

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

Wiesław Romanowicz

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

Biała Podlaska 2017

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

Recenzent:
dr hab. Adam Szafrąński, prof. KUL

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

ISBN 978-83-64881-36-7

Nakład: 100 egzemplarzy

Liczba arkuszy wydawniczych: 16,7



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

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

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

Józef Baniak

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

Moim Rodzicom

Spis treści

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

Zamiast wprowadzenia

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

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

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

Dla współczesności, charakterystyczne jest to że „społeczeństwa niszczą pewne formy życia religijnego (na przykład regularne uczestniczenie we mszy bądź bezwarunkową akceptację nauk chrześcijańskich), lecz równie oczywiste jest, że stwarzają one swoje własne zapotrzebowanie na religię. Żyjące w XX wieku jednostki są zachęcane do poszukiwania odpowiedzi, znajdowania rozwiązań, czynienia postępów i rozwoju, a w miarę, jak nowoczesne społeczeństwa 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: 97-98).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Podstawowe, klasyczne problemy socjologii religii

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Sposoby definiowania religii i religijności

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

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

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

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

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