

Sławomir H. Zaręba

Praktyki religijne jako jeden z głównych wymiarów polskiej religijności

Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne nr 2, 4-19

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Sławomir H. Zaręba
Instytut Socjologii
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC
E-mail: shz@ecclesia.org

PRAKTYKI RELIGIJNE JAKO JEDEN Z GŁÓWNYCH WYMIARÓW POLSKIEJ RELIGIJNOŚCI

Abstrakt: Obraz religijności Polaków w wymiarze praktyk religijnych, zrekonstruowany na podstawie autodeklamacji i obliczeń statystycznych, nie powinien jeszcze budzić poważnego niepokoju. Potwierdzają to przywołane wyniki badań socjologicznych prowadzonych od wielu lat w naszym społeczeństwie, z których wynika, że religia ma dla nich wciąż wyjątkowe znaczenie. Powszechnym wręcz deklaracjom przywiązania do wiary towarzyszy nadal dość wysoki stopień zaangażowania w kult religijny, zwłaszcza ten oficjalny i obowiązkowy. Cechą polskiej religijności jest częsty udział, zwłaszcza osób wierzących, w praktykach religijnych, w których niespełna dwie trzecie bierze systematyczny udział. Tylko w świetle deklaracyjnych odpowiedzi na pytania o udział w obowiązkowych i pobożnościowych praktykach religijnych można mówić o utrzymującej się stabilizacji z niewielką tendencją wzrostową, ale wśród dorosłej populacji Polaków. Pozwala to na stwierdzenie, że kult religijny kształtuje codzienne życie wierzących. Deklaracje te są jednak zróżnicowane w zależności od cech demograficzno-społecznych i religijnych respondentów.

Słowa kluczowe: socjologiczna teoria religii, rytuał religijny, praktyki religijne, młodzież

Zachowania rytualne pełnią w życiu jednostki i zbiorowości szereg znaczących funkcji. Towarzyszą narodzeniu człowieka, jego chorobie i śmierci, przy zmianie stanu cywilnego, a niekiedy w formie czynności obrzędowych przenikają również takie obszary ludzkiej codzienności jak, jak praca, nauka, przeżywanie sensu życia, zmiana i konflikt społeczny, czy wreszcie poczucie więzi rodzinnej, grupowej i eklezjalno-wspólnotowej. Rytuály ukazują również zdolność do wytwarzania i przeżywania świata symboli¹. Przywołany pogląd nie wyczerpuje całego spektrum wzajemnych relacji, zależności i odniesień. Ważne miejsce w tej rzeczywistości zajmuje sacrum, w obecności którego dokonują się owe czynności a będąc podstawowym elementem rytuału religijnego, jeśli nie gwarantuje, to niewątpliwie wprowadza porządek w życie osoby wierzącej. Element ten niejako warunkuje czynności religijne, których człowiek się uczy, dziedziczy, poddaje się im, modyfikuje bądź też, co się również zdarza, odrzuca.

Rytuał religijny zawsze odgrywał istotną rolę w życiu człowieka wierzącego niezależnie od stopnia społecznej organizacji. Według J. Baniaka, rytuał religijny jest czynnością symboliczną, która za pomocą przedmiotów, gestów i słów zorientowanych na sferę sakralną, umożliwia człowiekowi znalezienie globalnej i religijnej perspektywy dla swego życia. Tu religia swymi rytuałami pomaga człowiekowi rozwiązywać ważne problemy egzystencjalne, wpływa na kształt jego postaw i pozwala mu postrzegać te problemy w ścisłym związku z sensem i celem życiaⁱⁱ. Dlatego też czynności o religijnym charakterze, zbiorowe czy jednostkowe, pozostające w ścisłym związku z wiarą religijną, od dawna budziły zainteresowanie socjologów, upatrujących w nich siłę odpowiedzialną za występowanie jednej z głównych funkcji społeczno-religijnych, a mianowicie podtrzymywanie integracji. Rytuał religijny (działania o religijnym charakterze), postrzegany dawno przez klasyków socjologii (E. Durkheim, J. Wach) za ważną składową religijności wraz z wyznaniem wiary i obyczajami uznano z czasem za triadę, bez której nie ma prawdziwego katolicyzmu (Gabriel Le Bras)ⁱⁱⁱ.

*

W literaturze przedmiotu (socjologia religii) rytuał jako forma obrzędu sakralnego występuje między innymi pod takimi nazwami, jak zaangażowanie religijne, czynności obrzędowe, zachowania religijne, działania religijne, zaangażowanie kościelne czy wreszcie praktyki religijne. Niezależnie od sposobu jego określania pozostaje wyrazem istoty treści wiary, a także najgłębszym przejawem religijności, bo pozwala określić stosunek do wiary, a nawet oceniać go w kategoriach pobożności czy żywotności religijnej. W praktykach religijnych najpełniej wyraża się wspólnota w wierze^{iv}.

W badaniach nad religijnością praktyki religijne wymieniane są jako jeden z podstawowych parametrów religijności, w ramach którego wyróżnia się szereg wskaźników. Najczęściej są to: uczęszczanie na mszę świętą, świadomość obowiązku uczestniczenia we mszy świętej, potrzeba modlitwy w łączności z Kościołem, przystępowanie do spowiedzi, przystępowanie do Komunii, przestrzeganie postów, potrzeba ślubu kościelnego, sens pogrzebu katolickiego, odmawianie pacierza, sens modlitwy w życiu człowieka, udział w nabożeństwach nadobowiązkowych, przestrzeganie zwyczajów religijnych, przyjmowanie księdza po kolędzie, zamawianie intencji mszalnych, czytelnictwo Pisma świętego, ksiątek religijnych i czasopism^v. Socjologowie religii mają świadomość, iż nie wyczerpują one wszystkich przejawów religijnych zachowań i stąd indeks ten może być, i często bywa, poszerzany w zależności od specyficznych cech religijnych danej społeczności. Także w zależności od możliwości badawczych konkretnego socjologa. Praktyki religijne obejmują zatem akty kultu, a więc to, co ludzie czynią dając wyraz swemu zaangażowaniu religijnemu. Jest to ten rodzaj religijnych zachowań, jakie Kościół oczekuje od swoich członków, przy jednoczesnym rozgraniczaniu ich na praktyki publiczne i prywatne, gdzie wypełnianie pierwszych z nich jest powinnością wyznawców, drugie zaś mają charakter prywatny i nieformalny^{vi}.

Zbyt dużym uproszczeniem byłoby opisywać zaangażowanie religijne wiernych jedynie w wymiarze społecznych zachowań z pominięciem perspektywy teologicznej. Rytualny wymiar religijności, w postaci praktyk, wskazuje bowiem na ukrytą, głęboką treść, a mianowicie misję kapłańską ich uczestników oraz uświęcenie. Aspekt ten jest przedmiotem zainteresowania teologów, według których uczestnicy liturgii uświęcają siebie poprzez szczególny zespół czynności i zachowanie podczas kultu. Liturgia to nie tylko wspólnotowe sprawowanie kultu, to

również działania związane z posługiwaniem chrześcijańskim, przede wszystkim podczas Eucharystii. W Kościele rzymskim pierwotnie wszystkie opatrywano określeniem *Divina Officia* a liturgia postrzegana była również jako służba publiczna lub oficjalna służba Boża.

Praktyki religijne, zwłaszcza te obrzędowe, określane też jako oficjalne wymagają - co jest zrozumiałe - udziału wiernych. Na kwestię ten zwrócił uwagę Sobór Watykański II wyrażając to w Konstytucji o liturgii świętej, gdzie zawarta jest zachęta aby wszyscy wierni byli wdrażani do pełnego, świadomego i czynnego udziału w obrzędach liturgicznych, do którego na mocy chrztu mają oni prawo i do którego są zobowiązani^{viii}. „Tak pojęta liturgia jest udziałem wiernych w paschalnej tajemnicy Chrystusa; jest chwałą Boga i źródłem świętości członków Kościoła; jest także źródłem więzi miłości członków Kościoła między sobą i z całą Trójcą Świętą”^{viii}.

Spróbujmy zatem poczynić refleksję na temat dynamiki zaangażowania religijnego polskich katolików, dorosłych i młodzieży, w perspektywie kilkunastu lat. Tym samym podejmiemy próbę znalezienia odpowiedzi na kilka nasuwających się pytań:

1. Jak, w świetle dokonujących się przeobrażeń społeczno-kulturowych kształtuje się religijność polskiego społeczeństwa?
2. Czy mamy dziś do czynienia z fazą wstępną procesu pluralizacji religijnych wyborów w wymiarze rytualnych zachowań?
3. Na ile wskaźniki *dominantes* i *communicantes* odzwierciedlają faktyczne zaangażowanie Polaków?
4. Czy zmiana postaw religijnych młodzieży uczącej się i studiującej zwiastuje nowy kształt religijności przyszłych dorosłych katolików w Polsce?
5. Czy przypadek chociażby religijnych przeobrażeń w Irlandii grozi również Polsce będącej od niedawna jednym z państw Unii Europejskiej?

Odniesienie się do powyższych pytań wymaga odniesienia się zarówno do teorii, jak i empirii. Wydaje się, że dopiero w tak złożonej perspektywie będzie można właściwie ukazać zaangażowanie religijne laikatu katolickiego, który przez chrzest został włączony w społeczność Kościoła Chrystusowego. Pamiętać jednak trzeba, że przedmiotem niniejszej analizy socjologicznej nie będą wewnętrzne przeżycia religijne katolików, co raczej konsekwencja tychże przeżyć. I dopiero w oparciu o nią można zaryzykować sformułowanie oceny rzeczywistości społeczno-religijnej, która - mam nadzieję - posłuży pomocą w diagnozie polskiej religijności i poszukiwaniu nowych, skutecznych rozwiązań duszpasterskich.

Podejmowanie dziś dyskusji na temat religijności Polaków w wybranym aspekcie, jakim są praktyki religijne, bez odniesienia się do kontekstu społeczno-kulturowego i uwzględnienia przyczyn wywołujących zmiany religijnych zachowań, byłoby rzeczą ryzykowną i mogło dostarczyć niepełnej diagnozy opisywanego tu zjawiska. Otóż, jedną z cech, charakterystycznych dla owego kontekstu, a na którą zwracają uwagę socjologowie religii, jest pluralizm. Pojęcie to zrobiło niebywałą „karierę” w ostatnich siedemnastu latach zwłaszcza od zainicjowania transformacji systemowej w Polsce. Jako cecha społeczeństwa nowoczesnego mocno dała o sobie znać w polityce, ekonomii, kulturze, moralności czy wreszcie religii, a więc w wielu segmentach społecznego funkcjonowania człowieka, przy czym w jednych jako cecha pozytywna w innych jako negatywna. Na przykład, pluralizm polityczny znalazł swoje odbicie w pojawieniu się wielu partii politycznych w Polsce wraz z możliwością swobodnej przynależności i dowolnym wyrażaniem poglądów. Paradygmatem pluralizmu społecznego są dziś między innymi liczne organizacje pozarządowe działające w naszym kraju. Cechą typową dla pluralizmu kulturowego jest konkurencja i współzawodnictwo w instytucjonalnym porządku ogólnych znaczeń

dotyczących życia codziennego, które ujawniły się z chwilą braku konsensusu, homogeniczności i monopolu światopoglądowego^{ix}. Z kolei pluralizm moralny daje o sobie znać w ucieczce od religijnych uzasadnień działań i poglądów związanych chociażby z Dekalogiem. Wreszcie, pluralizm religijny i związane z nim procesy sekularyzacji sprawił, że w rzeczywistości społecznej – podobnie jak na rynku ekonomicznym – zaczęły współzawodniczyć ze sobą różnorodne wzorce wyjaśniania i interpretacji życia. Brak zbieżności między kościelnie zorientowaną religijnością i osobową tożsamością prowadzą do normatywnej niepewności, czego konsekwencją bywa poważny kryzys wiarygodności religii zinstytucjonalizowanej^x.

Pluralizm, jak to zostało zaznaczone, jest cechą społeczeństw nowoczesnych, a takim niewątpliwie staje się również społeczeństwo polskie. Socjologowie religii^{xi} uważają, że w europejskim kręgu kulturowym do roli wielkiego konkurenta religii w wyjaśnianiu świata awansowała nauka. Współczesny człowiek swój światopogląd buduje opierając się na różnorodnych źródłach, czerpiąc z wielu tradycji religijnych, nauki i przekazów medialnych. Tym samym pluralizm staje się także zjawiskiem jednostkowym, a religia prywatną i indywidualną sprawą wielu osób^{xii}. Zrozumiałą jest rzeczą, iż pociąga to za sobą określone konsekwencje, które ujawniają się i w polskim, deklarującym się niemal powszechnie jako katolickie i wierzące, społeczeństwie. Przykładem tego są opinie z zakresu etyki seksualnej, które w sposób jawny stoją często w opozycji do moralnego nauczania Kościoła. Najbardziej widoczne jest to w ocenach wyrażanych na temat współżycia seksualnego przed ślubem, w potrzebie zawierania małżeństwa i ślubu kościelnego, w stosowaniu środków antykoncepcyjnych, w opiniach na temat aborcji i eutanazji.

*

Z prowadzonych badań wynika, że w obszarze religijności zmiany dokonują się dość wolno, zarówno w kierunku pozytywnym, jak i negatywnym, a już na pewno zdecydowanie wolniej, niż w obszarze moralności. Jeszcze wolniej zdają się przebiegać w zewnętrznych i widocznych przejawach religijności, jakimi są praktyki religijne. Zgodnie potwierdzają to wyniki badań takich ośrodków badawczych, jak Centrum Badania Opinii Społecznej czy Ośrodek Sondaży Społecznych *OPINIA* przy Instytucie Statystyki Kościoła Katolickiego. Materiał empiryczny zgromadzony przez ten drugi Ośrodek badawczy posłużył do opisu skali zaangażowania polskich katolików w kulcie religijnym. Będą to badania socjologiczne z lat 1991, 1998, 2002 zrealizowane wśród dorosłych Polaków oraz badania z lat 1988, 1998 i 2005 przeprowadzone wśród młodzieży szkolnej i studenckiej. Z uzyskanego w ten sposób materiału empirycznego zostaną tu przywołane jedynie wybrane wskaźniki parametru praktyk religijnych, a mianowicie udział we mszy świętej, ocena mszy świętej, przystępowanie do spowiedzi, przystępowanie do komunii świętej, modlitwa indywidualna, zamawianie intencji mszalnych. Analiza tego materiału poprzedzona będzie odpowiedziami na pytanie o stosunek do wiary i praktyk religijnych.

Jednym z podstawowych i ogólnych parametrów religijności jest autodeklaracja wiary (globalna postawa wobec religii), czyli określanie stopnia swojego związku z religią. Pytanie o ten wymiar identyfikacji z wiarą religijną jest powszechnie stawiane w badaniach, gdyż pozyskane w ten sposób odpowiedzi - już na samym wstępie - pozwalają określić skalę subiektywnej oceny własnej religijności. A zatem dzięki pytaniu „jaki jest Pana /i/ stosunek do wiary religijnej?” okazało się w trzech wspomnianych badaniach pozyskane wartości empiryczne pokazały, że w

tym wymiarze nie nastąpiły wyraźne zmiany in minus. I tak, w latach 1991, 1998 i 2002 odsetki te kształtowały się odpowiednio - głęboko wierzący: 10%, 17%, 20%; wierzący: 80%, 69%, 72%; niezdecydowani, ale przywiązani do tradycji religijnej: 6%, 9%, 4%; obojętni religijnie: 3%, 3%, 3%; niewierzący: 1%, 3%, 1%. Już na tej podstawie można przyjąć, że w stosunku do roku 1991 ujawnił się pozytywny trend. A mianowicie, wzrósł odsetek głęboko wierzących (o 10 p.%) przy jednoczesnym spadku odsetka osób deklarujących się jako wierzący (o 8 p.%) i nieznacznym obniżeniu się odsetka osób niezdecydowanych (o 2 p.%). Tylko te ogólne wyniki pozwalają postawić tezę mówiącą o zwiększaniu się liczby Polaków głębiej przeżywających treści religijne. Za tezę tą przemawia głównie kategoria głęboko wierzących, która to w ciągu jedenastu lat wzrosła aż dwukrotnie. Jednocześnie łączny odsetek głęboko wierzących i wierzących w tym okresie przybierał następujące wartości: 90%; 86%; 92%. Dla porównania w roku 1990 przeciętne deklaracje wiary religijnej w krajach Europy Zachodniej wynosiły 79%. W tym: w Irlandii 96%, w Hiszpanii 86%, we Francji 62%, w Holandii 51%, w Czechach tylko 40%^{xiii}.

A zatem, w Polsce utrzymuje się wysoki odsetek osób deklarujących swoje przywiązanie do wiary religijnej przy równoczesnym niskim odsetku osób indyferentnych religijnie i niewierzących. Jednak te powszechne deklaracje identyfikacji z wiarą religijną nie muszą przekładać się na wymiar rytualistyczny i - co dawno potwierdziły badania socjologiczne - nie przekładają się na pełną akceptację moralnego nauczania Kościoła. Także ta religijna autodeklaracja jest wyraźnie zróżnicowana. Korelacja deklaracji wyboru odpowiedzi „głęboko wierzący” i „wierzący” (łączna wartość) w roku 2002 z podstawowymi cechami demograficzno-społecznymi pokazuje, że relatywnie najczęściej wyższa identyfikacja z wiarą religijną występowała wśród takich kategorii ludności, jak: kobiety, osoby w wieku emerytalnym, mieszkańcy wsi i małych miast, respondenci z wykształceniem podstawowym i zasadniczym zawodowym.

Okazuje się zatem, że poziom identyfikacji z wiarą religijną w skali całego kraju, oczywiście w wymiarze deklaratywnym, jest wysoki i taki utrzymuje się od wielu lat. Ale warto jednak pamiętać, iż mamy do czynienia z dość dużą polaryzacją subiektywnych ocen w różnych regionach kraju. Widać różnice dzielące tzw. ścianę wschodnią (diecezje: tarnowska, łomżyńska) z centrum (archidiecezje: warszawska, łódzka) oraz z terenem północno-zachodnim (archidiecezja szczecińsko-kamieńska). Wysokie wskaźniki religijności na terenach wschodnich i południowo-wschodnich Polski zdecydowanie odbiegają od wskaźników uzyskanych w pozostałych częściach kraju. Czym to tłumaczyć? Otóż, parametr autodeklaracji wiary jest funkcją wielu warunkujących go czynników. Jednym z nich jest dominacja parafii typu wiejskiego i miejsko-wiejskiego (np. diecezje: tarnowska i łomżyńska), co przekłada się na formację religijną ludności. Innym ważnym i pozytywnym czynnikiem jest utrwalony pokoleniowo przekaz tradycji religijnej w wielu środowiskach lokalnych. Intensywniejsza więź środowiskowa i poczucie odpowiedzialności za kościół miejscowy, których inicjatorem bywa miejscowy duszpasterz, to również istotny czynnik wpływający na religijną identyfikację.

Z kolei niskie wskaźniki autodeklaracji wiary charakterystyczne są dla diecezji bardziej zurbanizowanych, w których mamy do czynienia z większą anonimowością mieszkańców. Tutaj dowolny wybór kościoła, niekoniecznie na terenie swojej parafii, osłabia więź z nią zarówno w mikro jak i makrostrukturalnym wymiarze. W przypadku archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej może dawać o sobie znać czynnik migracji ludności, będący konsekwencją powojennej polityki przesiedleńczej. Ponadto nie od dziś wiadomo, że większą identyfikację z kościołem lokalnym

przejawiają rolnicy indywidualni niż dawni pracownicy PGR-ów, których na tych terenach jest znaczna liczba, co również ma swoje przełożenie na religijne zaangażowanie.

Drugi, wstępny parametr religijności, to autodeklaracja praktyk religijnych, który podobnie jak wyżej opisany, pozostaje również jedynie subiektywną i ogólną oceną własnego zaangażowania religijnego. Na podstawie materiału empirycznego trzeba uznać, że w tym zakresie również nie nastąpiły wyraźne i budzące niepokój zmiany. Na pytanie o ogólny stosunek do praktyk religijnych bez precyzowania ich i rodzaju, w latach 1991, 1998 i 2002 rozkład odpowiedzi kształtował się odpowiednio - praktykujący systematycznie: 52%, 54%, 58%; praktykujący niesystematycznie: 31%, 27%, 25%; praktykujący rzadko: 11%, 12%, 11%; niepraktykujący: 4%, 6%, 6%. W tym przypadku łączne odsetki praktykujących systematycznie i niesystematycznie wynosiły odpowiednio: 83%, 81%, 83%. Dla porównania w roku 1990 spośród krajów Zachodniej Europy jedynie w Irlandii odnotowano wysoki, bo wynoszący 81%, wskaźnik uczestnictwa w praktykach religijnych, natomiast średnia dla krajów tej części Europy wynosiła 24%. Najbardziej zlaicyzowanym społeczeństwem byli Czesi, gdzie ten wskaźnik wahał się w granicach 8%^{xiv}. Obecnie, jak podają media, w niektórych dzielnicach stolicy Irlandii tylko 8-10% wiernych uczestniczy w niedzielnej mszy świętej. Zmaląła również o 40% liczba powołań kapłańskich w zakonach^{xv}.

W świetle deklaracyjnych wypowiedzi widać, że religijne zaangażowanie Polaków - w bliżej nieokreślone praktyki religijne - na przestrzeni jedenastu lat pozostaje niemal na tym samym poziomie. Pozytywnym zjawiskiem jest, wprawdzie niewielki, stały wzrost odsetka osób określających się jako praktykujący systematycznie. Porównując wyniki parametrów autodeklaracji wiary z autodeklaracją praktyk religijnych trudno jednak nie zauważyć pewnych różnic. Tylko w roku 2002 łączny odsetek głęboko wierzących i wierzących wynosił 92%, zaś praktykujących systematycznie i niesystematycznie 83%. Już tylko na tej podstawie można sformułować kolejny, aczkolwiek ostrożny, wniosek mówiący o tym, że chętnie składanym deklaracjom przywiązania do wiary religijnej nie towarzyszy adekwatne zaangażowanie w praktyki religijne. Korelacje autodeklaracji praktyk religijnych z cechami demograficzno-społecznymi badanych pokazują, że relatywnie najwięcej osób często praktykujących można spotkać wśród takich kategorii osób, jak kobiety, osoby w wieku emerytalnym, mieszkańcy wsi, osoby z podstawowym wykształceniem, respondenci w stanie wdowim oraz osoby z poczuciem dużej identyfikacji z religią.

Powyższe porównania wyników badań pozwalają domniemywać, że respondentom dość łatwo przychodzi mówić zarówno o swoim związku z religią, jak i o udziale w praktykach religijnych. Ale dopiero na poziomie konkretnych praktyk ujawnia się bardziej wyrazisty obraz ukazujący stosunek do obrzędowości religijnej. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na jeszcze jedną sprawę. A mianowicie, niewykluczone, że odpowiadając na pytanie o stosunek do praktyk religijnych respondent traktuje je jako pewien agregat, na tyle pojemny, że mieszczą się w nim zarówno praktyki obowiązkowe, jak i te pobożnościowe, a nawet to, co odnajdujemy w badaniach niektórych znanych ośrodków badawczych, gdzie na jednej płaszczyźnie stawiane są na przykład uczestnictwo we mszy świętej z przynależnością do wspólnoty religijnej. Ilustracją tego jest postawienie w jednym z sondaży CBOS-u następującego pytania: „Czy bierze Pan/i/ udział w praktykach religijnych, takich jak msze, nabożeństwa lub spotkania religijne?”^{xvi}. I to mogłoby też tłumaczyć wysoki odsetek osób praktykujących systematycznie.

Do oficjalnych i obowiązkowych praktyk religijnych najczęściej zalicza się niedzielną mszę świętą, spowiedź i komunię świętą. Z socjologicznego punktu widzenia wszystkie te praktyki są ważnymi wskaźnikami religijności, a udział w nich jest stałym przedmiotem zainteresowań

socjologii empirycznej. To one najczęściej są postrzegane jako manifestacja religijności, wierności tradycji religijnej i przynależności do Kościoła. Na ile te zewnętrzne przejawy religijnego zaangażowania odzwierciedlają głębszą motywację, trudno powiedzieć. Odpowiedzi na takie pytanie dostarczyłyby pogłębione badania jakościowe, których niestety brakuje. Niemniej, w tym miejscu zostaną przywołane wypowiedzi z tak zwanych pytań otwartych, w które wyposażony był kwestionariusz wywiadu w 2002 roku.

Powszechnym deklaracjom identyfikacji z wiarą religijną i dość wysokim wskaźnikiem deklaracji udziału w praktykach religijnych towarzyszy znacznie niższy już udział we mszy. Potwierdzają to odpowiedzi na pytanie: „Jak często chodził /a/ Pan /i/ na mszę świętą w ciągu ostatniego roku?” Wyniki badań socjologicznych z lat 1991, 1998 i 2002 ukazują następujący rozkład deklaracji – w każdą niedzielę: 38%, 42%, 45%; prawie w każdą niedzielę: 26%, 23%, 21%; 1-2 razy w miesiącu: 17%, 11%, 14%; tylko w wielkie święta: 12%, 10%, 11%. Łączne wskaźniki deklaracji udziału w Liturgii Eucharystycznej „w każdą niedzielę” i „prawie w każdą niedzielę” wynosiły: w 1991 roku 64%, w 1998 roku 65% i w 2002 roku 66%. A zatem, dwie trzecie badanych deklaruje częste uczestnictwo w liturgii niedzielnej. Jednocześnie na podstawie tych danych empirycznych można powiedzieć, że w stosunku do roku 1991 nieznacznie wzrósł odsetek osób uczęszczających na liturgię w każdą niedzielę. Wprawdzie rysuje się tu trend zwykły, to jednak porównując łączne wartości procentowe na przestrzeni minionych jedenastu lat, udział w tej praktyce nie posiada jeszcze charakteru gwałtownych, pozytywnych zmian. Przeprowadzone korelacje częstego uczestnictwa w niedzielnej mszy świętej to jest w każdą i prawie w każdą niedzielę z cechami demograficzno-społecznymi pokazały, że relatywnie najczęściej tego typu deklaracje składane były, we wszystkich trzech badaniach, wśród takich kategorii badanych, jak: kobiety, osoby w wieku emerytalnym, respondenci z wykształceniem podstawowym, mieszkańcy wsi, głęboko wierzący i wierzący oraz praktykujący systematycznie.

Na osobną uwagę zasługuje zjawisko występowania niższych wartości procentowych uczestnictwa w niedzielnej mszy świętej wśród mieszkańców dużych miast. Dla porównania, gdy to uczestnictwo wśród mieszkańców wsi kształtowało się w granicach 70-73%, to wśród mieszkańców dużych aglomeracji na poziomie 57-59%. Jednocześnie więcej osób z wyższym wykształceniem deklaroowało obecność na mszy świętej w ciągu roku tylko w wielkie święta lub z okazji rodzinnych uroczystości (chrzest, ślub, pogrzeb).

Interesujących informacji, zwłaszcza dla badaczy zachowań i motywacji religijnych, dostarczają odpowiedzi na pytanie, „Czym jest dla Pana /i/ msza święta?”. Przykładowo, z przeprowadzonych badań w roku 2002 wynika, że dla wielu dorosłych respondentów jest ona ważną wartością, co potwierdzały między innymi takie opinie, jak: „msza św. jest wielkim dobrodziejstwem”, „jest wysłuchaniem Słowa Bożego”, „jest jakby dla mnie objawieniem, ten kto opuszcza ją nie jest katolikiem”, „nie ma niedzieli bez mszy świętej”, „nieuczestniczenie we mszy świętej jest grzechem”, „jest pogłębieniem wiary”, „nie wyobrażam sobie niedzieli bez mszy świętej”, „niedzielną mszę świętą jest obowiązkiem katolika”. Jednocześnie, co jest poniekąd zrozumiałe, dla osób indyferentnych religijnie msza święta pozostaje jedynie obrzędem, elementem tradycji, spotkaniem wiernych^{xvii}.

Drugim, równie ważnym, wskaźnikiem religijności jest sakrament pokuty, który – jak podaje Katechizm Kościoła Katolickiego – daje nową możliwość nawrócenia i odzyskania łaski usprawiedliwienia^{xviii}. Prowadzone od lat obserwacje zachowań religijnych wyraźnie potwierdzają, że drugie przykazanie kościelne, nakazujące przynajmniej raz w roku spowiadać się^{xix}, jest w polskiej tradycji religijnej powszechnie przestrzegane.

Kolejne zestawienie wyników przywoływanych tu badań pokazuje, że częstotliwość korzystania z sakramentu pokuty, zgodnie z nauczaniem Kościoła, jest dość duża, a ponadto wykazuje niewielką tendencję wzrostową. Na ile tendencja ta ma charakter trwały, mogą pokazać jedynie przyszłe badania. Co najmniej raz w roku do spowiedzi przystąpiło w 1991 roku 76% ogółu badanych, w 1998 roku 74%, ale już w 2002 roku odsetek ten wzrósł do 82%. Najwyższą pozytywną dynamikę zaangażowania, czego dowodzą przeprowadzone korelacje, wykazują i tym razem kobiety, osoby w wieku emerytalnym, mieszkańcy wsi oraz deklarujący przywiązanie do wiary i praktyk religijnych.

Na pytanie postawione w roku 2002 dorosłym respondentom, „Czym dla Pana /i/ jest spowiedź święta?”, uzyskano również interesujące wypowiedzi. A oto niektóre z nich: „spowiedź jest czymś świętym”, „jest okazją do upokorzenia się i przyznania do słabości”, „jest spełnieniem obowiązku chrześcijańskiego”, „jest poważnym sakramentem”, „to głębokie przeżycie oczyszczające”, „jest motywacją do przemiany”, „jest pogłębieniem wiary”. Ale oprócz tych pozytywnych wypowiedzi, występowały również krytyczne opinie. Na przykład takie: „jest udreką, powinniśmy się spowiadać bezpośrednio przed Bogiem”, „mam wątpliwości co do odpuszczania grzechów przez kapłana”, „spowiedź nie ma większej wartości”, „nie powinno jej być, bo ksiądz wykorzystuje to potem w kazaniu”^{xxx}.

Jak wiadomo, religijność człowieka oceniana jest również na podstawie częstotliwości przystępowania do Komunii świętej. Kościół nakazuje, by każdy wierny przynajmniej raz w roku w czasie wielkanocnym przystępował do Komunii świętej^{xxi}. W badaniach socjologicznych praktyka ta bywa mierzona dwoma rodzajami pytań. W latach 1991 i 1998 zadane pytanie brzmiało: „Kiedy ostatni raz przystępował /a/ Pan/i/ do Komunii świętej?” zaś w roku 2002 – „Jak często przystępuje Pan /i/ do Komunii świętej?” Tylko z badań zrealizowanych w 2002 roku wynika, że odpowiedź „w każdą niedzielę” wybrało 16% ogółu badanych, „przynajmniej raz w miesiącu” 15% badanych; „kilka razy w roku” 40% badanych. Na przykład „tylko raz w roku z okazji świąt Wielkanocy” jedynie 4% badanych. Z tego wynika, że 75% badanych respektuje obowiązki wielkanocnej komunii świętej.

Na pytanie otwarte postawione w tym samym badaniu, a które brzmiało „Czym dla Pana /i/ jest Komunia święta?” dorośli Polacy odpowiadali: „Komunia św. jest przyjęciem Chrystusa i dopełnieniem spowiedzi”, „jest podtrzymywaniem się w łasce uświęcającej”, „jest manifestacją wiary w Pana Jezusa”, „jest przeżyciem religijnym, mobilizującym do życia prawego”, „bodźcem i łaską”. Opinii negatywnych uzyskano w tym wypadku niewiele^{xxii}.

Przejdźmy obecnie do tak zwanych praktyk nadobowiązkowych określanych też pobożnościowymi, których indeks jest dość obszerny i od lat niewiele się zmienił. Zawiera praktyki publiczne i prywatne, ogólnokościelne i regionalne, ściśle religijne i zwyczajowo-towarzyskie. Jedne z nich posiadają specyfikę narodową, inne regionalną a jeszcze inne lokalną^{xxiii}. Jedną z najbardziej upowszechnionych praktyk pobożnościowych, której częstotliwość występowania jest często mierzona, pozostaje modlitwa prywatna niekiedy utożsamiana z pacierzem. Badanie tego rodzaju praktyki dostarcza dodatkowej wiedzy na temat intensywności życia religijnego badanych osób.

Z deklaracyjnych odpowiedzi na pytanie: „Jak często Pan /i/ się modli?” uzyskano w kolejnych latach 1991, 1998 i 2002 następujące dane: codziennie lub prawie codziennie: 62%, 61%, 67%; przynajmniej raz w tygodniu: 19%, 18%, 16%; raz w miesiącu: 3%, 6%, 5%; kilka razy w roku: 7%, 7%, 6%. Były jednak i takie osoby, które w ogóle się nie modlą, ale ich liczba jest niewielka. Jak widać, na przestrzeni jedenastu lat, wskaźnik częstotliwości odmawiania modlitwy

prywatnej utrzymuje się na dość wysokim poziomie z lekką tendencją wzrostową. Wśród osób modlących się codziennie lub prawie codziennie najczęściej można spotkać kobiety, osoby z wykształceniem podstawowym, osoby w wieku emerytalnym i respondentów pochodzących z terenów wiejskich. Ze względu na stosunek do wiary i praktyk religijnych są to osoby deklarujące się jako głęboko wierzące i wierzące oraz praktykujące systematycznie.

Ostatni omawiany tu wskaźnik z zakresu praktyk religijnych dotyczy zamawiania intencji mszalnych. Z socjologicznego punktu widzenia jest on również istotny, bo świadczy o żywotności religijnej. Wprawdzie praktyka ta najczęściej związana jest z pamięcią za zmarłych, ale nie ogranicza się jedynie do tego motywu. Jest przykładem na wiarę w życie przyszłe i pragnienie podtrzymywania więzi żyjących z tymi, którzy już odeszli. Taka postawa przemawiałaby za istnieniem, u osób zamawiających intencję mszalną, bardziej pogłębionej wiary. Ale zdarza się również, że msze święte zamawiane są w nagłych przypadkach losowych, niekiedy jako prośby, innym razem jako podziękowania. Tradycja tej praktyki religijnej jest zróżnicowana zarówno środowiskowo, jak i mentalnie. W wielu środowiskach, zwłaszcza na terenach wiejskich, utrzymuje się tradycja zamawiania tak zwanych mszy gregoriańskich, choć nie ma ona charakteru masowego.

Z przeprowadzonych badań wynika, że do tak zwanych zamawiania intencji mszalnych przyznało się 46% ogółu badanych w 1991 roku, 49% w roku 1998, a w 2002 roku 42%. I tu widoczna jest dość wyraźna stabilizacja. Z przeprowadzonych korelacji wynika, że relatywnie najczęściej praktyka ta występuje wśród kobiet, osób w wieku emerytalnym, w stanie wdowim, respondentów z wykształceniem podstawowym, mieszkańców wsi oraz, co jest zrozumiałe, osób wierzących i praktykujących.

*

Przywołany powyżej materiał empiryczny miał charakter deklaracyjnych odpowiedzi na pytania o stosunek do wiary religijnej i udział w praktykach religijnych. Oprócz badań prowadzonych metodą wywiadu kwestionariuszowego, podczas których respondenci odpowiadają na pytania w formie deklaracji, prowadzone są badania odzwierciedlające faktyczny udział katolików w kulcie religijnym. Chodzi tu o systematyczne liczenie wiernych w kościołach prowadzone od końca lat siedemdziesiątych z częstotliwością raz w roku. Podstawowym celem tego typu badania jest obserwacja zaangażowania wiernych Kościoła katolickiego w wypełnianiu dwóch podstawowych zaleceń w dziedzinie kultu, a mianowicie uczestnictwa w niedzielnej mszy świętej i przystępowania do komunii świętej. W badaniu tym chodzi o ustalenie liczby wiernych biorących udział w obu tych praktykach^{xxiv}, przy czym dominantes oznacza proporcję między liczbą uczestników we mszy świętej a liczbą zobowiązanych do tego uczestnictwa, na terenie danej parafii lub diecezji, zaś communicantes oznacza proporcję między liczbą przystępujących do Komunii świętej a liczbą obecnych w Kościele. Oba wskaźniki wyraża się w procentach.

W krajach, gdzie prowadzone są badania frekwencji niedzielnej, różnie kształtuje się odsetek osób usprawiedliwionych z nieobecności na mszy świętej lub nie przystępujących do Komunii świętej. J. Mariański podaje, że „w celu uzyskania liczby prawnie i moralnie zobowiązanych do uczestnictwa w niedzielnej Mszy św. (na przykład w Kościele katolickim) wyłącza się ze zbiorowości danego terytorium (na przykład miast) osoby nieochrzczone lub ochrzczone poza Kościołem katolickim, dzieci do 7 lat i tak zwanych usprawiedliwionych, do których należą starcy, chorzy, matki opiekujące się małymi dziećmi, pracujący w niedzielę i mający

inne obiektywne powody absencji na niedzielnej Mszy św. (...) Na przykład w Austrii odlicza się od liczby zobowiązanych 15% na tak zwanych usprawiedliwionych z nieobecności na niedzielnej Mszy św., w Polsce - 18%^{xxxv}.

Z bazy danych Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego wynika, że od roku 1980 do 2002 wskaźniki *dominantes* nieznacznie obniżają się, zaś *communicantes* wzrastają. Przykładowo, wartości te dla całego kraju kształtowały się odpowiednio: w 1980: 51% i 7,8%; w 1990: 50,3% i 10,7%; w 2000: 47,5% i 19,4%; w 2004: 43,2% i 15,6%^{xxvi}. Na przestrzeni dwudziestu czterech lat wskaźnik *dominantes* obniżył się o 7,8 p.% a *communicantes* wzrósł o 7,8 p.%. Ze względu na podział diecezjalny przeciętne wskaźniki *dominantes* w latach 1988-2002 kształtowały się następująco: najwyższy występował w diecezjach tarnowskiej (75,2%) i rzeszowskiej (72,1%) a najniższy w diecezjach łódzkiej (30,1%) i sosnowieckiej (31,7%). Przeciętne zaś wskaźniki *communicantes* za ten sam okres przyjmują nieco inny kształt: najwyższy występował w diecezjach tarnowskiej (28%) i opolskiej (25,3%) a najniższy zaś w diecezjach sosnowieckiej (10,7%) i łódzkiej (11,3%)^{xxvii}.

Podjmując się wyjaśnienia tego zjawiska, o zasięgu ogólnokrajowym, można zaryzykować stwierdzenie, że utrzymujący się od wielu już lat trend z jednej strony spadkowy z drugiej zaś wzrostowy wskazywać może na przechodzenie od religijności masowej w kierunku bardziej pogłębionej. Na potwierdzenie tej tezy przemawiałby fakt obniżania się frekwencji na niedzielnej mszy świętej przy równoczesnym wzroście liczby przystępujących do Komunii świętej czyli głębiej przeżywających Liturgię Eucharystyczną. Możliwe, że mamy do czynienia z kształtowaniem się religijności z cechą głębszego przeżywania sacrum. Na osobną uwagę zasługują wyniki z roku 2000, kiedy to uzyskano najwyższe, jak dotychczas, wskaźniki *dominantes* i *communicantes*. Jednak ten fakt trzeba by tłumaczyć przeżywaniem wówczas Roku Jubileuszowego. Na ile ten opisywany proces będzie ulegał dalszym zmianom trudno jest dziś przewidzieć. Niewątpliwie, na jego kształt będą miały wpływ zarówno uwarunkowania środowiskowe, jak i motywacja oraz osobiste wybory polskich katolików. Mogą mieć również wpływ trendy ogólnoswiatowe i dalszy wpływ mediów na religijność. Najprawdopodobniej dadzą o sobie znać procesy, o których była mowa wcześniej, będące funkcją przeobrażeń społeczno-kulturowych. Jednocześnie nie można wykluczyć tego, że obniżanie się frekwencji na niedzielnej mszy świętej spowodowane jest możliwością uczestniczenia w niej za pośrednictwem radia i telewizji. Można dziś tylko snuć domysły, jaki wpływ na zachowania religijne będzie miał Internet, którego liczba użytkowników w polskich gospodarstwach domowych stale wzrasta. Niemniej przywołane wartości empiryczne pokazują, że udział w tych dwóch praktykach zmienia się i najprawdopodobniej będzie nadal ulegał przeobrażeniom.

*

Zbiorowością, która wzbudza od dawna duże zainteresowanie socjologów religii, i nie tylko, bo również pedagogów i psychologów, jest polska młodzież, której zaangażowanie religijne, w zestawieniu z dorosłą populacją, jawi się jako zjawisko bardziej złożone. Na bazie wspomnianych przemian oraz towarzyszącej silnej potrzebie poznawania zmian postaw wśród młodzieży często stawiane są pytania o kondycję religijną uczniów i studentów. Na ile młodzież ucząca się i studiująca identyfikuje się dziś z wiarą religijną i uczestniczy w praktykach religijnych? Czy wiara religijna posiada jeszcze wymiar konsekwencyjny w wyborach moralnych? Jakie funkcje pełni dzisiaj religia w życiu młodzieży? Próby poszukiwań odpowiedzi na te i wiele jeszcze innych

pytań jest stałym zadaniem socjologów religii badających zmiany postaw w tej zbiorowości społecznej.

Jak to zostało już wcześniej zasygnalizowane, badania socjologiczne wśród młodzieży szkolnej i akademickiej przeprowadzono w latach 1988, 1998 oraz 2005. Na pytanie o stosunek do wiary religijnej wybory z kafeterii odpowiedzi kształtowały się następująco – głęboko wierzący: 18%, 10%, 12%; wierzący: 62%, 58%, 58%; niezdecydowani, ale przywiązani do wiary religijnej: 15%, 22%, 18%; obojętni religijnie: 2%, 7%, 7%; niewierzący: 2%, 2%, 5%. Mimo, że łączne odsetki głęboko wierzących i wierzących nadal są dość wysokie, bo kształtują się odpowiednio: 80%, 68%, 70%, to jednak pokazują, że po wyraźnym „załamaniu się” w końcu lat dziewięćdziesiątych, od tego czasu mamy do czynienia z utrzymującą się stabilizacją. Nadal jednak, w stosunku do końca lat osiemdziesiątych, mniejszy jest obecnie odsetek młodzieży określającej się jako głęboko wierząca lub wierząca a zarazem większy odsetek niezdecydowanej religijnie, obojętnej i niewierzącej. Na uwagę zasługuje tu łączny wskaźnik obojętnych religijnie i niewierzących, który w roku 1988 wyniósł 4% zaś w 2002 aż 12%.

Jednak, jak każda duża zbiorowość, również młodzież szkolna i akademicka jest zróżnicowana w swoich deklaracjach religijnych ze względu na cechy demograficzno-społeczne. Tylko z badań przeprowadzonych pod koniec roku 2005 wynika, że, osób głęboko wierzących i wierzących więcej jest wśród młodzieży żeńskiej, uczniów i respondentów pochodzących ze wsi. Istotną różnicę dostrzega się również w przypadku wykształcenia matki. W miarę jak wzrasta jej status wykształcenia zmniejsza się odsetek głęboko wierzących i wierzących. W rodzinach, w których matki posiadają tylko wykształcenie podstawowe, młodzieży takiej jest więcej (75,7%) w porównaniu z rodzinami, w których matki legitymują się dyplomem uczelni wyższej (65,1%). Ze względu na miejsce zdobywania wiedzy, więcej osób deklaruujących swój bliski związek z religią stwierdza się wśród uczniów liceów ogólnokształcących i techników niż uczniów zasadniczych szkół zawodowych, słuchaczy studium pomaturalnego i studentów.

Na pytanie postawione w badaniu jakościowym, w ramach wywiadu pogłębionego, „Jak sądzisz, czy religia jest jeszcze potrzebna współczesnemu człowiekowi?” otrzymane odpowiedzi były dość zbieżne i większość badanej młodzieży, niezależnie czy szkolnej czy studenckiej, wyrażał przekonanie o potrzebie wiary religijnej w dzisiejszych czasach. Wielu nie wyobraża sobie życia bez niej. Na poparcie swojego stanowiska respondenci przytaczali różne racje zarówno z życia osobistego, rodzinnego, szkolno-akademickiego, moralnego oraz eschatologicznego. Wielu z nich było przekonanych, że wiara religijna pomaga w nawiązywaniu i podtrzymywaniu relacji interpersonalnych, głównie wśród członków rodziny. Co drugi młody człowiek twierdził, że dzięki religii łatwiej jest mu pokonywać trudności egzystencjalne i odnaleźć sens życia. Ogólnie dominowało przekonanie o tym, iż również we współczesnym świecie religia pozostaje ważną wartością.

Spośród sześciu skategoryzowanych źródeł swojej wiary, zawartych w jednym z pytań, „tradycja i wychowanie religijne w rodzinie” były najczęściej (42,8%) wskazywane jako główne i podstawowe źródło religijności młodzieży. Takie przekonanie wyrażają niemal wszyscy respondenci niezależnie od cech demograficzno-społecznych. Dom rodzinny jest przez wielu młodych ludzi postrzegany przede wszystkim jako miejsce, gdzie krzewiona jest kultura oraz tradycja religijna, gdzie dokonuje się przekaz i internalizacja wartości religijnych.

Podobnie, jak w przypadku globalnych postaw wobec wiary, tak i wyniki autodeklaracji praktyk religijnych potwierdzają występowanie zmian. Z nagromadzonego materiału empirycznego wynika bowiem, że łączny wskaźnik młodzieży praktykującej systematycznie i

niesystematycznie w roku 1988 wynosił 83%, w 1998 roku 71% a w 2005 roku 68% ogółu badanych. Na podstawie tych, bardzo ogólnych danych, można powiedzieć, iż od roku 1988 mamy do czynienia ze stałym obniżaniem się udziału młodzieży w praktykach religijnych, z tą jednak różnicą, iż po roku 1998 tempo to jest znacznie słabsze. Dla porównania, wśród dorosłych Polaków odsetek ten w roku 2002 wynosił 83% ogółu badanych.

Na poziomie konkretnych praktyk religijnych, zarówno tych obowiązkowych jak i nadobowiązkowych, również i tu dokonały się, choć niewielkie, zmiany w ciągu minionych siedemnastu lat. Z deklaracyjnych odpowiedzi na pytanie o częstotliwość brania udziału we mszy świętej w ciągu ostatniego roku, w przeprowadzonych badaniach w latach 1988, 1998 i 2005 uzyskano dane, które kształtują się odpowiednio - w każdą niedzielę: 37%, 24%, 24%; prawie w każdą niedzielę: 31%, 30%, 32%; około 1-2 razy w miesiącu: 13%, 14%, 16%; tylko w wielkie święta: 7%, 15%, 14%; tylko z okazji ślubu, pogrzebu: 3%, 6%, 6%; wcale: 5%, 6%, 7%. Łączny odsetek dwóch pierwszych odpowiedzi wyniósł w 1988 roku 68%, w 1998 roku 55%, w 2005 roku 56% ogółu badanych. Wynika z tego, że od końca lat dziewięćdziesiątych co drugi młody człowiek (uczeń lub student) deklaruje obecność na Eucharystii w każdą i prawie każdą niedzielę. Przywołane tu dane wskazują jednocześnie na utrzymującą się stabilizację uczestnictwa w tym wymiarze religijności po 1998 roku. Porównując młodzież z dorosłymi, u tych drugich w roku 2002 łączny wskaźnik wynosił 66% ogółu badanych.

Z kolei porównanie częstotliwości przystępowania do spowiedzi świętej w latach 1998 i 2005 pokazuje, że nadal najwięcej osób deklaruje korzystanie z tego sakramentu „raz w miesiącu”, przy czym w roku 1998 odsetek ten wynosił 41%, a siedem lat później już 35%. Drugą, równie liczną kategorią są ci, którzy wybrali odpowiedź „raz w roku” i tu wskaźniki procentowe kształtowały się odpowiednio: 34% i 37%. Wskazywać to może na proces przechodzenia od postaw głębszego przeżywania wiary w kierunku większej labilności religijnej. Ze względu na cechy demograficzno-społeczne częściej wśród młodzieży przystępującej do spowiedzi „raz w miesiącu” można było spotkać: dziewczęta, uczniów, respondentów pochodzących ze wsi, badanych, których rodzice posiadają wykształcenie zasadnicze zawodowe, respondentów głęboko wierzących i praktykujących systematycznie.

Podobny proces ujawniają deklaracje przystępowania do Komunii świętej. Na pytanie o częstotliwość jej przyjmowania w trzech kolejnych badaniach uzyskano następujące wartości empiryczne – w ostatnim tygodniu: 18%, 18%, 13%; w ostatnim miesiącu: 34%, 18%, 19%, przed paroma miesiącami: 27%, 37%, 39%; przed rokiem 7%, 9%, 8%; przed kilkoma laty: 9%, 10%, 10%; ani razu od kilku lat: 3%, 6%, 6%; wcale nie przystępuję: 2%, 2%, 2%. W stosunku do końca lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych mamy do czynienia z niewielkimi wahaniami udziału w tej praktyce.

Częstotliwość podejmowania modlitwy prywatnej jest również wyrazem religijności. U podstaw tego rodzaju praktyk tkwią przede wszystkim postawy osobiste, choć nie rozstrzyga się tym samym, w jakiej mierze zależą one od osobistej decyzji młodego człowieka, a w jakim stopniu zostały wyuczone na przykład w domu rodzinnym. Modlitwa prywatna, rozumiana niekiedy jako pacierz codzienny, uchodzi w przekonaniu wiernych za elementarny obowiązek religijny katolika i stanowi ważny, niekiedy jedyny element wychowania religijnego dzieci w rodzinie^{xxviii}. Udział w tej praktyce religijnej zdiagnozowano stawiając pytanie: „Jak często modliłeś /modliłaś/ się w ciągu minionego roku?” Wybór z kafeterii odpowiedzi w badaniach z lat 1988, 1998 i 2005 kształtował się odpowiednio - codziennie i co kilka dni (łącznie): 65%, 50%, 45%; od czasu do czasu: 12%, 17%, 19%; bardzo rzadko: 7%, 9%, 10%; wcale: 8%, 12%, 13%.

W tym wymiarze wyraźnie widać, że prywatne przeżycia religijne również z biegiem lat uległy zmianie in minus. Potwierdza to spadek liczby młodych często modlących się i wzrost liczby tych, którzy rezygnują z tej formy dialogu z Bogiem.

*

Obraz religijności Polaków w wymiarze praktyk religijnych, zrekonstruowany na podstawie autodeklamacji i obliczeń statystycznych, nie powinien jeszcze budzić poważnego niepokoju. Potwierdzają to przywołane wyniki badań socjologicznych prowadzonych od wielu lat w naszym społeczeństwie, z których wynika, że religia ma dla nich wciąż wyjątkowe znaczenie. Powszechnym wręcz deklaracjom przywiązania do wiary towarzyszy nadal dość wysoki stopień zaangażowania w kult religijny, zwłaszcza ten oficjalny i obowiązkowy. Inaczej mówiąc, Polacy uważają się za ludzi wierzących, a co piąty z nich ocenia swoją wiarę jako głęboką. Cechą polskiej religijności jest częsty udział, zwłaszcza osób wierzących, w praktykach religijnych, w których niespełna dwie trzecie bierze systematyczny udział. Tylko w świetle deklaracyjnych odpowiedzi na pytania o udział w obowiązkowych i pobożnościowych praktykach religijnych można mówić o utrzymującej się stabilizacji z niewielką tendencją wzrostową, ale wśród dorosłej populacji Polaków. Pozwala to na stwierdzenie, że kult religijny kształtuje codzienne życie wierzących. Deklaracje te są jednak zróżnicowane w zależności od cech demograficzno-społecznych i religijnych respondentów.

Zestawienie deklaracyjnych wypowiedzi z faktycznym udziałem w obowiązkowych praktykach religijnych, takich jak uczestnictwo w niedzielnej mszy świętej i przystępowanie do Komunii świętej (*dominantes* i *communicantes*), nie wykazuje wyraźnej rozbieżności (frekwencja: 45% wobec 43%; przystępowanie do Komunii świętej: 16% wobec 15,6%). Niemniej jednak regularne zliczania pokazują, że na przestrzeni ponad dwudziestu lat daje się zauważyć niewielki ale stały trend obniżania się frekwencji na mszach świętych niedzielnych przy równoczesnym wzroście przystępowania do Komunii świętej. Zjawisko to można interpretować wzrostem liczby katolików głębiej przeżywających swoją wiarę.

Nieco inny obraz jawi się w analizie religijności polskiej młodzieży. Ona sama chętniej uczestniczy w zbiorowych, czy wręcz masowych działaniach manifestujących identyfikację z wiarą religijną takich, jak pielgrzymki, Światowe Dni Młodzieży, ogólnopolska modlitwa i solidarność z Janem Pawłem II w ostatnich dniach jego życia, doroczne spotkania modlitewne nad Lednicą, niż stałych i obowiązkowych praktykach religijnych na przykład udział w niedzielnej mszy świętej. Różnica deklaracyjnego uczestnictwa tylko w tej praktyce pomiędzy dorosłą populacją a młodzieżą jest zbyt duża, by nie budziła refleksji („w każdą niedzielę” 45% wobec 24%). Symptomy obniżania się tegoż zaangażowania mogą wskazywać na wstępną fazę procesu pluralizacji religijnych wyborów w wymiarze rytualnych zachowań. To z kolei może skutkować spadkiem więzi z Kościołem a w konsekwencji nieznaną jego nauczania w zakresie etyki katolickiej i życia społecznego. Utrwalanie się tych tendencji można traktować jako zapowiedź nowego kształtu religijności przyszłych, dorosłych już katolików w Polsce.

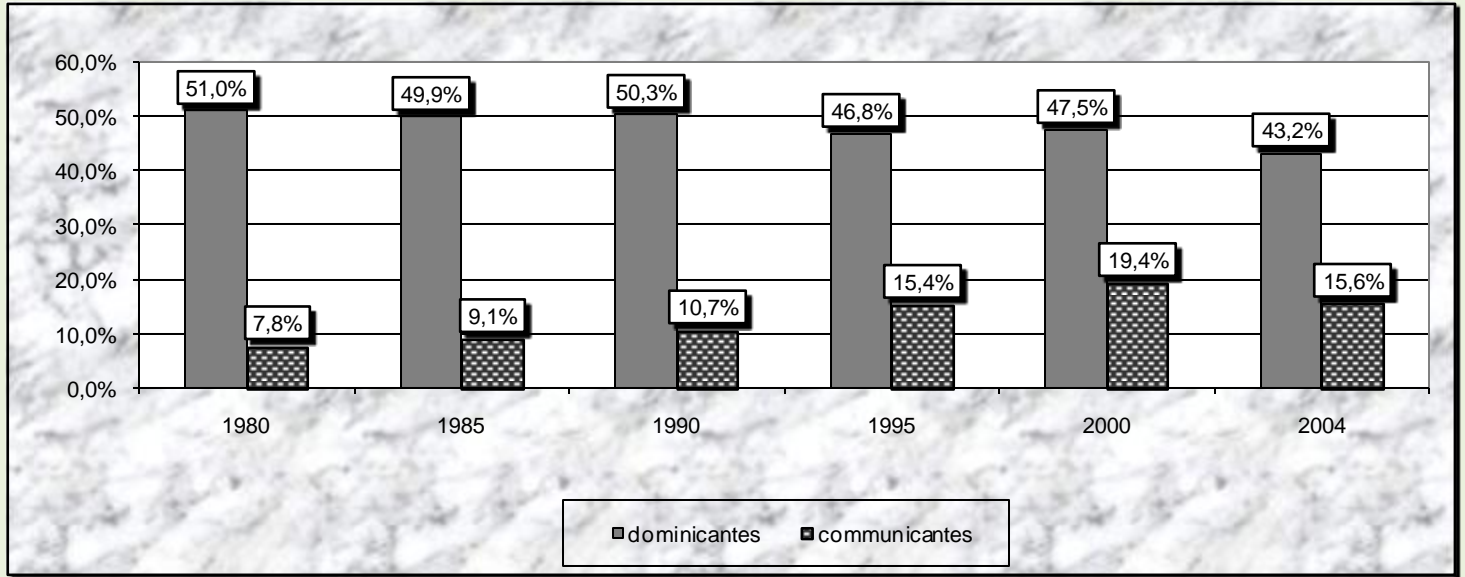
Religijność jest zjawiskiem wielowymiarowym a udział w praktykach religijnych jest tylko jednym z jej elementów. W przedstawionej tu perspektywie obraz religijności jawi się jako nieco okrojony, choć pozwalający domniemywać, iż odzwierciedla inne jej parametry. Niemniej na podstawie przywołanego materiału empirycznego trudno byłoby mówić o kryzysie religijności w dzisiejszej Polsce. Raczej trzeba mówić o niepokoju o przyszłą religijność młodego pokolenia

Polaków. Mimo że ewolucja w wymiarze zachowań religijnych dokonuje się bardzo wolno, co potwierdzają zgodnie socjologowie religii, to już dziś wydaje się konieczne zastanowienie nad dalszą intensyfikacją działań duszpasterskich i potrzebą wypracowania takiego modelu, który z jednej strony stałby się atrakcyjny dla młodego pokolenia, z drugiej zaś uwzględniał potrzeby szeroko rozumianego laikatu. Wydaje się, że w tych relacjach większe oddziaływanie Kościoła instytucjonalnego będzie wówczas, gdy uwzględni on pluralistyczne społeczeństwo i sam będzie występował w roli partnera.

Wspólna troska o utrzymanie w Polsce obecnego stanu religijności, nie tylko w wymiarze praktyk religijnych, wymaga dalszej pogłębionej refleksji nad jego strukturą. Służą temu prowadzone badania socjologiczne. Utrzymujące się nadal wysokie wskaźniki udziału polskich katolików w praktykach religijnych nie powinny uspić czujności duszpasterzy, co raczej stymulować do intensyfikacji na polu działań duszpasterskich. Negatywne zmiany społeczno-kulturowe oraz religijne mogą, podobnie jak w niektórych krajach Europy Zachodniej, stać się realnym zagrożeniem dla obecnego stanu religijności w naszym kraju.

Tabela

Dominicantes i communicantes w Polsce



Źródło: badania Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego SAC

Przypisy

- i. Por. R. Bocoock, *Ritual In Industrial Society. A Sociological Analysis of Ritualism in Modern England*, London 1974, s. 37.
- ii. Por. J. Baniak, *Rytuał*, [w] *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*. Praca zbiorowa pod red. M. Libiszowskiej-Żółtkowskiej i J. Mariańskiego, Warszawa 2004. s. 355.
- iii. Por. G. Le Bras, *Etudes de sociologie religieuse*, Paris 1956, t. 2, s. 14.
- iv. Por. W. Świątkiewicz, *Praktyki religijne*, [w] *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*. Praca zbiorowa pod red. M. Libiszowskiej-Żółtkowskiej i J. Mariańskiego, Warszawa 2004. s. 311-312.
- v. Por. W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 65.
- vi. Zob. R. Stark, Ch. Y. Glock, *Wymiary zaangażowania religijnego*, [w] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, pod red. W. Piwowarskiego, Kraków 1998. s. 184.
- vii. Por. *Konstytucja o liturgii świętej*, nr 14, [w] *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Pallottinum-Poznań 2002, s.53.
- viii. S. Hartlieb, *Liturgia*, [w] *Katolicyzm A-Z*, pod red. Z. Pawlaka, Łódź 1989, s. 229.
- ix. Zob. W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 364.
- x. Por. J. Mariański, *Pluralizm religijny*, [w] *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*. Praca zbiorowa pod red. M. Libiszowskiej-Żółtkowskiej i J. Mariańskiego, Warszawa 2004. s. 293.
- xi. Pogląd ten odnajdujemy m.in. u I. Borowik. Zob. I. Borowik i T. Doktor, *Pluralizm religijny i moralny w Polsce. Raport z badań*. Kraków 2001, s. 16.
- xii. Por. *tamże*.
- xiii. Zob. M. Marody, *Selektywnie religijni*, [w] *Osmajanie rzeczywistości. Między realnym socjalizmem a realną demokracją*, Warszawa 1996, s. 235.
- xiv. Zob. M. Marody, *Selektywnie religijni...*, dz. cyt., s. 237.
- xv. Zob. J. Dziejczyna, *Przestroga z Zielonej Wyspy, Gość Niedzielny*, nr 3/2007, s. 18.
- xvi. Zob. Wiarę Polaków, *Komunikat z badań CBOS*, Warszawa, maj 1997, s. 4.
- xvii. Zob. S. H. Zaręba, *Rytualistyczne zaangażowanie Polaków – regres czy stabilizacja?*, [w] *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*, praca zbiorowa pod red. W. Zdaniewicza i S. H. Zaręby, Warszawa 2004, s. 69.
- xviii. Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum 1994, nr 1446.
- xix. Por. *tamże*, nr 2042.
- xx. Zob. S. H. Zaręba, *Rytualistyczne zaangażowanie ...*, dz. cyt., s. 74.
- xxi. Por. *Katechizm...*, dz. cyt., nr 2042.
- xxii. Zob. S. H. Zaręba, *Rytualistyczne zaangażowanie ...*, dz. cyt., s. 76.
- xxiii. Por. W. Piwowarski, *Religijność miejska...*, dz. cyt., s. 277.
- xxiv. Zob. *Statystyka diecezji Kościoła katolickiego w Polsce 1992-2004*, praca zbiorowa pod red. L. Adamczuka, W. Zdaniewicza i S. H. Zaręby, Warszawa 2006, s. 73nn.
- xxv. Zob. J. Mariański, *Dominicantes*, [w] *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*. Praca zbiorowa pod red. M. Libiszowskiej-Żółtkowskiej i J. Mariańskiego, Warszawa 2004. s. 82.
- xxvi. Zob. *Statystyka diecezji Kościoła katolickiego...*, dz. cyt., s. 76 i 106.
- xxvii. Zob. *tamże*, s. 81-82.
- xxviii. Por. E. Jarmoch, *Religijność katolików parafii św. Apostołów Piotra i Pawła w Niemojkach*, Siedlce 1998, s. 89.