decyzji i autodeklaracji. Główne kryteria zachowań religijnych można zatem wzbogacać o dodatkowe wskaźniki w zależności od badanego problemu, na przykład o czytanie literatury religijnej czy uczestnictwo w nabożeństwach (Ufimcewa, 2016). W badaniach autorskich takie wskaźniki zostały dodane.

## STOSUNEK PRAWOSŁAWNYCH STUDENTÓW DO RELIGII W ŚWIETLE BADAŃ WŁASNYCH

Większość studentów (64%) zwraca uwagę na duże znaczenie religii w swoim życiu, natomiast prawie co piąty respondent (18,3%) nie przywiązuje wagi do tej kategorii aksjologicznej. Należy zauważyć, że 17,7% młodych ludzi nie potrafi jednoznacznie ocenić roli religii pod tym kątem. Prawie trzy czwarte kobiet (73,8%) i ponad połowa mężczyzn (54,6%) przyznaje, że religia jest dla nich ważna. Co piąty badany nie ma związku ze sferą instytucjonalnej religii. Połowa studentów (51,8%) uważa siebie za osoby dość religijne. Zatem większość z nich, według systemu dziesięciopunktowego, ocenia swój poziom religijności na 8,5 punktu. Pozostali respondenci są pod tym względem bardziej powściągliwi: 41,4% zwraca uwagę na średni poziom religijności, który odpowiada 5 punktom, a u 6% praktycznie nie występują odniesienia religijne (średnia ocena to 2 punkty).

Wyniki badań autorskich pokazują, że tylko 19,6% młodych ludzi wykazuje stałe zainteresowanie tematyką religijną w mediach. Często, ale nie codziennie, sięga do takich treści jedna trzecia badanych (32,3%), czasami kilka razy w miesiącu czyni to co piąty respondent. Jedna czwarta badanych (26,2%) bardzo rzadko lub w ogóle nie wykazuje predylekcji do kwestii związanych z religią. Głębsze zainteresowanie tymi sprawami nieco częściej towarzyszy kobietom niż mężczyznom (odpowiednio: 55,9–47,8%).

**Tabela 1.** Zainteresowanie tematyką religijną w mediach (telewizja, radio, internet) a płeć badanych [%]

Cechy demograficzne	Ogółem (N)	Bardzo często	Często	Rzadko	Bardzo rzadko	Nigdy	Brak odpowiedzi
Ogółem	400	19,6	32,3	20,1	24,4	1,8	1,8
Mężczyźni	195	13,7	34,1	16	29,2	3,5	3,5
Kobiety	205	25,6	30,3	24,6	19,5	–	–

**Tabela 2.** Czytelność treści religijnych a płeć respondentów [%]

Cechy demograficzne	Ogółem (N)	Bardzo często	Często	Rzadko	Bardzo rzadko	Nigdy	Brak odpowiedzi
Ogółem	400	12,2	34,8	20,7	17,7	10,4	4,2
Mężczyźni	195	9,3	29,8	24,4	20,0	10,7	5,8
Kobiety	205	15,4	40,0	16,4	15,4	10,3	2,5

Z kolei czytelność treści religijnych jest istotna dla 47% respondentów; rzadko i bardzo rzadko korzysta z niego prawie dwie piąte badanych respondentów. Jedynie co dziesiąty ankietowany przyznaje, że nigdy nie zagląda do publikacji o charakterze religijnym. Wydaje się, że tradycyjne czytelnictwo jest zdecydowanie częściej domeną kobiet (ponad połowa) niż mężczyzn (tab. 2).

Z poniższych danych (tab. 3) wynika, że większość ankietowanych (45,1%) bardzo często, tj. więcej niż trzy razy w miesiącu, odwiedza cerkiew (np. przychodząc na nabożeństwa czy indywidualnie modląc się). Kilka razy w miesiącu (do trzech razy) robi to co piąta osoba (19,5%). Podobna liczba respondentów przychodzi do cerkwi raz w roku (9,1%) lub rzadziej (11,6%). Z kolei uroczystości rodzinne (wesela, pogrzeby, chrzciny) stanowią jedyne okazje do bycia w cerkwi dla 8,5% młodych, a 3,7% nigdy do niej nie chodzi (tab. 3). Zdecydowanie rzadziej młodzi ludzie uczestniczą w życiu sakramentalnym. I tak 19,5% badanych regularnie (raz w miesiącu i częściej) spowiada się i przystępuje do komunii, a co piąty respondent czyni to kilka razy w roku. Prawie dwie piąte ankietowanych (39,7%) uczestniczy w tych rytuałach raz w roku lub raz na kilka lat, a 13,4% całkowicie zdystansowało się od spowiedzi i komunii (tab. 4).

**Tabela 3.** Częstotliwość odwiedzania cerkwi (m.in. nabożeństwa, indywidualna modlitwa) a płeć badanych studentów [%]

Cechy demograficzne	Ogółem (N)	Bardzo często	Często	Rzadko	Bardzo rzadko	Nigdy	Przy okazji	Brak odpowiedzi
Ogółem	400	45,1	19,5	9,1	11,6	3,7	8,5	2,5
Mężczyźni	195	31,8	12,2	15,6	16,6	5,0	13,8	5,0
Kobiety	205	59,0	26,8	2,0	6,2	2,5	3,0	0,5

Odpowiadając na pytanie „Czy czytasz Ewangelię?”, 6,7% badanych zaznaczyło, że robi to codziennie, jedna trzecia (34,8%) – co tydzień, 25% – czasami na własne potrzeby, co piąty respondent (20,7%) w ogóle nie czyta Ewangelii. Ponad jedna trzecia respondentów (37,2%) codziennie lub prawie codziennie komunikuje się z Bogiem przez „modlitwę swoimi słowami”, a 29,6% używa modlitw cerkiewnych. Okazjonalnie modli się 35,2% respondentów. Podobny odsetek badanych nigdy nie zwracał się do Boga modlitwą cerkiewną, a co piąta osoba także za pomocą własnej modlitwy.



**Tabela 4.** Częstotliwość uczestnictwa w spowiedzi i komunii a płeć respondentów [%]

Cechy demograficzne	Ogółem (N)	Bardzo często	Często	Rzadko	Bardzo rzadko	Nigdy	Brak odpowiedzi
Ogółem	400	19,5	20,1	15,9	23,8	13,4	7,3
Mężczyźni	195	14,1	9,8	12,7	35,1	18,5	9,8
Kobiety	205	25,1	31,3	18,5	12,3	8,2	4,6

Respondenci zostali zapytani o stosunek do przestrzegania postów jedno- i wielodniowych ustanowionych przez Cerkiew; ogółem spełnienie ich deklaruje 23,8% młodzieży akademickiej. Niektóre praktyki rytualne są przestrzegane (np. wielki post czy post przed Bożym Narodzeniem), a inne nie (twierdzi tak 26,8% badanych). Nieregularne dostosowywanie się do norm w tym zakresie akceptuje 20,1% młodych ludzi, natomiast brak przestrzegania postów jest udziałem 22,6% studentów.

Według młodzieży najważniejsze jest, aby wyznawca prawosławia regularnie spowiadał się i przystępował do komunii (58,5%), a także, aby modlił się (53%). Badani znacznie rzadziej wskazywali na branie udziału w świętach religijnych (29,3%) oraz w nabożeństwach (20,8%), czytanie literatury związanej z duchowością (19,0%) oraz posiadanie symboli religijnych (17,7%). Najmniejszą wagę respondenci przywiązują do przestrzegania postów i znajomości Ewangelii (odpowiednio 12,3% i 10,4%). Co ciekawe, wśród różnych form praktyk religijnych mężczyźni nieco częściej niż kobiety wskazują na znaczenie postów i czytanie literatury religijnej (por. tab. 5).

**Tabela 5.** Ważność uczestnictwa w różnych formach praktyk religijnych a płeć respondentów [%]

Kategorie odpowiedzi	Mężczyźni N = 195	Kobiety N = 205	Ogółem N = 400
Spowiedź i komunia	50,7	66,7	58,5
Modlitwa	49,8	56,4	53,0
Uczestnictwo w świętach religijnych	22,4	36,4	29,3
Uczestnictwo w cerkiewnym kulcie (nabożeństwa)	28,3	27,7	20,8
Czytanie literatury religijnej	20,9	16,9	19,0
Posiadanie symboli religijnych (krzyż, ikony, święte obrazki)	13,1	22,5	17,7
Posty religijne	15,1	9,2	12,3
Czytanie i rozumienie Ewangelii	8,7	13,8	10,5
Trudno powiedzieć	24,3	11,8	18,25

Większość młodzieży prawosławnej (70,7%) opowiada się za konsekwencją w wymiarze wiary i religijnego praktykowania. Jej zdaniem nie można być wierzącym i nie uczestniczyć

w życiu Cerkwi. Opinię tę częściej podzielają mężczyźni niż kobiety, a różnice kształtują się na poziomie 20% wskazań. Jednocześnie poglądy na temat dopuszczalności przedmałżeńskiego stosunku płciowego i aborcji nie są już tak jednoznaczne. Współżycie seksualne przed ślubem jest nie do zaakceptowania dla 53,2% studentów (przy tym dla prawie 60% mężczyzn i 45% kobiet). Prawie połowa ankietowanych uważa, że pogodzenie wiary z dopuszczalnością przerywania ciąży jest raczej nie do zaakceptowania. Należy zauważyć, że znaczna część badanych, co w większym stopniu dotyczy aborcji niż stosunków przedmałżeńskich, nie potrafiła jednoznacznie sformułować swojego punktu widzenia (tab. 6).

**Tabela 6.** Akceptacja bycia osobą wierzącą, ale nieprzestrzegającą norm religijno-moralnych w opinii młodzieży (według cech demograficznych [%])

<b>Czy przyznajesz, że można być wierzącym i:</b>						
<b>Cechy demograficzne</b>	<b>Ogółem (N)</b>	<b>Zdecydowanie tak</b>	<b>Raczej tak</b>	<b>Trudno powiedzieć</b>	<b>Raczej nie</b>	<b>Zdecydowanie nie</b>
<b>Nie uczestniczyć w życiu religijnym Cerkwi</b>						
Ogółem	400	11,6	13,4	2,5	1,8	70,7
Mężczyźni	195	4,9	10,7	–	3,4	81,0
Kobiety	205	18,9	16,4	5,2	–	59,5
<b>Współżyć seksualnie przed ślubem</b>						
Ogółem	400	6,7	15,2	25,0	12,2	40,9
Kobiety	205	10,2	21,5	22,5	15,4	30,3
Mężczyźni	195	3,4	9,3	27,3	9,3	50,7
<b>Dopuszczać przerywanie ciąży</b>						
Ogółem	400	–	3,0	42,7	47,3	7,0
Kobiety	205	–	4,1	40,0	47,7	8,2
Mężczyźni	195	–	1,9	45,0	47,3	5,8

## ZAINTERESOWANIE POLITYKĄ WŚRÓD BADANEJ MŁODZIEŻY (WYBRANE WSKAŹNIKI)

Połowa badanych studentów (47,5%) uważa, że Cerkiew nie powinna w żaden sposób ingerować w kwestie polityczne, a jej zadaniem jest skupienie się na problemach wiary i religii. Jednocześnie 26,2% młodych ludzi jest przeciwnego zdania, opowiadając się za zwiększeniem roli Kościoła w rozwiązywaniu problemów politycznych. Co czwarty badany (26,3%) nie potrafił jednoznacznie sformułować swojego stanowiska w tej sprawie.

Polityka jest dla młodych ludzi znacznie mniej ważna niż religia. W kontekście uzyskanych danych, widać, że połowa młodych ludzi (51,2%) poważnie traktuje kwestie polityczne, a ponad jedna czwarta (27,5%) wręcz przeciwnie – w ogóle nie jest nimi zainteresowana. Warto zauważyć, że 21,3% studentów nie potrafiło jednoznacznie ocenić tej kwestii. Kobiety znacznie rzadziej niż mężczyźni uważają politykę za dziedzinę istotną w życiu, wartą zainteresowania. Wydaje się, że starsi respondenci są bardziej spolaryzowani w kontekście stosunku do polityki (tab. 7).

**Tabela 7.** Znaczenie polityki a płeć respondentów [%]

Cechy demograficzne	Ogółem <i>N</i> = 400	Ważna	Nieważna	Nie wiem
Ogółem ( <i>N</i> )	100,0	51,2	27,5	21,3
Mężczyźni	100,0	65,3	19,5	15,2
Kobiety	100,0	36,4	35,9	27,7

Ankietowani najczęściej dyskutują na tematy polityczne z rodzicami (89%) oraz kolegami z pracy i ze studiów (80%); 68,3% badanych rozmawia ze znajomymi, rzadziej z osobami nieznanymi – 28,1%. Zaledwie 9,1% respondentów należy do organizacji społecznych i politycznych. Jednak znaczna liczba młodych ludzi (41,5%) pozostaje w kontakcie z aktywistami oraz przedstawicielami partii, ruchów społecznych i politycznych.

W przeciwieństwie do tematów religijnych młodzi ludzie częściej interesują się kwestiami politycznymi – 12,2% respondentów śledzi codziennie wiadomości z dziedziny polityki; często czyni to 37,8%; kilka razy w miesiącu – 34,8%. Z kolei 14,6% badanych bardzo rzadko interesuje się polityką lub nie robi tego w ogóle (dla porównania religią – interesuje się 26,2%). Generalnie mężczyźni częściej niż kobiety wykazują się większym zainteresowaniem treściami z obszaru polityki, a przedstawiciele młodych dorosłych zdecydowanie dystansują reprezentantów młodzieży (por. tab. 8).

**Tabela 8.** Czytelność treści związanych z polityką a płeć respondentów [%]

Cechy demograficzne	Ogółem	Bardzo często	Często	Rzadko	Bardzo rzadko	Nigdy	Brak odpowiedzi
Ogółem ( <i>N</i> )	400	12,2	37,8	34,8	12,8	2,4	–
Mężczyźni	195	14,6	37,6	37,1	10,7	–	–
Kobiety	205	9,7	38,0	32,3	14,9	5,1	–

Większość ankietowanych (73,8%) nigdy nie prosiła urzędników państwowych o pomoc w rozwiązaniu ich osobistych problemów. Z tej możliwości skorzystało 21,4% badanych.

Oceniając aktywność wyborczą młodych ludzi, można powiedzieć, że jest ona na dość niskim poziomie. Na przykład 45,7% respondentów stale bierze udział w wyborach prezydenckich, 40,9% w wyborach parlamentarnych, a 50,6% w wyborach do organów samorządowych. Od 20,1% do 33,5% ankietowanych nigdy nie brało w nich udziału.

Czy w świetle przedstawionych danych możliwe jest uznanie współwystępowania zmiennych z jednej strony związanych z zaangażowaniem religijnym, z drugiej zaś ze sferą polityki? Czy tego typu konstatacje pozwalają na formułowanie tezy o rosnącym znaczeniu niektórych nurtów socjologii egzystencjalnej, zwłaszcza koncepcji aktywizmu politycznego, jako interesującej i adekwatnej do interpretacji współczesnych zjawisk perspektywy badawczej? Wyniki badań autorskich mogą jedynie prowadzić do ukazania pewnych kierunków analizy. I tak deklaracje większego znaczenia religii w życiu osobistym nieco bardziej sprzyjają uczestnictwu młodych ludzi w wyborach prezydenckich. Podobnie rzecz ma się w przypadku zależności między czytelnictwem treści związanych z polityką a oceną własnej religijności – wyższa ocena poziomu własnej religijności sprzyja większemu zaangażowaniu w czytelnictwo treści związanych z polityką. Z kolei, im częściej respondenci biorą udział w praktykach religijnych, tym nieco mniej są zainteresowani informacjami ze sfery polityki i tym rzadziej rozmawiają na te tematy w gronie koleżeńskim. Uczestnictwo w kulcie religijnym praktycznie nie różnicuje udziału respondentów w wyborach; podobnie przestrzeganie postu religijnego czy czytanie Ewangelii nie ma większego znaczenia dla uczestnictwa w życiu politycznym.

W kontekście badań socjologicznych przeprowadzonych wśród młodych wyznawców prawosławia na Białorusi warto pokusić się o krótkie podsumowanie. Znaczenie religii w życiu młodzieży kształtuje się na wysokim poziomie (ogółem 64%), przy czym częściej dotyczy to deklaracji kobiet (trzy czwarte) niż mężczyzn (ponad połowa). Wydaje się, że decyzje te zapadają na podstawie ogólnie przyjętych norm społecznych (pozytywna rola religii w życiu społecznym). Dla prawie co piątego respondenta sfera religijna nie ma znaczenia. Podobna liczba badanych wykazuje codzienne zainteresowanie kwestiami religijnymi poprzez media, a co czwarty badany praktycznie nie interesuje się tą tematyką.

Większość badanych (45,1%) chodzi do cerkwi dość często – kilka razy w miesiącu. Zdecydowanie rzadziej młodzi ludzie uczestniczą w innych rytuałach religijnych. I tak 19,5% badanych regularnie (raz w miesiącu i częściej) spowiada się i przyjmuje komunię, niewielki odsetek (6,7) respondentów czyta Ewangelię. Prawie dwie piąte respondentów codziennie zwraca się do Boga, modląc się swoimi słowami, a co trzecia osoba używa podstawowych modlitw związanych z tradycją. Wszystkich postów ustanowionych przez Cerkiew przestrzega 23,8% badanych.

W opinii ankietowanych najważniejsze jest, aby wyznawca prawosławia regularnie spowiadał się, przystępował do komunii (58,5%) i modlił się (53%). Zdecydowanie rzadziej badani zwracają uwagę na inne formy przestrzegania praktyk religijnych: uczęszczanie na nabożeństwa, celebrowanie obrzędów, także świątecznych (średnio co trzecia osoba), czytanie literatury związanej z duchowością oraz posiadanie symboli religijnych (średnio co piąta osoba). Najmniejszą wagę respondenci przywiązują do przestrzegania postów i znajomości tekstów wchodzących w skład kanonu religijnego (odpowiednio 12,2% i 10,4%). Przestrzeganie norm religijnych na płaszczyźnie moralnej (zgoda na aborcję, przedmałżeńskie

stosunki seksualne) znajduje odzwierciedlenie w niedostatecznym stopniu. Stąd, jeśli chodzi o dopuszczalność przedmałżeńskiego stosunku płciowego, a zwłaszcza aborcji, odpowiedzi respondentów nie są jednoznaczne. Można zatem mówić o pewnej delegitymizacji religijnego znaczenia sfery intymnej.

Połowa badanych (47,5%) uważa, że Cerkiew nie powinna w żaden sposób ingerować w życie polityczne, natomiast 26,2% ankietowanych jest przeciwnego zdania – opowiada się za zwiększeniem roli instytucji religijnej w rozwiązywaniu problemów politycznych. Polityka jest dla młodych ludzi znacznie mniej ważna niż religia; choć dla połowy z nich (51,2%) kwestie polityczne są istotne, ponad jedna czwarta (27,4%) w ogóle nie interesuje się nimi. Należy zauważyć, że co piąta osoba nie potrafi jednoznacznie ocenić roli polityki w swoim życiu. Niemniej, w przeciwieństwie do tematów religijnych, młodzi ludzie częściej interesują się zagadnieniami politycznymi: 12,2% respondentów śledzi codziennie tego typu wiadomości; często robi to 37,8%; kilka razy w miesiącu – 34,8% badanych. Większość ankietowanych (73,8%) nigdy nie zwracała się do urzędników państwowych o pomoc w rozwiązaniu ich osobistych problemów. Z tej możliwości skorzystało 21,4% studentów. Oceniając aktywność wyborczą młodych ludzi, można powiedzieć, że jest na dość niskim poziomie. Ponad dwie piąte (45,7%) respondentów stale bierze udział w wyborach prezydenckich, 40,9% w wyborach parlamentarnych, a 50,6% w wyborach organów samorządowych.

W trakcie badań ankietowych studenci przypominali o potrzebie zachowania anonimowości. Część respondentów unikała odpowiedzi na pytania w bloku dotyczącym polityki („nie wiem, nie potrafię odpowiedzieć”). Autorka nie miała możliwości porównania wyników swoich badań z innymi o podobnym charakterze. Na Białorusi jedynie akredytowane instytucje (za specjalnym zezwoleniem Instytutu Socjologii Narodowej Akademii Nauk) mają prawo do oficjalnego prowadzenia badań socjologicznych na tematy polityczne. Dlatego niezależne ośrodki zmuszone są do prowadzenia takich studiów za granicą.

Omawiana perspektywa, korespondująca z podejściem egzystencjalnym, może być zatem trudna do bezpośredniego wykorzystania w badaniach młodych ludzi (studentów) funkcjonujących w aktualnych warunkach społeczno-politycznych na Białorusi. Niemniej także w tym przypadku wspomniane wcześniej formy odwołujące się do aktywności artystycznej, ekologicznej czy wolontariatu mogą korespondować z bardziej zindywidualizowaną formą religijności. Aktywność obywatelska, w tym polityczna, przybiera rozmaite postaci stanowiące ujście dla ludzkiej podmiotowości, rozwijającej się nawet w kontrolowanych relacjach z innymi. Prawdopodobnie, pewne nurty socjologii egzystencjalnej będą mogły wyznaczać kierunek stosowania metod jakościowych, w tym obserwacji uczestniczącej czy analizy treści biograficznych, co pozostaje domeną socjologii życia codziennego.

## UWAGI KOŃCOWE

Między wierzącymi bez zastrzeżeń a niewierzącymi rozciąga się obszerne „pole” semantyczne różnorodnych postaw wobec tego „co nadprzyrodzone” lub kościelne oraz wynikających stąd zobowiązań moralnych. Nierzadko można spotkać się z poglądem, że choć „...cechy poszczególnych religii będą w przyszłości ulegać daleko idącym zmianom, religia

przetrwają jednak, zachowując swoją silną pozycję” (Stark i Bainbridge, 2000, s. 379). Jak pokazują badania socjologiczne we współczesnych, zmodernizowanych społeczeństwach wielu młodych ludzi nadal uważa się za religijnych, ale swoje relacje z instytucjami kościelnymi kształtuje w poczuciu wolności. Zdają się mówić: Kościół „nie” – duchowość „tak”. „Taka prywatna religia jest dosyć rozmyta, a zawarty w niej obraz Boga bardzo niewyraźny. To przeczcucia, a nie konkretna wiedza. Można więc raczej mówić tu o duchowości czy religijnych poszukiwaniach” (Mariański, 2019a, s. 24). W przypadku młodzieży prawosławnej na Białorusi procesy wydają się mniej zaawansowane, choć i one dotyczą relacji z religią instytucjonalną (Cerkwią), wspólnotą czy własną tożsamością (Religious Belief, 2021). Dla socjologa interesującego się pograniczem społeczeństw i związanymi z tym wyzwaniem istotnymi dla młodych pokoleń, ważna jest odpowiedź na pytanie, w jakim stopniu opisane zjawiska dotyczą także młodych Białorusinów polskiego pochodzenia. Część z nich związana jest z katolicyzmem (głównie mężczyźni), a część (zwłaszcza kobiety) pozostaje pod wpływem religii prawosławnej (Wysocki, 2021).

Współcześnie związek między znaczącym i znaczoną zostaje rozerwany, a rola interpretatora – zwiększona. Pytanie, co to oznacza dla mnie, na przykład w obszarze wiary czy uczestnictwa w obrzędach religijnych, określa istotę zjawiska prywatyzacji w warunkach nowoczesności. Otwarte jest zatem pytanie o zależność między stosunkiem do religii (zwłaszcza praktykowaniem), a podejściem egzystencjalnym, przejawiającym się w bardziej zindywidualizowanych formach aktywizmu politycznego, opartych na działaniach o charakterze duchowym czy symbolicznym. Religijność prawosławna o silnych rysach instytucjonalnych nie wydaje się sprzyjać (oprócz szeroko rozumianych postaw obywatelskich, takich jak na przykład udział w wyborach prezydenckich czy poczucie odpowiedzialności za losy kraju) głębszemu zainteresowaniu polityką i bardziej aktywnemu zaangażowaniu. Pożądana interpretacja tych zjawisk winna uwzględniać większą liczbę zmiennych, takich jak: stosunek Cerkwi do państwa oraz oddziaływanie na postawy wiernych czy zmiany etosu i stylu życia młodego pokolenia zapośredniczone przez dostęp do nowych mediów.

Badania autorskie, prowadzone przed protestami powyborczymi w 2020 roku, stawiają jako otwarte pytanie o możliwość takiej koincydencji. Sekularyzacja i indywidualizacja są procesami obecnymi także w kulturze postbizantyjskiej i nawet w układach monocentrycznych sprzyjają procesom prywatyzacyjnym, opartym na bardziej świadomych wyborach. Postawy ukierunkowane na duchowe, nietradycyjalne poszukiwania są częściej obecne wśród młodych niż wśród starszych. Czy w białoruskim społeczeństwie pojawią się pewne formy reorganizacji religijnej, które uruchomią nowe rodzaje aktywności społecznej i politycznej? Czy socjologia egzystencjalna może te procesy właściwie opisywać i interpretować? Zaprezentowane analizy zarysowują pewne możliwości prowadzenia studiów w tym obszarze, wskazując jedynie na kierunki argumentacji.

## BIBLIOGRAFIA

Abakutina, A. (2020). Арт-активизм. Прошлое, настоящее и будущее. Научно-популярный журнал [*Art-aktivizm. Proszloje, nastojaszczeye i buduszczeye. Nauczno-popularnyj žurnal*]. Pobrano z: <https://www.spb.hse.ru/ixtati/news/405644862.html> [28.03.2021].

- Aleksiejewa, M. (2009). Воцерковленность как показатель религиозности. Социологические исследования [Wocerkowlennost' kak pokazatel' rieligioznosti]. *Socjologiczeskije issledowanija*, 9, 2, 97–102.
- Arnsperger, C., Périlleux, T. (2013). *Cours de sociologie des pratiques économiques*. Université Catholique de Louvain: Louvain-la-Neuve.
- Bolle de Bal, M. (2003). Reliance, déliance, liance: émergence de trois notions sociologiques. *Sociétés*, 80, 2, 99–131.
- Bagrina, A. (2012). Об индексе воцерковленности В. Чесноковой и его совершенствовании [Ob indiekście wocerkowlennosti W. Czesnokowej i jego sowerszenstwowanii]. Pobrano z: <https://sreda.org/2012/vyistuplenie-a-bagrinoj-na-seminare-po-sotsiologii-religii-v-mgu-19-sentyabrya-2013/26246> [29.03.2021].
- Bajewa, L. (2011). Ценности как экзистенциальный выбор [Cennosti kak ekzistenciálny wybor]. *Cennosti i smysły*, 6, 15. Pobrano z: <https://asu.edu.ru/images/File/cennosti.doc> [29.03.2021].
- Biezniuk, D. (2011). *Религия как социально-политический проект для постсоветского пространства*. Минск: БГУ [Rieligija kak socyjalno-politiczeskij projekt dla postsowiewetskogo prostranstwa. Minsk: BGU].
- Brieskaja, A. (2011). Изучение религиозности: к необходимости интегрального подхода. Социологические исследования [Izuczenije rieligioznosti: k nieobchodimosti intiegralnogo podchoda]. *Socjologiczeskije issledowanija*, 2, 12, 31–34.
- Casanova, J. (2005). *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. Przeł. T. Kunz, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- De Bouver, E. (2016). *L'existentiel est politique: enquête de sociologie politique sur le renouveau du militantisme: les cas des simplicitaires et des coaches alternatifs*. Pobrano z: <https://dial.uclouvain.be/pr/boreal/object/boreal:165589> [22.07.2021].
- Douglas, J., Johnson, J. (eds). (1977). *Existential sociology*, Cambridge: University Press.
- Dzielski, M. (1983). *Liberalizm a chrześcijaństwo*. Pobrano z: <https://www.omp.org.pl/artykul.php?artykul=106> [26.03.2020].
- Fillieule, O. (1997). *Strategie uliczne: demonstracje we Francji*. Paryż: Presses de la FNSP.
- Hervieu-Léger, D. (1999). *Le pèlerin et converti. La religion en mouvement*. Paryż: Flammarion.
- Journet, N. (2016). *Ralentir le temps, une cause existentielle*. Pobrano z: [https://www.scienceshumaines.com/ralentir-le-temps-une-cause-existentielle\\_fr\\_36755.html](https://www.scienceshumaines.com/ralentir-le-temps-une-cause-existentielle_fr_36755.html) [1.03.2021].
- Karasiowa, S., Szkurowa, E., Szatrowskij, S., Domanskaja, A., Kazmiruk, M. (2016). Некоторые особенности религиозного населения Беларуси [Niekotoryje osobienności rieligioznogo nasielenija Bielarusi]. *Issledowanija rieligioznosti*, 31, 2. Pobrano z: <https://elib.bsu.by/bitstream/123456789/155196/1/82-91.pdf> [11.03.2021].
- Kożycz, N. (2007). Православие в Беларуси конца 19-начала 20 вв.: идейные установки и формы деятельности. Минск: БГУ [Prawosławije w Bielarusi konca 19-naczala 20 ww.: idiejnyje ustanowki i formy diejatielności. Minsk: BGU].
- Lebiediew, S. (2010). Парадоксы религиозности в мире позднего модерна. Социология религии [Paradoksyrieligioznosti w mirie poźdniego modierna. *Socjologija rieligii*], 3, 124, s. 54–59.

- Mariański, J. (2013). *Sekularyzacja – desekularyzacja – nowa duchowość. Studium socjologiczne*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Mariański, J. (2019a). Modernizacja społeczna a religijna: zmienne relacje. *Przegląd Religioznawczy – The Religious Studies Review*, 1, 271, 20–43.
- Mariański, J. (2019b). *Nowa religijność i duchowość – mit czy rzeczywistość? Studium socjologiczne*. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne.
- Mariański, J. (2019c). Individualization as a socio-cultural process and religiosity. *Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne. Academic Journal of Sociology*, 2, 25, 9–24.
- Marquis, N. (2012). *Sociologie de la pratique de lecture du “développement personnel” en régime d’autonomie: du texte à l’expérience*. Bruxelles: Facultés Universitaires Saint-Louis: 98–99.
- McGuire, M. (2012). *Religia w kontekście społecznym*. Kraków: Nomos.
- Mielnikow, A. (2008). Социологическая интерпретация экзистенциальных ценностей. Соціологічні дослідження: Збірник наукових праць [Socjologiczeskaja intierprieta-cyja ekzistiencyalnych cennostiej. *Sociolohiczni doslidzennia: Zbirnyk naukowych prac*], 1, 10, 130–134.
- Mielnikow, A. (2011). Пять постулатов экзистенциальной социологии Марселя Болль де Баля. Методология, теория и практика социологического анализа современного общества [Piat’ postulatow ekzistiencyalnoj socyologii Marsielaboł die Bala. *Mietodologija, teorija i praktika socyologiczeskogo analiza sowriemiennogo obszczestwa*], 1, 17, 27–30.
- Mielnikow, A. (2017). Экзистенциальная социология Джозетта Котарбы [Socjologija ekzistiencyalnaja Dżozietta Kotarby]. Pobrano z: [https://www.researchgate.net/publication/319092919\\_Existential\\_sociology\\_of\\_Joseph\\_Kotarba](https://www.researchgate.net/publication/319092919_Existential_sociology_of_Joseph_Kotarba) [26.03.2021].
- Niżnik, J. (1999). *Socjologia wiedzy. Zarys historii i problematyki*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Nowosielski, M. (2011). Socjologiczna refleksja na temat ruchów społecznych. *Przegląd Zachodni*, 4, 3–28.
- Phillips, A. (2000). Espaces publics, vies privées. W: T.H. Ballmer-Cao, V. Mottier, L. Sgier (dir.), *Genre et politique. Débats et perspectives* (s. 397–454). Paris: Gallimard.
- Piwowarski, W. (1996). *Socjologia religii*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe*. 2017. Pobrano z Pew Research Center: <https://www.pewforum.org/2017/05/10/religious-belief-and-national-belonging-in-central-and-eastern-europe/> [23.07.2021].
- Sroczyńska, M. (2013). *Rytuály w młodziżowym świecie. Studium socjologiczne*. Kraków: Wydawnictwo Fall.
- Stachowska, E. (2019). Religijność młodziży w Europie – perspektywa socjologiczna. *Przegląd Religioznawczy – The Religious Studies Review*, 3, 273, s. 78–91.
- Stark, R., Bainbridge, W. (2009). *Teoria religii*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Szyrko, A. (2015). Ситуативная религиозности как социальный феномен (на примере православия). Сборник научных трудов, Минск, РИВШ [Situatiwnaja religiozno-sti kak socyalnyj fienomien (na primierie prawosławija). *Sbornik naucznych trudow, RIWSZ*], 2, 14, 300–306.



- Уфімсева, Н. (2016). Социология религии: учебное пособие для студентов вуза. ООО Издательский Центр «Наука» [*Socjologija religii: uczebnoje posobije dla studentow*. Minsk: ООО Izdatielskij Centr “Nauka”].
- Wysocka, E. (2019). Religijność młodzieży studenckiej – przypisywane religii znaczenia w życiu codziennym (dwie dekady zmian). *Przegląd Religioznawczy – The Religious Studies Review*, 4, 274, 106–120.
- Wysocki, A. (red.) (2021). *Aspiracje i dylematy młodych Polaków na Białorusi*. Dąbrowka: Wydawnictwo Rys.
- Zaręba, S., Klimski, W., Sroczyńska, M. (2020). *Wolność wyboru czy przymus zwyczaju. Młodzież akademicka w dobie pandemii o religii, duchowości i moralności*. T. 2. Poznań: Wydawnictwo Rys.

EXISTENTIAL SOCIOLOGY  
AS A NEW RESEARCH PERSPECTIVE IN THE REFLECTION  
ON RELIGIOSITY OF THE ORTHODOX ACADEMIC YOUTH IN BELARUS

The topic of the analysis were the selected concepts of existential sociology and its theoretical and empirical implications related to the author's studies on religiosity of the Orthodox young people in Belarus. Selected indicators of the main parameters of religious commitment - religious beliefs and practices in relation to political activities were taken into account. As sociological studies show, many young people still consider themselves religious, but their relationship with church institutions is built in a sense of freedom. Therefore, we can talk about an increasing individual search of spirituality more frequently. This trend is less advanced for the young Orthodox, although they also have consequences on their relations with the religious institution (the Orthodox Church), the community and their own identity. There might be some links – similarities between attitudes towards religion and the existential approach based on SES-creative orientation which are shown in more “soft forms” of political activism, through personal experiences and actions of a spiritual or symbolic nature.

Keywords: religiosity, Belarus, politics, existential sociology, theory and research, orthodox

Zgłoszenie artykułu: 5.06.2021

Recenzje: 23.06.2021

Rewizja: 5.07.2021

Akceptacja: 5.07.2021

Publikacja on-line: 30.09.2021



# Notes for Contributors

1. “Studia Humanistyczne AGH” (“Contributions to Humanities AGH”) publishes articles, reviews, translations and research reports in the field of disciplines such as: sociology, communication and media studies, cultural studies and religious studies, as well as interdisciplinary works. Manuscripts can be submitted at any time. Within one month following the submission of the manuscript, the author shall receive the acknowledgment from the Secretary of the Editorial Board advising them whether the submitted manuscript has been qualified for further review. Manuscripts should be submitted only via journal platform: <https://www.editorialsystem.com/shaghen/>.
2. Articles should not exceed 18 standard pages; reviews: 5 standard pages. A standard page is written in Times New Roman Font, size 12, inter-line 1.5. Submission of oversize articles must be consulted with the Editorial Board beforehand.
3. References should be positioned within the main text body according to APA style, e.g.: (Beck and Grande, 2009, pp. 55–58), (Beck et al., 2007, p. 10). Bibliography should be placed at the end of the article.

Examples of bibliography are given below:

- Beniger, J.R. (1987). Personalization of mass media and the growth of pseudo-community. *Communication Research*, 14, 352–371.
  - Fox, S., Raine, L., Horrigan, J., Lenhart, J., Spooner, T., Carter, C. (2000). *Trust and privacy online: Why Americans want to rewrite the rules*. The Pew Internet & American Life Project.
  - Sundar, S.S. (2007). Social psychology of interactivity in human-Website interaction. In: A.N. Joinson, K.Y.A. McKenna, T. Postmes, U.-D. Reips (Eds.), *The Oxford handbook of Internet psychology* (pp. 89–104). Oxford, UK: Oxford University Press.
  - Turkle, S. (1995). *Life on the screen: Identity in the age of the Internet*. New York: Simon&Schuster.
  - Wolfenbarger, M., Gilly, M. (2000). *Consumer's perceived quality of e-commerce experiences*. Retrieved from: California University Long Beach, <http://www.crito.uci.edu/papers/2000/consumers-gilly.pdf> [1.09.2009].
4. All manuscripts accepted by the Editorial Board are subject to peer review.

## Informacje dla autorów

1. „Studia Humanistyczne AGH” publikują artykuły, recenzje, przekłady i sprawozdania z badań mieszczących się w obszarze dyscyplin naukowych: nauki socjologiczne, nauki o komunikacji społecznej i mediach oraz nauki o kulturze i religii, a także prace interdyscyplinarne. Redakcja przyjmuje teksty w trybie ciągłym. W ciągu miesiąca od wpłynięcia tekstu (o czym autor zostanie poinformowany) sekretarz redakcji przekaze autorowi decyzję o przesłaniu nadesłanego materiału do recenzji. Tekst należy przesłać jedynie za pośrednictwem systemu internetowego <https://www.editorialsystem.com/shagh>.
2. Artykuł nie może przekraczać 18 stron, a recenzja pięciu standardowych stron. Standardowa strona to Times New Roman, wielkość czcionki 12, odstęp między wierszami 1,5. Teksty ponadwymiarowe wymagają uprzedniego uzgodnienia z redakcją.
3. Przypisy bibliograficzne należy umieścić w obrębie tekstu głównego według stylu APA: (Beck i Grande, 2009, s. 55–58), (Beck et al., 2007, s. 10). Bibliografię należy umieścić na końcu tekstu.  
Przykładowy zapis pozycji bibliograficznych:
  - Beniger, J.R. (1987). Personalization of mass media and the growth of pseudo-community. *Communication Research*, 14, 352–371.
  - Fox, S., Raine, L., Horrigan, J., Lenhart, J., Spooner, T., Carter, C. (2000). *Trust and privacy online: Why Americans want to rewrite the rules*. The Pew Internet & American Life Project.
  - Sundar, S.S. (2007). Social psychology of interactivity in human-Website interaction. W: A.N. Joinson, K.Y.A. McKenna, T. Postmes, U.-D. Reips (Eds.), *The Oxford handbook of Internet psychology* (s. 89–104). Oxford, UK: Oxford University Press.
  - Turkle, S. (1995). *Life on the screen: Identity in the age of the Internet*. New York: Simon&Schuster.
  - Wolfenbarger, M., Gilly, M. (2000). *Consumer's perceived quality of e-commerce experiences*. Pobrano z: California University Long Beach, <http://www.crito.uci.edu/papers/2000/consumers-gilly.pdf> [1.09.2009].
4. Wszystkie teksty są recenzowane.

# autorzy:

Stella Grotowska

Wojciech Klimski

Łukasz Kutyło

Kinga Lendzion

Radostaw Sierocki

Aksana Shyrko

Maria Sroczyńska