Izabela Jaroszewska, Wiesław Romanowicz[1]
Akademia Bialska im. Jana Pawła II
https://doi.org/10.29316/9788368103144_4

PRZEMIANY RELIGIJNOŚCI W POLSCE W PERSPEKTYWIE BADAŃ SPOŁECZNYCH

TRANSFORMATIONS OF RELIGIOSITY IN POLAND IN THE PERSPECTIVE OF SOCIAL RESEARCH

Streszczenie

Artykuł prezentuje wybrane dane socjologiczne ukazujące przemiany religijności polskiego społeczeństwa. Analiza danych jednoznacznie wskazuje na dokonujące się przeobrażenia życia religijnego w Polsce. Szczególny zwrot jest zauważalny wśród młodzieży, która zasadniczo dystansuje się wobec form religijności kościelnej i na swój sposób pragnie realizować doświadczenia duchowe. Spadek poziomu religijności, a zwłaszcza praktykowania, przebiega niejednolicie. Najszybciej dokonuje się wśród osób najmłodszych (w wieku 18-24 lata), stosunkowo szybko – w wielkich miastach i wśród osób wykształconych.

Summary

The article presents selected sociological data showing the transformation of religiosity in Polish society. The analysis of the data unequivocally indicates the ongoing transformation of religious life in Poland. A particular turn is noticeable among young people, who generally distance themselves from forms of church religiosity and wish to pursue spiritual experiences in their own way. The decline in the level of religiosity, and especially in practising it, is taking place unevenly. It is occurring most rapidly among the youngest people (aged 18-24), relatively more rapidly in large cities and among educated people.

Słowa kluczowe: religia, religijność, społeczeństwo

Keywords: religion, religiosity, society

[1] magister, 0009-0009-8768-0945,i.jaroszewska@dyd.akademiabialska.pl, doktor, 0000-0003-3712-4560, w.romanowicz@dyd.akademiabialska.pl

Wstęp

Początek XXI wieku charakteryzuje się postrzeganiem przez członków wielu zbiorowości głębokimi zmianami w funkcjonowaniu religii. Religia zinstytucjonalizowana przechodzi kryzys, który zaznacza się nieprzestrzeganiem przez wiernych wzorów zachowań kreowanych przez historyczne Kościoły. Można odnieść wrażenie, że religijność współczesnego człowieka opiera się na indywidualnym wyborze jednostkowo sformatowanej przestrzeni religijnej poprzez poszukiwanie adekwatnego sacrum. Daje się zauważyć zanik uniwersalistycznych funkcji, jakie przez wieki pełniła religia kościelna na rzecz formułowania subiektywnych pól religijnych. Dlatego w rzeczywistości społecznej pojawiają się nowe formy religijności w postaci kultów czy różnego rodzaju ruchów religijnych, które w znacznym stopniu modyfikują dotychczasowe kultury religijne.

Dla współczesności, charakterystyczne jest to że „społeczeństwa niszczą pewne formy życia religijnego (na przykład regularne uczestniczenie we mszy bądź bezwarunkową akceptację nauk chrześcijańskich), lecz równie oczywiste jest, że stwarzają one swoje własne zapotrzebowanie na religię. Żyjące w XX wieku jednostki są zachęcane do poszukiwania odpowiedzi, znajdowania rozwiązań, czynienia postępów i rozwoju, a w miarę, jak nowoczesne społeczeństwa ewaluują, takie aspiracje stają się coraz bardziej normalną częścią ludzkiego doświadczenia. Jednak ich realizacja jest i musi pozostać problematyczna, gdyż cel, do którego się dąży, zawsze będzie znajdował się dalej. Istnieje odwieczna przepaść między doświadczeniami codziennego życia a oczekiwaniami, które znajdują się na horyzoncie lub za nim" (Davie 2010: s. 97-98).
Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie kierunku zmian postaw członków współczesnego społeczeństwa polskiego wobec religii w zakresie następujących kwestii: Jakie miejsce w tym społeczeństwie wciąż zajmuje Kościół jako ten, który jest głosicielem Ewangelii? Jak zmieniały się postawy Polaków w czasie od 1989 r do chwili obecnej? Jakie są przyczyny przemian religijności wśród młodzieży?

W poszukiwaniu odpowiedzi na powyższe pytania odwołamy się zarówno do dostępnej literatury specjalistycznej z zakresu socjologii religii oraz do badań empirycznych prowadzonych w Polsce.

Religijność – koncepcje operacjonalizacji terminu

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

Jako zjawisko społeczno-kulturowe występuje zmiennie i podlega procesom rozwoju społeczeństw, zmianom cywilizacyjnym czy kulturowym. Uwarunkowana również jest wieloma zmiennymi np. wiekiem, wykształceniem, zawodem, płcią, miejscem zamieszkania. Faktycznie funkcjonująca religijność – według J. Mariańskiego – jest wewnętrznie zróżnicowana i spluralizowana, aż po formy niejasnej, niezobowiązującej, luźnej, chaotycznej, niezadomowionej, ruchomej, nieokreślonej, „mozaikowej", niezinstytucjonalizowanej religijności (np. ezoteryzm, New Age). To, co chrześcijańskie, nie utożsamia się z religijnością zinstytucjonalizowaną, czy religijnością ukształtowaną przez Kościoły. Nośne społecznie stają się pozakościelne normy życia religijnego. W warunkach wzrastającego pluralizmu społeczno-kulturowego mówi się nie tylko o sekularyzacji, ale i o zróżnicowaniu religijności oraz o jej zindywidualizowanych formach, zarówno w Kościołach, jak i poza nimi. Rzeczywistość zróżnicowania religijnego nie jest czarno-biała, lecz składa się z rozległego spektrum zlewających się kolorów i kształtów (Mariański, 2022).
„Mówienie o religijności ma sens tylko wówczas, gdy możemy wskazać jakąś osobę lub grupę osób, do której możemy odnieść religijność. Religijność jest zawsze czyjąś religijnością, jest subiektywnym wymiarem funkcjonowania religii w jednostce lub zbiorowości" (Borowik, Doktór, 2001, s. 50).

Pierwsze empiryczne ujęcia religijności wiązały się z przypisywaniem pierwszoplanowej roli praktykom religijnym i związkom z religijnymi instytucjami oraz również polegały – jak w przypadku G. Le Brasa – na obserwacji samych praktyk religijnych. Stąd słusznym wydaje się nazywać G. Le. Brasa ojcem badań nad religijnością, który w sposób znaczący zainspirował późniejszych badaczy do systematycznych badań o charakterze socjoreligijnym. Bezpośrednim motywem jego badań, był zaobserwowany na przełomie lat 40. i 50.

XX w. fakt coraz rzadszego uczestnictwa wiernych w nabożeństwach, korzystania z sakramentów i rozluźnienie więzi z instytucją Kościoła. Podstawowym zabiegiem metodologicznym jakim się wówczas posłużył było przenoszenie swoich ustaleń na poziom parafii i analiza żywotności wiary w kontekście płci, wieku i powołań kapłańskich. Na początku lat sześćdziesiątych „powstały pierwsze operacjonalizacje religijności, które uwzględniały więcej parametrów np. wiedzy religijnej, przynależności religijnej, aktywności pozakościelnej" (Borowik, Doktór, 2001, s. 50-52).

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

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

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

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

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

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

W Polsce najbardziej znane koncepcje religijności są autorstwa trzech badaczy tj. E. Ciupaka, H. Kubiaka i W. Piwowarskiego. Pierwszy z nich religijność utożsamia z poglądami i przekonaniami odnoszącymi się do religii w szerokim słowa tego znaczeniu oraz związanymi z tym postawami jednostek w rzeczywistości społecznej.

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

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

Istotą operacjonalizacji religijności wg. Piwowarskiego było wyznaczenie parametrów, które określały znaczące aspekty religijności, a w obszarze parametrów przyjęcie wskaźników, które określałyby szczegółowe przejawy religijności. Podobnie jak w przypadku wielowymiarowej koncepcji religijności Piwowarski wstępnie wyszczególnił następujące parametry (dymensje): doświadczeniowy, wspólnotowy, ideologiczny, intelektualny, rytualistyczny oraz dodał jeszcze jeden – globalny stosunek do wiary. Sugerował, że powyższe

parametry należy analizować stosując poszczególne wskaźniki w formie pytań (itemów). Na tej bazie skonstruował kwestionariusz badań, który skutecznie był i nadal jest stosowany przy badaniu religijności w Polsce. W ostatecznej wersji kwestionariusza wyodrębnił siedem parametrów, które można zoperacjonalizować za pomocą 73 wskaźników. Jak dalej sam autor podaje, że wskaźniki wykorzystane w kwestionariuszu pozwalają na uchwycenie zarówno religijności oficjalnej, jaki religijności nieformalnej, kształtującej się pod wpływem Kościoła (Piwowarski, 1996, s. 66-67).

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

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

W związku z tym wspomniana autorka proponuje, aby „religijność rozumieć jako różnorodne treści i formy manifestowania się podstawowego, subiektywnego przekonania, że sens ludzkiego życia nie wyczerpuje się w jego biologicznym istnieniu. Przez treść rozumie się zarówno kulturowo dziedziczone, jak i nabyte na drodze indywidualnych poszukiwań, dające się zwerbalizować przekonania na temat natury człowieka i świata, celu i przeznaczenia, zasad moralnych, zwykle określane mianem doktryny, światopoglądu lub ideologii. Przez formy rozumie się praktyczne działania wynikające z przyjętych przekonań, wyrażające się w posiadaniu i manifestowaniu przywiązania do symboli, w sprawowaniu kultu i przynależeniu do wspólnoty" (Borowik, Doktór, 2000, s. 57-61). W tradycji badań empirycznych religijność rozumie się jako postawę, ale może być ona definiowana węziej lub szerzej, jako postawa wielopoziomowa i wieloaspektowa[2]. W praktyce badań sondażowych zadaje się respondentom parę lub nawet kilkadziesiąt pytań. Religijność społeczeństwa polskiego opisywana jest i analizowana przede wszystkim – choć niewyłącznie – w oparciu o deklaracje wiary i praktyk religijnych, traktowane jako swoisty „kościec" religijności. Warto jednak pamiętać, że jest to tylko część większej całości o przebogatym i zróżnicowanym zapleczu teoretycznym i empirycznym.

Szczegółowe zestawienia wskaźników deklaracji wiary i przynależności do Kościoła, regularne uczestnictwo w praktykach religijnych oraz silny związek religii z rytuałami przejścia powoduje, że w Polsce religia nie znika z przestrzeni publicznej, a dla wielu obywateli jest stałym elementem samoidentyfikacji narodowej. Nie znaczy to jednak, że religijność społeczeństwa polskiego nie ulega zmianom czy modyfikacjom. Zauważalne są procesy rozluźnienia związków z Kościołem instytucjonalnym oraz procesy indywidualizacji

[2] Koncepcję religijności jako wielowymiarowej postawy pierwszy formułował Charles Y. Glock, wyróżniając pięć jej wymiarów: wiarę religijną, wiedzę, doświadczenie religijne, praktyki (prywatne i publiczne) oraz wymiar konsekwencyjny, czyli „skutki", jakie dla danej osoby ma jej wiara. Zob.: *On the Study of Religious Commitment,* „Religious Education", Vol. 57, 1962, Supplement 4, s. 98–110. Wielokrotnie ją potem powtarzał (w różnych wersjach). Z kolei Mervin F. Verbit zaproponował 24-elementowy model religijności, jej sześciu składowych (rytuał – doktryna – emocje – wiedza – etyka – wspólnota), mierzonych pod czterema względami (treści – częstości – intensywności – centralności). Zob.: *The components and dimensions of religious behavior: Toward a reconceptualization of religiosity*, w: P. E. Hammond, B. Johnson (red.), *American Mosaic. Social patterns of religion in the United States,* NY, Random House 1970, s. 24–39.

i subiektywizacji, które doprowadzają do postaw cechujących się selektywnością. W praktyce jest to szczególnie widoczne w dystansowaniu się młodzieży wobec niektórych norm moralnych – szczególnie w przestrzeni seksualności i życia rodzinnego - czy omijania pewnych dogmatów.

Status społeczny Kościoła rzymskokatolickiego jako tego, który dominuje w pejzażu religijnym Polski ukształtował się na przestrzeni wielu dziesiątków lat i jest przez część społeczeństwa oraz duchowieństwa ciągle legitymizowany jako związek z narodem. Takie ujęcie ukształtowało się wyniku rozbiorów jako bezrefleksyjny splot poczucia przynależności do narodu i katolicyzmu. W tym kontekście wrogość narodowa do zaborców przekłada się do wrogości religijnej np. Niemcy to protestanci, a Rosjanie, Ukraińcy, Białorusini (Ruscy) jako prawosławni.

Takie uwarunkowania spowodowały umacnianie się roli obrońcy polskości i orędownika narodu przez Kościół katolicki w okresie międzywojennym, a także w okresie komunizmu. Splot katolicyzmu, patriotyzmu, Kościoła, nakładanie się świąt religijnych i narodowych, symboliczne porównania Polski do Chrystusa cierpiącego na krzyżu, mesjanizmie, szczególnej roli do spełnienia w historii Europy spowodował, że efektem tych okoliczności była sakralizacja pojęcia narodu i związanych z tym wartości.

Z kolei włączanie religii w obszar politycznych działań w okresie Solidarności i przyłączanie do Kościoła nawet ludzi niewierzących, gdzie udział we mszy traktowano jako formę protestu przeciwko władzom tylko wzmacniał ten związek. Należy dodać również rolę Kościoła w stanie wojennym, gdzie wspierał opozycję i był symbolem wolności i niezależności politycznej.

Obecnie sytuacja Kościoła uległa znacznej polaryzacji związanej m.in. z włączeniem się Kościoła w bieżącą działalność polityczną. Opowiedzenie sią za konkretną partią z założenia w sposób symboliczny eliminuje konkretnych wiernych, przez co Kościół nie ukazuje się jak instytucja scalająca społeczeństwo, a wręcz odwrotnie staje się osią społecznej niezgody i zakładnikiem swoich upodobań, w kontekście uzyskania większych wpływów i korzyści materialnych.

Powyższą uwagę doskonale ilustruje zamieszczone poniżej zestawienie, które ukazuje tendencję zmian ocen Kościoła rzymskokatolickiego jako instytucji społecznej. Respondentom na przestrzeni wielu lat zadawano następujące pytanie: *Czy Pana/i zdaniem działalność Kościoła dobrze służy społeczeństwu i jest zgodna z jego interesami*?

Tabela 1. Społeczna ocena Kościoła rzymskokatolickiego (w %)

Rok	1989	2000	2010	2020	X 2024
Aprobata (dobra ocena)	87,8	62	54	41	48
Dezaprobata (zła ocena)	5,7	28	35	47	41
Trudno powiedzieć	6,5	10	11	12	11

Źródło: Opracowanie własne na podstawie badań CBOS z lat 1989-2024. Wybrano w poszczególnych latach (o ile były dostępne) wartość najniższą i najwyższą. Do 1998 r. w badaniach używano kategorii „aprobata/dezaprobata" dla działalności Kościoła, następnie zastąpiono ją oceną „dobrą/złą".

Powyższe zestawienie dobitnie prezentuje zmianę stosunku społeczeństwa polskiego wobec działalności Kościoła traktowanego jako instytucja społeczna. Na przestrzeni trzech ostatnich dekad poziom aprobaty dla działalności Kościoła spadł z prawie 90% na nieco powyżej 40%, a w analogicznym okresie prawie 8-krotnie wzrósł poziom dezaprobaty. Jednocześnie trzeba dodać, że w badaniu z października 2024 r. wskaźnik aprobaty nieznacznie wzrósł 7% i zmniejszył się negatywny odbiór instytucji Kościoła 6%, przy zachowaniu praktycznie jednolitego odsetka osób niezdecydowanych. Tendencje zmian postaw polskiego społeczeństwa jednoznacznie negatywnie oceniają społeczną działalność Kościoła rzymskokatolickiego, należy odnotować gwałtowne zmiany ilościowe, które sugerują diametralną zmianę postaw badanych. Na podstawie powyższego zestawienia jeszcze trudno stwierdzić jak głęboko one sięgają i jak trwale są osadzone w świadomości społecznej, jednak zakres zmian sugeruje znaczące przemiany w ocenie aktywności Kościoła w przestrzeni społecznej. Należy w tym miejscu jednoznacznie podkreślić, iż wzrost tak negatywnej oceny dotyczy przede wszystkim działalności wspomnianej instytucji religijnej w wymiarze społecznym, ponieważ działalność w wymiarze czysto religijnym jest lepiej oceniana. W tym wymiarze poziom zaufania do Kościoła na przestrzeni trzech dekad spadł o ok 12% i w podobnym zakresie wzrósł poziom nieufności.

Znacznemu osłabieniu ulega tzw. katolicyzm kulturowy, na rzecz wiary z osobistego wyboru, której warunkiem są własne, głębsze doświadczenia religijne. Spadają praktyki religijne – w ostatnim dwudziestoleciu liczba osób deklarujących się jako regularnie praktykujące zmniejszyła się o ponad jedną

trzecią. Z opracowania Anety Wasilewskiej na podstawie oficjalnych wyników Narodowego Spisu Powszechnego z 2021 r. wynika, że coraz mniej katolików w Polsce jest wierzących, a więcej niewierzących, natomiast 71,3 % Polaków zadeklarowało przynależność do Kościoła katolickiego. Najnowsze dane pokazują, że liczby wyznawców na przestrzeni lat spadają – w 2011 r. było to 87,6 %. Blisko trzykrotnie więcej osób niż przed dekadą odmówiło odpowiedzi na pytanie o przynależność wyznaniową. (Wasilewska, 2023). Odmówienie odpowiedzi przez respondentów może częściowo wynikać ze sposobu zbierania informacji i tzw. „efektu ankietera" ponieważ ostatni spis powszechny przeprowadzono drogą elektroniczną co zwiększyło anonimowość badanych. To sytuacja, w której najłatwiej jest odmówić odpowiedzi na pytanie. Nie bez znaczenia jest zapewne fakt, że to jedna osoba w ramach gospodarstwa domowego wskazywała na przynależność wyznaniową niepełnoletnich osób zamieszkujących to gospodarstwo.

Badacze podkreślili, że niemal 8 mln osób, które odmówiło odpowiedzi na pytanie o wyznanie (ok. 20 % ogółu ludności) – to wiele. Z jakiej przyczyny ci badani odmówili odpowiedzi i co to oznacza? Prof. K. Koseła przedstawił trzy hipotezy, które mogą to wyjaśniać. Pierwsza zakłada, że osoby odmawiające odpowiedzi po prostu nie znały tej odpowiedzi, czyli nie wiedziały, jakiego są wyznania – nie należy jej zdaniem traktować zbyt poważnie. Być może jest ona prawdziwa w przypadku bardzo niewielkiej grupy respondentów.

Druga hipoteza mówi, że osoby te skorzystały z możliwości ukrycia pewnej cechy osobistej, wrażliwej. Odmowa odpowiedzi mogła być formą ochrony prywatności. Jak jednak w tym kontekście wytłumaczyć, że znacznie mniej osób odmawiało odpowiedzi na pytania zdawałoby się równie a może nawet bardziej osobiste, jak stan cywilny (ok. 0,5 % odmów) czy też stan zdrowia (ok. 5 % odmów)?

Socjologowie najbardziej skłaniali się do hipotezy trzeciej, mówiącej o tym, że odmowa była wyrazem dystansowania się do kwestii wyznaniowych, oznaką poirytowania lub wręcz zamaskowanej wrogości. Zwracali uwagę, że odmowy zdarzały się najczęściej w grupach osób młodszych, lepiej wykształconych i mieszkańców dużych miast, czyli grupach w których większy jest też procent osób deklarujących dystans do religii.

Mówili również o tym, że przed spisem miały miejsce wydarzenia mogące mieć wpływ na zjawisko odmów odpowiedzi – to publikacja filmu „Tylko nie mów nikomu" na temat pedofilii w Kościele, a także wyrok TK

w sprawie aborcji oraz związane z nim masowe uliczne protesty. Jak podkreśliła prof. Grabowska, konieczne musiałyby być tu głębsze badania, niewykluczone jednak, że na te fakty mogła mieć wpływ chęć ukrycia tożsamości katolickiej. Dr hab. Marcin Jewdokimow, dyrektor Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego (ISKK), zwrócił uwagę, że odmowa odpowiedzi to jednak nie deklaracja bezwyznaniowości. Może być ona wyrazem pewnego wahania, niepewności i dystansu, który może się odwrócić. W toku dyskusji pojawiła się jeszcze propozycja czwartej hipotezy wyjaśniającej istnienie tak licznej grupy osób odmawiających odpowiedzi o wyznanie – to rosnąca grupa „antysystemowców", osób, które nie chcą by informacje na temat wyznania były czymś co jest sprawozdawane państwu (Cygan, 2024).

Powołując się na raport KAI *Kościół w Polsce 2023* można stwierdzić, że na początku wieku w niedzielnych mszach uczestniczyło 47 % Polaków, to w 2021 r. – 28 %. Do komunii św. w niedzielę przystępowało 19 %, a obecnie 13 %. W świetle badań CBOS z 2022 r. 69 %. młodych uważa się za wierzących, z czego 4 % za głęboko wierzących, natomiast 14,7 % za raczej niewierzących a 12,3 % za całkowicie niewierzących. Można mówić wręcz o zaburzeniu międzypokoleniowego przekazu wiary, który dotąd był jedną z charakterystycznych cech polskiej tożsamości. Jednym ze skutków osłabienia religijności młodych, jak i nacisku nurtów nieprzychylnych Kościołowi, jest spadek powołań kapłańskich i zakonnych – w ostatnim dwudziestoleciu liczba alumnów w seminariach duchownych zmalała aż trzykrotnie. W 2000 r. w seminariach duchownych (diecezjalnych i zakonnych) formowało się 6,8 tys. alumnów, a na początku 2023 r. – 1,9 tys. (Operacz, Przeciszewski, 2023).

Zmiany w postawach religijnych młodzieży analizuje Tadeusz Szawiel, który przedstawia następujące strategie wyjaśniania odchodzenia od Kościoła młodych ludzi w Polsce:

1. Wyjaśnienia w kategoriach teorii funkcjonalnego zróżnicowania: do 1989 – z różnych względów (specyficzny polski komunizm) okres nieczynnej funkcjonalnej dyferencjacji (związek religii z tożsamością narodową, kulturą, obyczajem i artykulacją aspiracji godnościowych, odnoszących się do prawdy i wolności). Po 1989 – stopniowe uczynnianie się funkcjonalnego zróżnicowania wraz z procesami ekonomicznymi (wzrost gospodarczy), społecznymi i kulturowymi.

2. Wykształcenie jako czynnik osłabiający religijność: obecnie (2015=2022) ok. połowa każdej kohorty wiekowej (18/19 lat) uczestniczy w procesach kształcenia w instytucjach szkolnictwa wyższego.

3. Kalkulacja życiowych wyborów: planowanie kariery, racjonalne poszukiwanie zadowalającej pracy, intensywność pracy, myślenie o sobie w kategoriach jednostkowych zasobów i szans, które podlegają racjonalnej kontroli i realizacji. To zawęża pole oddziaływania motywacji religijnych jako irracjonalnych i niepolegających racjonalnej kalkulacji.

4. Kultura, media społecznościowe, blokady psychologiczne: szeroka oferta sposobów spędzania czasu wolnego, większe możliwości uczestnictwa w kulturze; nastawienie konsumenta – na jakość dóbr i profesjonalizm. Wirtualna rzeczywistość: nowe sposoby komunikowana się, media społecznościowe, zindywidualizowany bezosobowy kontakt. Blokady psychologiczne: ok. 30% młodych ludzi w Polsce ma problemy psychologiczne (uzależnienia, depresje, blokady emocjonalne i poznawcze w kontaktach z innymi, itp.). Religijne instytucje nie chronią i nie oferują remedium, ponieważ są wypierane przez systemy usług psychoterapeutycznych i farmakologię.

5. Czynniki wpływające na dystansowanie się wobec Kościoła jako instytucji: sztywna, hierarchiczna instytucja władzy, kontrola ze strony społeczności religijnej, polityczne związki Kościoła z władzą, problemy Kościoła z radzeniem sobie z wewnętrznymi problemami (Szawiel, 2022).

W kontekście przedstawionych powyżej wybranych zestawień warto zaprezentować wynik badań religijności IPSOS przeprowadzony w 26 krajach w 2023 r. *A w co wierzysz?*

Z badań wynika, że 40% wszystkich respondentów deklaruje wiarę w Boga opisanego w świętych tekstach. W Polsce odsetek ten przekracza połowę respondentów (52%). Średnia wierzących w inną formę siły wyższej wynosi 20%, równocześnie w Polsce jedynie 12% badanych podziela tę wiarę. Trzech na czterech Polaków (76%) uważa, że wiara w Boga lub siłę wyższą pomaga im przezwyciężać życiowe kryzysy. 72% deklaruje, że wiara nadaje ich życiu sens, a zdaniem 63% czyni ich życie szczęśliwszym. 21% badanych na świecie i 14% w Polsce w ogóle nie wierzy w Boga ani świętą moc innego rodzaju.

Ciekawie prezentują się wyniki wiary w szczegółowych twierdzeniach związanych z religijnością. Podczas gdy wiarę w istnienie nieba deklaruje nieco ponad połowa wszystkich badanych (52%), to w piekło wierzy już tylko

41% respondentów. Podobną zależność można obserwować w Polsce: 54% wierzących w niebo i 44% wierzących w piekło. W istnienie ponadnaturalnych istot (np. aniołów, demonów) wierzy 47% Polaków, a o istnieniu samego diabła jest przekonanych 43% z nas. Według J. Skarzyńskiej badanie IPSOS wskazuje, że religia odgrywa pozytywną rolę w życiu większości Polaków. Nadaje sens i pomaga przezwyciężać problemy, takie jak choroby czy nieprzewidziane wypadki. Pozytywna strona religii objawia się również w fakcie, że Polacy chętniej wierzą w niebo niż w piekło. Jednocześnie maleje społeczna waga religii, o czym świadczy m.in. spadek liczby respondentów uważających ludzi wierzących za lepszych obywateli. Dla 45% Polaków religia jest czynnikiem definiującym osobowość. Wynik ten jest jednak o 9 punktów procentowych mniejszy niż w badaniu z 2017 r.

Podobnie znaczący spadek można obserwować przy twierdzeniu, że ludzie wierzący są lepszymi obywatelami (36% zgadzających się w 2017 roku i 26% obecnie), a aż o 15 punktów procentowych (do 48%) zmalało przeświadczenie, że praktyki religijne są ważnym czynnikiem moralnego życia Polaków. Z drugiej strony warto odnotować 6 punktów procentowych wzrostu dla postawy tolerancyjnej. 80% Polaków czuje się całkowicie swobodnie w otoczeniu ludzi z odmiennymi przekonaniami religijnymi. Wiek jest istotnym czynnikiem różnicującym wiarę w Boga, inną siłę wyższą i istnienia nieba czy piekła. Jeśli chodzi o wiarę w Boga opisanego w świętych tekstach, w krajach ze znaczną liczbą wierzących przedstawiciele generacji Z skłaniają się raczej ku brakowi wiary. Przykładowo w Polsce odsetek wierzących w generacji Z jest o 10 punktów procentowych mniejszy niż w starszym pokoleniu tzw. boomerów. Zupełnie inaczej przedstawia się sytuacja w krajach z niskim ogólnym odsetkiem wierzących, gdzie najmłodsi badani należą do najbardziej wierzących. Ponadto na całym świecie badani z generacji Z w porównaniu do starszego pokolenia są zdecydowanie bardziej skłonni do wiary w niebo, ponadnaturalne duchy, piekło i diabła. Najczęściej wskazywaną religią respondentów było chrześcijaństwo, które wyznaje nieco mniej niż połowa wszystkich badanych, czyli 46%. Największą część tej grupy stanowią katolicy 29%, a na drugim miejscu znajdują się protestanci i ewangelicy 11%. 7% respondentów deklaruje bycie buddystą, a 6% - muzułmaninem. Duża grupa badanych nie określiła się w kategoriach żadnej religii 29%. W Polsce trzech na czterech respondentów 75% uważa się za chrześcijan, podczas gdy przynależność do

jakiejkolwiek innej religii deklaruje tylko 2% z nas. Co piąty Polak 19% nie wyznaje żadnej religii (por. Skrzyńska, 2023).

Podsumowanie

W podsumowaniu należy zgodzić się z twierdzeniami wielu badaczy, którzy suponują iż potrzeby duchowe są obecnie coraz częściej realizowane przez wierzących poza Kościołem. Społeczeństwo zorientowane jest bardziej na jednostkę, niż na instytucję religijną czy wspólnotę. Bóg poszukiwany jest poza strukturami, często samotnie, na własną rękę, na swój własny sposób, bez całościowego odniesienia do oficjalnego systemu normatywnego Kościoła. Może to dotyczyć nawet osób głęboko wierzących, jednak nieodnajdujących się wewnątrz Kościoła. Dzieje się tak najprawdopodobniej ze względu na to, że wiara należy z reguły do wartości centralnych w życiu człowieka, stąd zmiana jej poziomu przebiega wolniej niż elementy postaw i zachowań osób wierzących, z których łatwiej jest zrezygnować niż z osobistego odniesienia do Boga (por. Ochman, 2023, s. 176).

Zakres i intensywność przemian religijnych w Polsce jest wyraźnie zauważalny wśród młodzieży, której postawy wobec religii są zasadniczo odmienne od pokolenia rodziców czy dziadków. Należy jednak podkreślić, iż owe zmiany nie mają wyraźnie charakteru antyreligijnego, a przede wszystkim antykościelnego, co w pewien sposób zakłóca dotychczasowy przekaz międzypokoleniowy. Z uwagi na zakres przemian religijnych w młodym pokoleniu można domniemywać, iż przemiany religijne w Polsce mogą przybrać zróżnicowaną postać, wiele będzie zależało od postaw instytucji Kościoła i samych księży, bowiem unikanie trudnych tematów czy kontrowersji nie będzie sprzyjało budowaniu wzajemnego zaufania. Młodzież jest wyczulona na hipokryzję części duchowieństwa i oczekuje dyskusji oraz zmian w procesie upodmiotowienia świeckich. Takie stanowisko współczesnej młodzieży jest uwarunkowane jej mobilnością, wykształceniem oraz możliwością bezpośredniej i natychmiastowej weryfikacji głoszonych tez religijnych. Dlatego można założyć, iż przemiany religijności w Polskim społeczeństwie będą trwały nieustannie i najprawdopodobniej na stałe zmienią dotychczasową rzeczywistość religijną.

Literatura:

1. Boguszewski, R. (2007). *„Polak-katolik" casus polskiej religijności w warunkach globalizacji na podstawie badań empirycznych CBOS.* W: M. Libiszowszka-Żółtkowska (red.), *Religia i religijność w warunkach globalizacji* (ss. 239-252). Kraków: Nomos.
2. Borowik, I., Doktór, T. (2001). *Pluralizm religijny i moralny w Polsce*. Kraków: Nomos.
3. Cygan, D. (2024). *Ilu jest w Polsce katolików*. Pobrane z: www.dorzeczy.pl
4. Davie, G. (2010). *Socjologia religii*. Kraków: Nomos.
5. Komunikaty z badań CBOS z lat 1989-2024.
6. Mariański, J. (2022). *Pluralizm społeczno-kulturowy jako megatrend a religijność i moralność*. Lublin: Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie.
7. Ochman, A. (2023). *Sekularyzacja i przemiany religijności w Polsce w świetle badań społecznych.* W: K. J. Globik (red.), *Wiara i niewiara w Kościół. Wyzwania kryzysu i poszukiwanie dróg jego przezwyciężenia* (ss. 151-179). Opole: Opolska Biblioteka Teologiczna.
8. Operacz, J., Przeciszewski, M. (2023). *Raport „Kościół w Polsce 2023".* Pobrane z: www.ekai.pl.
9. Piwowarski, W. (1996). *Socjologia religii*. Lublin: RW KUL.
10. Skrzyńska, J. (2023). *A w co wierzysz?.* Pobrane z: www.ipsos.com/pl
11. Szawiel, T. (2022). *Strategie wyjaśniania odchodzenia od Kościoła młodych ludzi w Polsce*. Pobrane z: www.zjazdpts.pl
12. Wasilewska, A. (2023). *Coraz mniej katolików w Polsce, więcej niewierzących*. Pobrane z: www.wydarzenia.interia.pl