W poszukiwaniu ciągłości i zmiany

Religia w perspektywie socjologicznej

pod redakcją
Ireny Borowik

NOMOS

Profesor Marii Libiszowskiej-Żółtkowskiej,
wieloletniej przewodniczącej Sekcji Socjologii Religii PTS,
z okazji 40-lecia pracy naukowej

W poszukiwaniu ciągłości i zmiany

Religia w perspektywie socjologicznej

pod redakcją
Ireny Borowik

NOMOS

© 2012 Copyright by Zakład Wydawniczy »NOMOS«

Wszelkie prawa zastrzeżone. Książka ani żadna jej część nie może być przedrukowywana, ani w jakikolwiek inny sposób reprodukowana czy powielana mechanicznie, fotooptycznie, zapisywana elektronicznie lub magnetycznie, ani odczytywana w środkach publicznego przekazu bez pisemnej zgody wydawcy.

Recenzje: dr hab. Wojciech Pawlik, prof. UW
dr hab. Zbigniew Stachowski, prof. UR

Publikacja dofinansowana przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Redakcja wydawnicza: Dorota Trzcinka
Redakcja techniczna: Jacek Pawłowicz
Projekt okładki: Kompania Graficzna – Joanna i Wojciech Jedlińscy

ISBN 978-83-7688-104-1

KRAKÓW 2012

Zakład Wydawniczy »NOMOS«
31-208 Kraków, ul. Kluczborska 25/3u; tel./fax: 12 626 19 21
e-mail: biuro@nomos.pl; www.nomos.pl

SPIS TREŚCI

Irena Borowik, Ciągłość i zmiana w obszarze religii. Wprowadzenie do książki 7

CZĘŚĆ I

NOWE KONTEKSTY, NOWE OGLĄDY

Andrzej Wójtowicz, Religie globalne: zróżnicowanie i dynamika zmian 21

Halina Mielicka-Pawłowska, Pole znaczeniowe pojęcia duchowości 39

Włodzimierz Pawluczuk, Stworzenie świata według Księgi Rodzaju 53

Marian Filipiak, Rzeczy ostateczne w świadectwie Biblii 69

Wioletta Szymczak, Wiedza jako parametr religijności. Założenia teoretyczne i ich implikacje 77

Janusz Mariański, Europa między sekularyzacją i desekularyzacją 95

Halina Grzymała-Moszczyńska, Anna Chlebicka, Strategie akulturacyjne misjonarzy: Perspektywa Interaktywnego Modelu Akulturacji 117

CZĘŚĆ II

RELIGIA W CYKLACH ŻYCIA

Stella Grotowska, Społeczne tworzenie rzeczywistości w organizacjach katolickich w Polsce: relacje międzypokoleniowe i role społeczne w wieku starszym 137

Józef Baniak, Kapłaństwo hierarchiczne i kapłani w świadomości licealistów i studentów w Kaliszu. Studium socjologiczne na podstawie wyników badań z lat 1983–2008 153

Ewa Wysocka, Funkcje religii rzymskokatolickiej w okresie wschodzącej dorosłości na przykładzie Polski 173

Maria Sroczyńska, Wiara religijna jako przejaw sacrum w postawach młodzieży (aspekty generacyjne) 189

CZĘŚĆ III
PRZESTRZEŃ PUBLICZNA I RODZINNA

Maciej Hułas, Dlaczego sfera publiczna potrzebuje religii 211
Sławomir H. Zaręba, Różne wymiary kultury wielkiego miasta. Przykład Warszawy 229
Joanna Duda, Prawomocna wizja śmierci? Prasowy dyskurs o eutanazji w Polsce w perspektywie koncepcji religii Pierre'a Bourdieu 249
Wojciech Świątkiewicz, Religijne praktyki i zwyczaje w pejzażu kultury polskiej rodziny 263
Ewa Budzyńska, Rodzina jako wartość w kontekście religijno-społecznym . 289
Józef Styk, Funkcje społeczne i kulturowe wybranych ośrodków pielgrzymkowych 303

CZĘŚĆ IV
RELIGIJNE MNIEJSZOŚCI

Szymon Beźnic, Ekstremizm czy radykalizm religijny – kryteria identyfikacji z perspektywy kultury dominującej 317
Jadwiga Kownacka, Apostazja w islamie 335
Paulina Niechciał, Zaratusztriańska mniejszość religijna Iranu w kontekście dominacji szyickiej 349
Aleš Črnič, *Katarzyna Zielińska*, Wolność i tolerancja religijna w Polsce i Słowenii – próba porównania 365
BIBLIOGRAFIA 381

Irena Borowik
Instytut Socjologii
Uniwersytet Jagielloński

CIĄGŁOŚĆ I ZMIANA W OBSZARZE RELIGII. WPROWADZENIE DO KSIĄŻKI

Rzeczywistość społeczna, przedmiot refleksji socjologów, zmienia się na ich oczach w sposób stanowiący coraz większe wyzwanie dla badaczy starających się ją interpretować, wyjaśniać i przewidywać. Chodzi nie tylko o tempo tych zmian, ale także o ich wielokierunkowość, wewnętrzne zróżnicowanie, jednoczesność występowania wielorakich form i wzajemne powiązania różnych obszarów – życia społecznego, rejonów świata, tematów. Również wszystko to, co dotyczy religii, podlega tym samym procesom. Jednym z najlepszych, jak się wydaje, odzwierciedleń podejmowanych przez socjologów prób nadążania za owymi zmianami jest ewolucja rozumienia religii.

Socjologia religii jako nauka rodziła się w kontekście chrześcijańskiego świata. Pierwsze próby zatem rozumienia religii w sposób nieunikniony, jak się wydaje, były uwięzione w tym kontekście – religię ujmowano jako doświadczenie Boga, jako sferę sacrum określonego instytucjonalnie przez oficjalne doktryny. W późniejszych ujęciach takie rozumienie religii zostało zakwestionowane. W pracach klasyków socjologii religii, opisujących społeczeństwa przełomu XIX i XX wieku oraz pierwszej połowy XX, granice między tym, co do religii przynależy, a tym, co nią nie jest, wydają się wyraźne. Dobrą ilustracją tego rozumienia jest chociażby koncepcja Emila Durkheima (1990a), u którego podział rzeczywistości na sacrum i profanum ma charakter rozróżnienia w sposób fundamentalny konstruującego granicę pomiędzy tym, co przynależne religii, a tym, co leży poza nią. W XXI wieku utrzymanie tej granicy, a tym samym jasności co do tego, co jest religią, a co już nie, sprawia coraz większe kłopoty. Można powiedzieć nawet, że coraz więcej jest koncepcji i podążających za nimi badań empirycznych, które nie tylko rezygnują z utrzymywania definiowania religii poprzez odniesienie do nie-religii, ale wręcz negują takie założenie. Można przytaczać wiele przykładów, ale odwołamy się tu do kilku, szczególnie znamiennych.

Tradycję takiego szerokiego rozumienia religii zainicjował Thomas Luckmann w latach 60. XX wieku. Wychodząc od negacji dominujących i fałszujących zmieniające się społeczne reprezentacje religii, ujmowania tego zjawiska wyłącznie od strony jego instytucjonalnych form, postulował szerokie rozumienie religii, obejmujące takie zjawiska, jakie jego zdaniem pełnią funkcje religijne, a nie są tak widziane przez socjologów. Twierdził, że w nowoczesnych zachodnich społeczeństwach obok tradycyjnych form religijności, związanych z Kościołami, pojawiają się nowe tematy religijne, takie jak na przykład turystyka, rodzinność, psychoterapia, które pełnić mogą takie same funkcje, czyli transcendowania biologicznej natury człowieka Dla Luckmanna transcendentny charakter ma wszelkie społeczne konstruowanie znaczeń. Efektem tego procesu jest budowanie światopoglądu – wszechobejmującego systemu znaczeniowego, w którym społecznie istotne kategorie czasu, przestrzeni, przyczynowości i celu są podporządkowane bardzo konkretnym schematom interpretacyjnym, w których z kolei rzeczywistość jest podzielona na odcinki, te zaś łączą określone związki (Luckmann 1996: 57). Ta tradycja, zapoczątkowana przez Luckmanna, zyskała wiele różnostronnych kontynuacji. W jej ramach pojawiły się ujęcia, które próbują sprostać zmieniającym się formom religii. Ich cechą wspólną jest odchodzenie od zamykania religii i jej przejawów do kontekstu instytucjonalizacji. Danièle Hervieu-Léger mówi zatem o religii jako emocji, religii jako pamięci, która w nowoczesności nie tylko nawiązuje do istniejących w przeszłości form, ale wręcz może być „wynaleziona" poprzez swoiste wykreowanie powiązań z przeszłością (Hervieu-Léger 1999). Taką formą religii może być sport, muzyka i rozmaite inne działania, o ile w uzasadnieniach ich podejmowania pojawią się jakieś odniesienia do duchowości. Podobnie Grace Davie, oponując przeciwko tezie o sekularyzacji i twierdząc, że w społeczeństwach Zachodu pojawia się wiele nowych form, powie o „religii zastępczej" (Davie 2010). James Beckford z kolei twierdzi, że nie ma sensu aprioryczne konceptualizowanie religii w abstrakcji i że religia przejawia się w określonym kontekście jako swoista praktyka społeczna (Beckford 2009) – religią jest więc to, co określona grupa za religię w owej praktyce uznaje, co „tworzy" jako religię w określonym społecznym kontekście. Podobnie powie Włodzimierz Pawluczuk – religią jest to, co ludzie za religię uznają (Pawluczuk 1991). Ostatnio zaś amerykańska socjolożka Meredith McGuire powołała do życia kolejne określenie – *lived religion*, co można tłumaczyć jako religię życia. Także ona w kolejnych rozdziałach książki zatytułowanej właśnie *Lived Religion* (2008) podaje niekończące się przykłady wysoce zindywidualizowanych praktyk religijnych, czy też, powiedzielibyśmy, takich, którym jej badani nadają religijne znaczenie. Znajdziemy tu przygotowywanie zdrowej żywności, prowadzenie ogrodu, wytwarzanie wyrobów z gliny, rzeźbienie. Motywem przewodnim, do którego wraca nieustannie z pasją, jest krytyka „tradycyjnego" ujęcia religii, to jest takiego, które powiązane jest z typowymi elementami

rozumienia religijności: wierzeniami i praktykami, związanymi z religijnymi instytucjami. „Żywa religia", o której mówi, jest konstytuowana oddolnie, pełna nieoczekiwanych pomysłów i działań, interpretowana przez podejmujących je aktorów społecznych w kategoriach duchowości. Tworzona jest – jak pisze – przez praktyki ludzi, podejmowane przez nich po to, by „pamiętać, podzielać, tworzyć, adaptować, układać historie, którymi żyją" (McGuire 2008: 98).

Jednym słowem, wysiłek wiodących współczesnych socjologów religii nastawiony jest na to, by w zmieniających się społeczeństwach uchwycić całą panoramę zjawisk religijnych tak, jak one się w nich przejawiają, i ostatecznie uwolnić się od religijnego, a co jeszcze ważniejsze – konfesyjnego – myślenia o religii. W ten trend wpisuje się zamierzenie naszej książki. Jej celem jest przedstawienie garści refleksji i studiów, które ilustrują tytułową „ciągłość i zmianę" zarówno w odniesieniu do tego, co dotyczy przejawów religii w rzeczywistości społecznej, jak i do tego, jak próbuje się obecnie ogarnąć zachodzące zjawiska od strony refleksji teoretycznej.

1. WSPÓŁCZESNE MANIFESTACJE RELIGII – STARE I NOWE, NOWE I STARE

Wspomniane wyżej teorie religii, wskazując na nowe zjawiska i polemizując z dawniejszymi ujęciami, nie pomijają tego, że niemało jest elementów wskazujących na powtarzalność pewnych zjawisk i funkcji. Kwestie te można rozważać na wielu poziomach, na przykład spojrzeć inaczej na mity konstruujące podstawy rozumienia religijnie wyjaśnianego świata. Problem ten jest przedmiotem refleksji Włodzimierza Pawluczuka[1] i Mariana Filipiaka. Obaj autorzy pokazują, że pewne mitologiczne kreacje są „dziełem czasów" i twórców, którym przypisane zostają określone intencje, czasami, wręcz nierzadko, niemożliwe do pogodzenia. W efekcie w materiale historycznym, związanym z określonymi religiami, pojawiają się nieuniknione reinterpretacje. Na przykład w tak kluczowej kwestii, jak obraz Boga, Pawluczuk odkrywa sprzeczności: jak chrześcijański Bóg może być jednocześnie wszechmocny, sprawiedliwy i dobry, skoro sam dopuszcza się czynów niezgodnych z tym niedościgłym wzorem? Skoro „czynił serce faraona zatwardziałym, zsyłał gdzie trzeba anioła niezgody, anioła obłędu czy anioła kłamstwa, korzystał też z posług samego Szatana" (Pawluczuk: 59)? Teologowie chrześcijańscy jednak odkryli, zdaniem Pawluczuka, słabości pierwotnej koncepcji Boga i w efekcie „zdecydowano więc ograniczyć dogmat o jego wszechmocy, czasem też dogmat o jego wszechwiedzy, by ratować dogmat o jego dobroci" (Pawluczuk: 67).

[1] We wszystkich tych przypadkach, w których nie podaję roku wydania, odwołuję się do artykułów zawartych w niniejszym tomie.

Na historyczne okoliczności kształtowania się doktryny chrześcijańskiej dotyczącej śmierci i tego, co dzieje się po śmierci, wskazuje Filipiak. W judaizmie – jak przedstawia – nie istniał związek pomiędzy tym, co jest po śmierci, a tym, jak wyglądało czyjeś życie. Ale pytanie w tym zakresie w judaizmie się zrodziło i poszukiwano na nie adekwatnych odpowiedzi. Do zintensyfikowania tych poszukiwań przyczyniły się prześladowania Antiocha IV Epifanesa z jednej strony, a z drugiej – recepcja z greckiej filozofii pojęcia duszy. Prześladowania bowiem prowadziły do zauważenia wymagającego rozwiązania dylematu – ci mianowicie, którzy zdradzali swoją wiarę, ratowali sobie tym samym życie, ci zaś, którzy pozostawali jej wierni, to życie tracili. Wydawało się to wysoce niesprawiedliwe, co zdaniem autora było jednym z czynników narodzin nadziei, że wyrównanie sprawiedliwości powinno dokonać się po śmierci.

> Dzięki pojęciu duszy – jak twierdzi – antropologia hebrajska znalazła pomost łączący życie doczesne z życiem po śmierci, a równocześnie „podmiot" mogący być przedmiotem kary lub nagrody po śmierci. W takim oto kontekście historycznym pojawiają się w późniejszym judaizmie biblijnym nadzieje, że istnieje życie pozagrobowe oraz zróżnicowanie pośmiertne zmarłych (Filipiak: 71).

Nie tylko uczeni dokonują reinterpretacji tekstów świętej tradycji, i nie tylko pod wpływem procedur analitycznych. Samo życie niesie wyzwania i nowe doświadczenia, które wymuszają wręcz refleksję nad tymi elementami doktryny, które długo uchodziły za trwałe. W islamie na przykład, jak to pokazuje w swoim tekście Jadwiga Kownacka, poddana jest dyskusji zasada karania śmiercią apostatów. Ważnym kontekstem społecznym tych dyskusji jest to, że wyznawcy islamu emigrują i osiedlają się w otwartych, demokratycznych społeczeństwach Zachodu, w których spotykają się z brakiem przymusu w sferze religijnej. I chociaż tradycyjna żywotność islamu jest w tych krajach zdecydowanie wyższa niż chrześcijaństwa, to jednak i w tej religii zdarzają się osoby, które od niej odchodzą. W związku z tym właśnie z jednej strony rosną naciski tradycjonalistów na utrzymanie kary śmierci dla apostatów, z drugiej zaś pojawiają się postulaty odejścia od szariatu. Przy czym zwolennicy obu stanowisk odwołują się do tradycji – ci opowiadający się za jej utrzymaniem

> do tekstów Koranu i sunny (oraz do wielu współczesnych fatw konserwatywnych liderów). Ci, którzy starają się usunąć tę karę z prawa szariatu, próbują wykazać, że wyżej wymienione teksty należy odczytywać w kontekście tamtych czasów, kiedy to apostazja nie była związana tylko ze zmianą wiary, lecz raczej z politycznym zagrożeniem, które z sobą niosła (Kownacka: 343).

Mity i święte księgi różnych religii historycznych są zamknięte w swojej formie, ale przez cały czas zmieniają się i rozbudowują ich interpretacje, zmienia się

więc nasze rozumienie ich zawartości i znaczenia, które niosą współczesnemu człowiekowi. Bardzo dużo zależy od tego, jak przekazywana jest wiedza religijna. Wioletta Szymczak w swoim tekście podnosi między innymi doświadczaną przez wyznawców katolicyzmu w Polsce nieadekwatność tego przekazu, jako posługującego się utartymi, sztywnymi formułami (Szymczak: 85-91)

Zupełnie innym obszarem zmian jest to, co dzieje się w samej rzeczywistości społecznej. Jednym ze szczególnie namacalnych obszarów w tej materii jest zainicjowana przez upadek komunizmu transformacja w Europie Środkowo-Wschodniej. W procesach, które tu zachodzą, wiele zjawisk następuje równolegle, a w obszarze religii spotykają się ich wzajemne oddziaływania. Na przykład wolność religijna, której doświadczyły te kraje po dziesiątkach lat ideologicznego nacisku w kierunku ateizacji, przyniosła wiele nowych przejawów. Co znamienne, we wszystkich wyzwolonych spod jarzma komunizmu krajach w bardzo krótkim czasie wprowadzono rozstrzygnięcia prawne, które na nowo regulowały stosunki między państwem a Kościołami, określały uprawnienia organizacji religijnych i warunki ich funkcjonowania w demokracji. Jednym z pierwszych bardzo widocznych zjawisk, następujących w sposób lawinowy, był wzrost religijności, szczególnie w Europie Wschodniej, gdzie wcześniej te wskaźniki były bardzo niskie. Było to widoczne „gołym okiem" na ulicach Moskwy, Mińska czy Kijowa. Przy wejściach do metra babuszki handlujące na stolikach układały obok mydła i bananów święte papierowe obrazki. Sportowcy z tych krajów na zawodach przed swoimi startami lub po nich całowali krzyżyki zawieszone na szyi, na plażach nad Morzem Czarnym wiele dzieci, a także mężczyzn, nosiło złote krzyżyki jako widoczny znak przynależności do prawosławia. Oczywiście, także badania empiryczne pokazywały rozmaite wskaźniki wzrostu czy też swoistego powrotu religijności (por. Borowik 2000).

Zaktywizowały się i zaczęły odbudowywać Kościoły i religie dominujące w poszczególnych krajach. Pojawiła się też przestrzeń dla religii mniejszościowych, zarówno dla tradycyjnych, jak i nowych ruchów religijnych. Na tym tle często dochodzi do rozmaitych problemów, a jednym z nich są dążenia Kościołów dominujących, nawet w państwach świeckich, by stworzyć uprzywilejowane warunki dla swego funkcjonowania. W związku z tym religie mniejszościowe i ich reprezentanci napotykają na rozmaite problemy. O doświadczeniach w wybranych postradzieckich krajach (Białoruś, Ukraina, Uzbekistan, Kazachstan i Kirgistan) piszą Halina Grzymała-Moszczyńska i Anna Chlebicka na podstawie unikalnych badań, przeprowadzonych wśród przebywających tam dwudziestu czeterech misjonarzy. W Kazachstanie 70,2% ludności wyznaje islam, podczas gdy chrześcijanie stanowią liczącą 26,2% mniejszość, ze zdecydowaną przewagą prawosławia; katolicy są „mniejszością w mniejszości". Autorki opisują zróżnicowane problemy, jakich doświadczają rzymskokatoliccy misjonarze w Kazachstanie i innych republikach azjatyckie-

go obszaru, przyjeżdżający wspierać tam katolickie wspólnoty, organizować życie parafialne, pomagać Polakom.

> Wspólnym aspektem kontekstu funkcjonowania misjonarzy w wymienionych wyżej krajach Azji Centralnej – jak piszą – jest funkcjonowanie w opozycji lub przynajmniej na marginesie kultury dominującej, która postrzega ich nie tylko jako wrogich, ale i obcych przybyszów, stanowiących zagrożenie (aczkolwiek innego rodzaju niż na Białorusi czy Ukrainie) dla identyczności narodowej. (Grzymała-Moszczyńska, Chlebicka: 130).

Ciekawe jest także to, że misjonarze w swojej pracy przyjmują strategie stosowane przez Nowe Ruchy Religijne (dalej: NRR) – nie mogąc wprost zachęcać do katolicyzmu, organizują rozmaite spotkania, kursy, zajęcia, pozwalające przyciągnąć ludzi i spotkać potencjalnych wyznawców (Grzymała-Moszczyńska, Chlebicka: 131).

Nie wszystkie kraje równie dobrze radzą sobie z religijną wolnością, która prócz wywołania wspomnianych powyżej zmian sprawiła, że poszczególne państwa otworzyły się nie tylko na własną przeszłość, ale i na świat. A świat religijnie jest pluralistyczny. W warunkach globalizacji, jak to ukazuje Andrzej Wójtowicz, dokonują się zmiany w usytuowaniu religii uniwersalnych i ich daleko posunięte przenikanie się (Wójtowicz: 28). W ramach tego procesu szczególnie aktywne są Kościoły protestanckie o rodowodzie ewangelikalnym oraz rozmaite NRR. W wyniku przybywania przedstawicieli i misjonarzy poszczególnych religii, scena religijna coraz bardziej się pluralizuje. Niektóre wspólnoty osiągają spektakularne sukcesy. Na przykład na Ukrainie popularność osiągnęli Mormoni, którzy w początku 2011 roku posiadali dwadzieścia dziewięć zarejestrowanych wspólnot, a także wyznawcy Kriszny i nurty ewangelikalne – ale te wszędzie zyskują na popularności, nie tylko w Europie. Poszczególne kraje różnią się między sobą, jeśli chodzi o umiejętność adaptowania się do tej nowej sytuacji. I tak, na przykład, Aleš Črnič i Katarzyna Zielińska, porównując dwa kraje, twierdzą na podstawie przeprowadzonych analiz, że „słoweński rząd i społeczeństwo lepiej radzą sobie z akceptacją zjawiska rosnącego pluralizmu w społeczeństwie, podczas gdy w Polsce akceptacja «innego» nadal stanowi wyzwanie dla homogenicznego – pod względem religii i etniczności – społeczeństwa" (Črnič, Zielińska: 379)

W trwającej transformacji także Kościoły i ich przedstawiciele – hierarchowie, episkopaty i szeregowi księża – stają wobec nowych wyzwań i nowych oczekiwań społecznych. Kwestiami tymi w Polsce zajmował się w swoich kilku kolejnych badaniach Józef Baniak, a ich wyniki referuje w zawartym w tej książce artykule. Na ich podstawie twierdzi, że zmieniło się postrzeganie księdza, ocena atrakcyjności tego zawodu, ocena zapotrzebowania, a także nastawienie do księży. Jego zdaniem można mówić o wzroście krytycznych postaw

wśród młodzieży licealnej i studentów zarówno do kapłaństwa jako takiego, jak i do księży pracujących w określonych parafiach (Baniak: 171).

W życiu młodzieży zmienia się nie tylko stosunek do księży, ale też sama rola religii, jak wnioskuje na podstawie własnych badań Ewa Wysoka: „ z jednej strony zmiany te dokonują się w kierunku instrumentalizacji jej funkcji, ale z drugiej strony widoczny jest też trend odwrotny, a więc poszukiwanie autotelicznych przesłanek dla własnej autokreacji" (Wysocka: 188). Jednocześnie jednak zauważa, że analizy uprawniać mogą także inny wniosek, który sama uznaje za optymistyczny. Mianowicie identyfikuje trend polegający na powiązaniu dojrzewania ze wzrostem autoteliczności sfery religijnej, a to z kolei wiąże się z tym, że religia w tych przypadkach staje się elementem autokreacji, jest źródłem standardów określających tożsamość i dojrzałą osobowość człowieka.

Co ciekawe, w dość podobnym kierunku idą, także poświęcone młodzieży, rozważania Marii Sroczyńskiej. Punktem odniesienia w tym przypadku jest pojęcie sacrum, którego znaczenie Sroczyńska porównuje w życiu młodzieży i pokoleniu rodziców. Podsumowuje:

> Nie ulega wątpliwości, że jeżeli sacrum rozumiemy w sposób religijny, jako powszechnie podzielane przekonania, pozwalające jednoznacznie określać sens i cel jednostkowego życia, to w przypadku młodzieży lokowanej na tle rodziców należy mówić o powolnej redukcji takiego znaczenia. Jeśli natomiast sacrum umieszczamy w szerszym kontekście potrzeby sensu, jedności i tożsamości, to w dzisiejszych czasach może ono odgrywać większą rolę niż w latach wcześniejszych (Sroczyńska: 207).

Można to interpretować jako przesuwanie się młodzieży w kierunku religijności indywidualnej, czego wyrazem jest odsuwanie się od ścisłych związków z instytucją religijną. Badania na reprezentatywnych próbach ogólnopolskich w perspektywie ostatnich dwudziestu lat pokazują wyraźny trend – praktyki religijne wśród młodzieży spadają systematycznie, i to w stopniu, którego nie można uznać za przejaw jakiegoś błędu metodologicznego lub jednorazowy, przypadkowy wynik. Spadają deklaracje regularnego uczestnictwa w niedzielnej mszy. W latach 1992–2009 spadły one o 18%, a o 20% wzrósł odsetek praktykujących kilka lub kilkanaście razy w roku. (Boguszewski 2009: 7). Trudno uznać te zmiany za mało znaczące, szczególnie jeśli weźmiemy pod uwagę to, że zachodzą one w społeczeństwie wysoce zrytualizowanym, przywiązanym do określonego modelu zachowań religijnych, a jednocześnie mało skłonnym do religijnej debaty, zadumy czy dyskusji. Można wręcz uznać, że spadek praktyk religijnych wśród młodzieży oznacza jakąś zmianę w religijnym rdzeniu polskiego społeczeństwa (por. Borowik 2012). Należy też uwzględnić to, że socjalizacja rodzinna do religii odbywać się będzie także w zmienionym kontekście – niższa religijność matek może także prowadzić do wykształcenia

odmiennego modelu życia rodzinnego, spowodowanego sekularyzacją i przypisywaniem coraz większej roli potrzebom jednostek (Budzyńska: 301).

Inaczej jest w przypadku osób starszych – tu badania Stelli Grotowskiej pokazują, że seniorzy, a w zasadzie starsze kobiety, aktywizują się i odnajdują w przykościelnych organizacjach przestrzeń dla siebie do podejmowania rozmaitych działań. Jak komentuje Grotowska:

> aktywność ta jest nie tylko produktywna, lecz także prospołeczna. To właśnie współwystępowanie tych własności warunkuje wyjątkową rolę ludzi starszych w społeczeństwie w porównaniu do innych generacji. Seniorzy biorący udział w wywiadzie grupowym zawarli istotę sprawy w sformułowaniu: „My zbawiamy świat". Pozostałe grupy wiekowe są produktywne, ale brak im prospołeczności, dlatego ich zobowiązania związane z codziennym obywatelstwem muszą przejąć seniorzy (Grotowska: 150).

Religijna zmiana następuje na tle ciągłości. W Polsce i przyczyny, i przejawy trwałości społecznej roli rzymskiego katolicyzmu są wielorakie (por. Borowik 2010). Wiele jej elementów zidentyfikował w swoim tekście Wojciech Świątkiewicz. Przede wszystkim sfera obyczajów religijnych jest w Polsce bardzo mocno utrwalona. Najbardziej popularny jest element opłatka przy okazji Bożego Narodzenia i święcenie potraw na Wielkanoc. Także post w Wielki Piątek i Środę Popielcową, Wszystkich Świętych i Dzień Zaduszny (Świątkiewicz: 273-374), zwyczaj święcenia palm, ale często bez związku z symboliką religijną (Świątkiewicz: 274). Okazuje się jednak, że w tej materii można obserwować bardzo duże i znamienne, jak się wydaje, zróżnicowanie regionalne, na przykład przestrzeganie postów piątkowych deklaruje 87% rodzin diecezji tarnowskiej i 51% rodzin diecezji włocławskiej (Świątkiewicz: 275). W diecezji tarnowskiej udział w nabożeństwach majowych bierze 83% rodzin, podczas gdy w archidiecezji warszawskiej odsetek ten wynosi 36% (Świątkiewicz: 277). W uprzemysłowionych diecezjach, posiadających wielkie miasta jako centra, religijna obyczajowość jest wypierana przez świeckie wzorce świętowania, o czym wiadomo z innych źródeł. Wyjazdy na narty na Boże Narodzenie i na długie weekendy majowe są dla zapracowanych i zagonionych na co dzień mieszkańców wielkich miast bardziej atrakcyjnym sposobem świętowania.

Innym elementem ciągłości jest rozbudowana i trwale wpisana w społeczny pejzaż Polski i jej lokalnych środowisk działalność centrów pielgrzymkowych. Wiele z nich, funkcjonujących na Lubelszczyźnie, badał Józef Styk. Od lat pełnią one zróżnicowane funkcje, które daleko wykraczają poza sugestię zawartą w ich nazwie. Są nie tylko ośrodkami, do których przybywają pielgrzymi, ale podejmują szerokie działania na innych polach: formacyjnych, muzealnych, naukowych, parafialnych, dobroczynnych i kulturalnych. Na przykład ośrodki pielgrzymkowe w Leżajsku i Jędrzejowie, posiadające znakomitej klasy organy,

organizują popularne koncerty muzyczne; podobne działania podejmuje także młodszy ośrodek krasnobrodzki. Posiadane muzea (Leżajsk, Jędrzejów, Krasnobród i Wąwolnica) pełnią funkcje edukacyjne, a wszystkie przebadane ośrodki prowadzą parafie. (Styk: 314). Nie ma wątpliwości co do tego, że dla samych ośrodków, jak i dla lokalnych społeczności, ich istnienie i działalność są elementem ciągłości form religii i jej funkcji, które daleko wykraczają poza religijne.

2. SOCJOLOGICZNE REFLEKSJE NAD ZMIANAMI RELIGIJNYMI

Jak zostało podkreślone we wstępie, socjologowie religii poszukują wyjaśnień dla następujących zmian i tworzą język, systemy pojęć, których celem jest ogarnięcie tego, co jest istotą, można powiedzieć – tętnem współczesności. Trudno nie zgodzić się z Januszem Mariańskim, który nie jest odosobniony w przekonaniu, że jedną z najbardziej wpływowych koncepcji, wyjaśniających zmiany religijne, jest kompleks teorii sekularyzacji. Ale to, co wydawało się dużo bardziej oczywiste na początku lat 50. i 60., zostało zakwestionowane. Dzisiaj, jak zauważa w swoim tekście

> Część socjologów zachodnich mówi coraz częściej o procesach desekularyzacyjnych, a nawet o końcu sekularyzacji, o ponownym oczarowaniu świata. Mówi się o nowych formach duchowości i religijności, o możliwej koegzystencji religii i nowoczesności, a nawet o kontrsekularyzacji, o rewitalizacji religii, o procesach respirytualizacji i o megatrendzie religii. Także w socjologii religii uwaga badaczy przesunęła się w kierunku rozpoznawania nowych form religijności i duchowości dla wyjaśnienia ich obecności w zsekularyzowanym świecie (Mariański: 110).

Bardzo dobrym wyrazem nie ewolucji, a wręcz rewolucji jest rosnąca popularność pojęcia „duchowość", które często zastępuje pojęcie religii. W dziedzinie refleksji nad duchowością szczególnie istotne wydają się być rozważania Paula Heelasa i Lindy Woodhead. Zwracają oni uwagę na to, że najistotniejszą cechą zwrotu ku duchowości, czy też duchowości jako takiej, jest odnoszenie przez człowieka sfery sacrum do samego siebie, do swego wnętrza (Heelas, Woodhead 2005). Jeśli nawet Bóg jest centralną postacią tej sfery, to nie jest to Bóg daleki, odległy, przebywający w nieogarnionych przestrzeniach transcendencji. To – przeciwnie – Bóg „we mnie", którego mogę odnaleźć w najgłębszym sensie własnej istoty. I jak pokazują wspomniane wcześniej badania McGuire, jest wiele dróg, które do odkrycia tej najgłębszej istoty i powinowactwa człowieka i Boga prowadzą.

Bo – jak pisze w swoim tekście Halina Mielicka-Pawłowska – człowiek chce

> poznać to, co tajemnicze i niemożliwe do wyjaśnienia, i chce odnaleźć samego siebie, ale szuka też tego, co pozwoli mu odczuć własną indywidualność w sposób

> najgłębszy z możliwych, czyli poprzez połączenie poznania prawdy o rzeczywistości z zabarwionym emocjonalnie nadzieją i miłością odczuwaniem jedności ze wszechświatem. Duchowość rozumiana jako dążenie do kontaktu z nadprzyrodzonym wymiarem rzeczywistości (transcendentna), jako przekraczanie własnych, osobowych możliwości (transgresyjna) oraz jako poznanie prawdy poprzez rozwijanie intelektu (gnostyczna) są to cechy współczesności, które czynią człowieka religijnym, chociaż niekoniecznie jest to religijność zgodna z nauką Kościoła katolickiego (Mielicka-Pawłowska: 51).

Innym nurtem refleksji, moim zdaniem bardzo obiecującym poznawczo, a rozwijającym się ostatnio w Polsce i właśnie tu stwarzającym doskonałe możliwości interpretacyjne, jest spojrzenie na relacje religijne z perspektywy styku kultur religijnie dominujących i mniejszościowych. Niewątpliwy wkład w rozwijanie tego podejścia w naszym kraju włożył Janusz Mucha (por. m.in. Mucha 2009) a badania prowadzone pod jego kierunkiem otwierają w tej materii nowe perspektywy także dla socjologii religii.

Szymon Beźnic i Paulina Niechciał proponują spojrzenie na religie mniejszościowe właśnie z zastosowaniem tego podejścia – w stosunku do Polski i Iranu. NRR – jak stwierdza Beźnic – „konstruowane są na sprzeciwie wobec ofert dominujących, tradycyjnych Kościołów, ale także na chęci udoskonalenia i naprawienia stosunków społecznych, które są uznane za wadliwe" (Beźnic: 320-321). Niechciał adaptuje w swoich analizach mniejszości zaratusztriańskiej typologię Grzegorza Babińskiego, który wyróżnił cztery typy układów społeczno-kulturowych, w których ma miejsce dominacja kulturowa. Akurat to, co ma miejsce jej zdaniem w Iranie, wpisuje się w typ trzeci – układ pluralistyczy (Babiński 1999: 93-94), w którym występują zróżnicowania kulturowe o trwałym charakterze oraz kontakty między w miarę pełnymi, odrębnymi, ale posiadającymi sferę wspólnych wartości kulturami, z których jedna bywa zwykle dominująca. Reprezentują go zaratusztrianie funkcjonujący w państwie wyznaniowym i społecznie też zdominowanym przez islam (Niechciał: 350).

Nowym obszarem refleksji i zainteresowań, na gruncie socjologii religii, jest kwestia pytania o obecność religii w sferze publicznej. Sądzę, że głównie trzech autorów przyczyniło się do popularyzacji tego zagadnienia. Socjolog religii José Casanova otworzył przysłowiową puszkę Pandory swoją książką z 1994 roku *Public Religions in The Modern World*. Casanova, polemizując z teorią sekularyzacji zarówno na poziomie teoretycznym, jak i na kilku przykładach, pokazał że religia, w tym także instytucjonalna, bynajmniej nie zniknęła z przestrzeni publicznej. Przeciwnie – jego zdaniem – dalej odgrywa w niej znaczącą rolę, czasem na poziomie państwa, a czasem społeczeństwa obywatelskiego. Szczególnie na tym drugim poziomie religijnie motywowane zaangażowanie jest, jego zdaniem, ważnym źródłem społecznego dobrostanu (Casanova 2004). Nie mniej znaczące były w tej materii publi-

kacje Jürgena Habermasa, który między innymi sformułował założenia społecznej komunikacji uwzględniające odmienne aksjologiczne punkty wyjścia, postulując równouprawnienie w dialogu społecznym pozycji zajmowanych przez osoby odwołujące się do sfery religijnej i tych, którzy takich odwołań nie czynią (Habermas 2009). Ważne też w tej materii są teorie Pierre'a Bourdieu, które wyposażają badaczy w analityczne kategorie, mogące służyć do badania funkcjonowania sfery publicznej i obecności w niej religijnej retoryki (Bourdieu 1994).

Autorzy naszego tomu wykorzystują te tropy w swoich oglądach związanych ze sferą publiczną. Maciej Hułas twierdzi, podobnie jak Casanova i Habermas, że

> sfera publiczna potrzebuje religii. Naturalna otwartość i inkluzywny charakter sfery publicznej nie pozwalają ignorować żadnego konstruktywnego stanowiska, które byłoby w stanie wnosić istotny wkład w kreowanie racjonalności społecznej i obywatelskiej. Równe pozycje uczestników dialogu publicznego powinny zapewnić wszystkim jego uczestnikom, religijnym i niereligijnym, te same możliwości wyrażania własnych opinii, których celem jest szukanie najbardziej optymalnych rozwiązań kluczowych problemów społecznych (Hułas: 227).

Sławomir Zaręba z kolei badał przestrzeń publiczną Warszawy i między innymi interesował się opiniami mieszkańców miasta na temat obecności w niej symboli religijnych. Relacjonuje wyniki tych badań, stwierdzając, że

> obecność symboli religijnych i udział instytucji religijnych w prowadzeniu wielorakich dzieł budzą dystans. Na przykład na pytanie: „Co Pan/i sądzi o praktyce wieszania krzyża… (w tym miejscu pytanie kwestionariusza ankiety wyliczało instytucje funkcjonujące w przestrzeni publicznej)?" uzyskano następujący rozkład odpowiedzi na „tak": instytucje lecznicze i opiekuńcze (szpitale – 59,5%, domy opieki – 57,3%), instytucje edukacyjne i wychowawcze (przedszkola – 51,8%, szkoły i uczelnie – 52,5%, domy wychowawcze – 52,7%), obiekty użyteczności publicznej (Sejm – 44,6%, urzędy administracji publicznej – 42,2%) (Zaręba: 241).

Często w takich przypadkach pojawia się pytanie, czy przytoczone wyniki to dużo, czy mało. Czy widzieć w nich wyraz poparcia, czy raczej przejaw sprzeciwu? Jak je ocenić? Jak interpretować różnicę w wysokości akceptacji dla obecności krzyża w szpitalach i sejmie?

Również tę kwestię, ale tym razem w odniesieniu do dyskursu wokół eutanazji w mediach, rozważa Joanna Duda na przykładzie publikacji prasowych. Na podstawie analizy wypowiedzi dochodzi ona do wniosku, że „kompleks sensów i znaczeń motywowanych religijnie jawi się jako integralna składowa dyskursu o eutanazji" (Duda: 260). I co być może zaskakujące – dotyczy to nie

tylko czasopisma z definicji katolickiego, jakim jest „Nasz Dziennik", ale także „Gazety Wyborczej" i „Rzeczpospolitej".

Ambicją naszej książki nie jest proponowanie rozstrzygnięć w przedstawionym tytułowym zagadnieniu religijnej ciągłości i zmiany. Chcemy pokazać przykłady i zachęcić do refleksji nad nimi. A jest – jak mamy nadzieję – nad czym się zastanowić. Od dawna wiadomo, że zmiany w obszarze religii należą do najwolniejszych, a nowe formy wierzeń i aktywności z jednej strony czerpią z tradycji, charakterystycznej dla danego regionu, z drugiej zaś, szczególnie obecnie, w czasach globalizacji, informatyzacji i mobilności społecznej – ze źródeł nowych, odległych od tej tradycji. Procesy przenikania się religii, o których w swoim tekście zawartym w niniejszej książce pisze Wójtowicz, znajdują swe odbicie w funkcjonowaniu religii w poszczególnych społeczeństwach, a także na poziomie indywidualnej religijności. Dotyczą one – jak to mogliśmy prześledzić – różnych obszarów powiązanych z religią i przyjmują zróżnicowane formy. Dokonują się na poziomie rozwoju doktryny, która na przekór temu i niezależnie od tego, że religijne instytucje mogą podkreślać jej trwałość i niezmienność, właśnie się zmienia, dzięki czemu zresztą zachowuje żywotność i znaczenie dla nowych czasów i kolejnych pokoleń funkcjonujących w nowych układach odniesień. Zmieniają się formy jej manifestacji i waga przykładana poszczególnym funkcjom. Podlegają rewizjom i reinterpretacjom naukowe oglądy tych zjawisk. Mircea Eliade powiedział kiedyś, prowadząc porównawcze analizy religii świata i hierofanii, że nie ma na świecie przedmiotu, który w jakiejś kulturze nie miałby waloru świętości. Tak też można powiedzieć, że nie ma takiego novum, w którym nie odnajdziemy jakiegoś wątku ciągłości, odsyłającej do czegoś, co kiedyś gdzieś się przejawiło. Sport jako religia odsyła do igrzysk, eklektyzm nowych form religijności do politeizmu, nieosobowe ujmowanie Boga do animizmu, kwestionowanie autorytetu współczesnych księży do antyklerykalizmu, o którym pisze Stefan Czarnowski (Czarnowski 1956). Ciągłość i zmiana tak widziane stają się pewnymi typami idealnymi, a wyrażanie się religii, tak zbiorowe, jak i indywidualne, rozciąga się na continuum pomiędzy nimi.

Nam, autorom tej książki, towarzyszy także świadomość innego wymiaru ciągłości i zmiany – tej wpisanej w zainteresowania naukowe Jubilatki, któremu, w uznaniu bogactwa i różnorodności Jej dorobku, staramy się dać wyraz.