

10.2478/sectio-2013-0003

ANNALES
UNIVERSITATIS MARIAE CURIE-SKŁODOWSKA
LUBLIN-POLONIA

VOL. XXXVIII, 2

SECTIO I

2013

EWA MISZCZAK

Religijność młodzieży uczestniczącej
we wspólnotach katolickich

The Impact of Participation in the Catholic Communities on Various Aspects
of Youth's Life

WSTĘP

Transformacje kulturowe i świadomościowe, których aktualnie doświadcza społeczeństwo polskie, dotyczą również wszystkich aspektów życia młodych Polaków, w tym także sfery duchowości. Coraz częściej dostrzega się w tradycyjnej, ludowej religijności polskiej istotne symptomy sekularyzacji i związanych z nią procesów prywatyzacji oraz indywidualizacji religii. Sekularyzacja jest, najprościej mówiąc, procesem uwalniania się świeckich elementów życia społecznego spod wpływu instytucji religijnych. Według C.A. van Peursena zjawisko to równoznaczne jest z oswobodzeniem się człowieka spod religijnej i metafizycznej kontroli nałożonej na jego myśli i wypowiedzi¹. Podobnie E. Knapp twierdzi, iż sekularyzacja jest to „emancypacja sfer świeckich spod dominacji religijnej”². Jednak jak piszą R. Stark i W. Bainbridge, „sekularyzacja nie oznacza wygaśnięcia potrzeb religijnych. [...] otwiera epokę religijnego odrodzenia i eksperymentu”³. Natomiast powiązane z sekularyzacją zjawisko prywatyzacji religii we współczesnym świecie zachodnim oznacza przeniesienie jej z przestrzeni społecznej do sfery jednostkowego sumienia i prywatnego obszaru spraw istotnych. Religia, stając się wewnętrzną spr-

¹ P. Verhalen, *Faith in a secularized world. An investigation into the survival of transcendence*, Paulist Press, New York, USA 1976, s. 4.

² M. Knapp, *Religia w społeczeństwie postsekularnym* [w:] J. Dziedzic (red.), *Religia we współczesnej Europie*, Wyd. PAT, Kraków 2008, s. 333.

³ R. Stark, W. Bainbridge, *Teoria religii*, Nomos, Kraków 2000, s. 369–370.

wą każdego człowieka, wyzwoliła się spod ingerencji społecznych i politycznych instytucji sprawujących władzę realną i symboliczną⁴. Stopniowo religia usunęła się ze sfery społecznej do sfery prywatnej, co spowodowało, że przekonania religijne zaczęły pełnić funkcję poglądów istotnych jedynie w pewnych środowiskach, a nie obowiązujących powszechnie, oraz to, że ich autorytatywne przekazywanie coraz rzadziej odnosiło skutek. Prywatyzacja religii wiąże się z faktem indywidualnej i świadomej decyzji konkretnej osoby co do przyjęcia wiary i postępowania według jej zasad. Jak pisze N. Luhmann, „[...] podczas gdy dawniej sprawą prywatną była niewiara, tak teraz staje się nią wiara”⁵. Sprywatyzowana religia często traci swój dotychczasowy kształt czy zewnętrzną formę, ale nadal pozostaje religią, czyli transcendentnym elementem sensotwórczym, i jako taka jest odbierana przez jednostki ludzkie. W tej sytuacji może stać się ona sprawą wysoce zindywidualizowaną i nieprzystającą do żadnego oficjalnego wzorca. Normą staje się kwestionowanie ustaleń dotychczasowych autorytetów religijnych i odrzucanie autorytatywnie konstruowanych przepisów i norm podanych do przestrzegania bez wcześniejszej konsultacji społecznej. Danielle Hervieu-Leger nazywa współczesnych wierzących indywidualistów – swobodnie unoszącymi się (*free-floating believers*) w wierze (po polsku powiedzielibyśmy: „wolnymi strzelcami”), którzy konstruują na prywatny użytek wiarę „patchworkową” lub wiarę na kształt religijnego supermarketu⁶. Autorka ten stan rzeczy nazywa rozwojem religijności *à la carte*, afirmacją wolności osobistej wiernych, religijnym koczownictwem (nomadyzmem) i twierdzi, tak jak większość badaczy religijności nowoczesnej, że wszystkie te zjawiska są wskaźnikami ogólnej tendencji zmierzającej w kierunku upadku instytucjonalnych porządków legitymizujących wiarę religijną⁷. Podobnie Ch. Taylor uważa, iż coraz więcej chrześcijan wierzy w sposób wykraczający daleko poza ramy chrześcijańskiej ortodoksji, i to wewnątrz różnych wyznań. Przykładem tego jest wzrost zainteresowania kultami i praktykami religijnymi niemającymi nic wspólnego z chrześcijaństwem, wywodzącymi się ze Wschodu. Podobnie wiele osób uważających się za katolików nie akceptuje dogmatów własnego wyznania, próbuje łączyć katolicyzm z buddyzmem, czy też modli się bez wewnętrznego przekonania o wartości własnej wiary⁸.

⁴ N. Luhmann, *Funkcja religii*, Nomos, Kraków 1998, s. 73.

⁵ *Ibidem*, s. 230.

⁶ D. Hervieu-Leger, *Individualism and the validation of faith* [w:] R.K. Fenn (ed.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Blackwell Publishing Ltd., 2001, 2003, s. 166.

⁷ *Ibidem*, s. 173.

⁸ Ch. Taylor, *Varieties of religion today*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England 2002, s. 107.

Jednakże oprócz zauważalnego od pewnego czasu spadku poziomu uczestnictwa w tradycyjnych praktykach pobożnościowych oraz obojętnego traktowania kwestii rozwoju duchowego także w warunkach polskich, można dostrzec też proces przeciwny, polegający na głębszym i dobrowolnym zaangażowaniu w życie religijne. Powstają liczne organizacje i wspólnoty kościelne posiadające zróżnicowany status: od kółek modlitewnych do prężnych instytucji posiadających osobowość prawną. Paradoksalnie prawdopodobne odejście niezadowolonych mas z szeregów Kościoła będzie sprzyjać świadomemu wyborowi pozostania innych we wspólnocie. Taka sytuacja zwykle przynosi pozytywne efekty dla instytucji zrzeszającej członków – wolontariuszy, a nie przymusowo wcielonych. Proces ten, jak wskazuje J. Mariański, może prowadzić do nieoczekiwanego nawrotu w kierunku tradycji, choć już w zmienionej formie. Indywidualizacja w kwestiach religijnych może zatem oznaczać nie tylko odchodzenie od obowiązującej dotychczas formy zaspokajania potrzeb religijnych, ale też zwrot w kierunku przeciwnym – silną identyfikację z ortodoksją lub fundamentalizmem, pojmowaną jako indywidualny świadomy wybór jednostki uwolnionej spod panowania instancji religijnych. Wybór opcji ortodoksyjnej nie oznacza więc w tej sytuacji zniewolenia człowieka, ale jego autonomiczną decyzję. „Zróżnicowany i spluralizowany «rynek religijny» [...] może wywoływać – paradoksalnie – procesy przeciwne w postaci poszukiwania «silnego kanonu religijnego», ścisłego podporządkowania, a nawet fundamentalizmu. [...] Pluralizacja społeczno-kulturowa przyczynia się do pojawienia się wielu alternatywnych propozycji. [...] Nowe ruchy religijne dowodzą, że oprócz sekularyzacji należy uwzględnić w przemianach religijności także zjawiska rewitalizacji i resakralizacji”⁹. Powrót do świętości jest więc drugim obliczem procesów dziejących się w sferze nowoczesnej religijności. Na podobne w swej istocie zjawisko, postrzegane jako reakcja na współczesne procesy w sferze religijności, wskazuje J. Casanova, który przeciwstawia sekularyzacji i prywatyzacji religii – deprywatyzację. Według niego jest to proces polegający na powrocie religii na scenę publiczną społeczeństw, w których jest obecna: „Zatem publiczna religia to taka, która przejawia się w publicznej debacie, jest elementem szeroko zakrojonego dyskursu, stawia pytania odnośnie do trudnych, najczęściej moralnie, kwestii, proponuje odpowiedzi, prowokuje do namysłu, zwraca uwagę na wartości, których inne instancje może by nie podniosły”¹⁰. Religia staje się sprawą publiczną z tego względu, iż w nowo ukształtowany dyskurs zaangażowany jest

⁹ J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Wyd. KUL, Lublin 2006, s. 12–16.

¹⁰ I. Borowik, *O deprywatywacji religii José Casanovy na tle debaty wokół sekularyzacji* [w:] J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Nomos, Kraków 2005, s. 14–15.

zbiorowy adresat, a więc całe społeczeństwo, elity, mass media, osoby życia publicznego i członkowie wspólnot modlitewnych. Poza tym uczestnicy organizacji religijnych zdają sobie sprawę z konieczności przeformułowania formy i sposobu swojego funkcjonowania w nowoczesnym społeczeństwie. Niemożliwa jest kontynuacja posługiwania się starymi schematami myślenia, archaicznym i niezrozumiałym językiem, wykorzystywania autorytetu urzędu, który staniał i przestał być dla zbyt wielu istotnym. Konieczne jest odnalezienie na nowo swojego miejsca i misji w ramach społeczeństwa obywatelskiego¹¹. Jak pisze wspomniany już J. Casanova, „[...] jeżeli we współczesnych warunkach strukturalnych Kościoł katolicki chce utrzymać swoje uniwersalistyczne roszczenia jako Kościół, będzie musiał nauczyć się żyć ze społecznym i kulturalnym pluralizmem, tak na zewnątrz, jak i wewnątrz Kościoła”¹². Dotyczy to również nawiązania i utrzymania kontaktu z młodzieżą stanowiącą niejako bazowy element ludzki, podstawę kontynuacji działalności Kościoła w przyszłości. Można powiedzieć, że kształt religii w przyszłości i funkcjonowanie Kościołów, nie tylko katolickiego, jest w dużej mierze uzależniony od zapatrywań, postaw, opinii i działań dzisiejszej młodzieży dopiero wkraczającej w dorosłe życie. Z tego względu istotna jest uważna obserwacja poczynań młodych na tej płaszczyźnie i wyciąganie wniosków. Ewentualny sukces procesu deprywatyzacji religii może być osiągnięty w dużej mierze dzięki silnej mobilizacji i zaangażowaniu osób będących członkami wspólnot religijnych, także młodzieżowych. Według Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego w Polsce działa około 337 różnych organizacji, stowarzyszeń i grup o charakterze religijnym i społecznym. Szacunkowo skupiają one około 2,5 miliona osób¹³. Daje to nieco ponad 6% populacji wszystkich Polaków, zatem nie jest to imponujący odsetek przy ponad 90% (w różnych źródłach) reprezentacji osób należących do wyznania katolickiego. Należy jednak pamiętać, iż deklarowana przynależność do wyznania oznacza tylko i wyłącznie fakt figurowania w rejestrach kościelnych, związany z przyjęciem sakramentu inicjacyjnego, jakim jest chrzest. Natomiast autoidentyfikacja religijna, czyli określanie własnej postawy wobec wiary (jestem wierzący/obojętny/niewierzący, itp.), wiąże się z wpływem całego spektrum zmiennych. Udział w ruchach katolickich i grupach modlitewnych ma na celu sprzyjanie rozwojowi świadomości religijnej, pomaganie w nabywaniu wiedzy dotyczącej własnego wyznania i przede wszystkim formowanie uczestników pod względem etycznym oraz ukazywanie możliwości życia według zasad wiary. Takie są założenia, a jak jest w rzeczywistości?

¹¹ I. Borowik, *op. cit.*, s. 14–15.

¹² J. Casanova, *op. cit.*, s. 367.

¹³ *Katolicki trzeci sektor. Non profit In Ecclesia*, www.iskk.pl/badaniatrzeciegosektora/76-katolicki-trzeci-sektor.html (dostęp: 13.08.2012).

PROBLEMATYKA BADAWCZA

Artykuł stanowi próbę ukazania ewentualnego wpływu uczestnictwa we wspólnotach religijnych młodzieży lub jego braku na kształt ich życia duchowego, ze szczególnym uwzględnieniem problemu świętości jako centralnego zagadnienia chrześcijaństwa. W tym celu zostały przeprowadzone badania sondażowe na próbie 1841 uczniów ostatnich klas (maturalnych) szkół ponadgimnazjalnych województwa lubelskiego w roku 2010. Posłużono się metodą ankiety audytoryjnej, a narzędziem badawczym był kwestionariusz rozdawany uczniom przez przeszkolonych ankierów. Do badań wytypowano szkoły średnie dla młodzieży niepracującej: licea ogólnokształcące, licea profilowane i technika, w sześciu zróżnicowanych pod względem liczby mieszkańców kategoriach miejscowości: wieś, miasto do 5 tys. mieszkańców, miasto 50–20 tys. mieszkańców, miasto 20–50 tys. mieszkańców, miasto 50–100 tys. mieszkańców, miasto 100–500 tys. mieszkańców. W niniejszym studium przynależność do katolickich wspólnot i ruchów modlitewnych zostanie potraktowana jako zmienna niezależna, której ewentualny wpływ, jego poziom i kierunek na wyróżnione poniżej płaszczyzny życia religijnego będą starała się wykazać. Porównania pomiędzy grupami osób zaangażowanych w uczestnictwo (określanych jako grupa I) oraz niezaangażowanych (określanych jako grupa II) będą prowadzone w oparciu o dane odsetkowe w poszczególnych kategoriach odpowiedzi z uwagi na bardzo nieliczne (w liczbach) udziały członków ruchów w przypadku niektórych odpowiedzi, które mogłyby powodować zafałszowanie obrazu analizowanych zagadnień.

CHARAKTERYSTYKA RESPONDENTÓW

Jak wskazuje analiza uzyskanych odpowiedzi, w przypadku badanych uczniów uczestnictwo w ruchach kościelnych deklarowało prawie 10% (dokładnie 9,9% ogółu, czyli 182 osoby) respondentów. Jest to wskaźnik o wiele wyższy niż przeciętny, co wskazuje na fakt oczywisty, iż w różnych kategoriach wieku przynależność do tego typu wspólnot jest odmiennie reprezentowana. Młodzież jest jednym z dwóch filarów – uczestników, obok ludzi starszych, kościelnych inicjatyw przeznaczonych dla świeckich. Zatem można się spodziewać, iż w przypadku seniorów ich reprezentacja może sięgać tej lub większej liczebności. Zatem zdecydowana większość (74,3%, czyli 1368 osób, które udzieliły odpowiedzi) nie należy do żadnej z istniejących wspólnot i grup mających na celu pogłębienie życia duchowego (około 15% nie udzieliło odpowiedzi na to pytanie). Najwięcej respondentów, głównie mężczyzn, deklarowało przynależność do Liturgicznej Służby Ołtarza, w której pełnili funkcję ministranta lub lektora. Drugim pod względem popularności był Ruch Światło-Życie, czyli tzw. Oaza i jej rozliczne formy, na

kolejnych miejscach znalazły się schole parafialne, chóry, Odnowa w Duchu Świętym, Caritas, harcerstwo katolickie, Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży (KSM). Pojedyncze osoby należały do Dziewczęcej Służby Maryjnej, Apostolstwa Dobrej Śmierci i Wspólnoty Młodych Communio Crucis. Część osób, szczególnie z małych miast, deklarowała przynależność do dwóch wspólnot wzajemnie się niewykluczających, a właściwie łączących swoją działalność. Tak było w przypadku ministrantów i lektorów należących jednocześnie do Oazy lub KSM oraz kobiet-chórzystek i jednocześnie członkiń Oazy lub Odnowy w Duchu Św.

Wśród uczestników dominowały kobiety (12,6% spośród kobiet), choć nie tak wyraźnie, jak można by się spodziewać. Około 2% przewagi uczestnictwa kobiecego nad męskim (w grupie mężczyzn uczestnictwo deklarowało 10,3%, czyli 62 osoby) nie jest wielkością pozwalającą na uogólnienie, iż tradycyjnie kobiety garną się do inicjatyw kościelnych. Wydaje się raczej, iż zastanawiające jest, że 10% badanych młodych mężczyzn bierze udział w spotkaniach uważanych powszechnie za domenę kobiet. Co prawda 62 osoby to liczba zbyt mała, aby wyciągać daleko idące wnioski, jednak stanowi ona pewien znaczący wskaźnik dla określania typu religijności młodzieży z regionu lubelskiego. Badani mężczyźni stanowili trzon Liturgicznej Służby Ołtarza, pełniąc posługę ministrancką i lektorską. Można powiedzieć, iż zdominowali w pełni tę formę uczestnictwa w życiu religijnym parafii, ponieważ tylko jedna kobieta przyznała się do pełnienia funkcji ministrantki. Wiadomo jednak, że kobiety rzadko pojawiają się przy ołtarzu nie tylko ze względu na brak zainteresowania tą posługą, ale raczej na obiektywny brak możliwości związany z oporami proboszcza, a także wspólnoty wiernych.

Jednym z czynników, który wyraźnie różnicuje młodzież w kwestii uczestnictwa we wspólnotach kościelnych, jest rodzaj szkoły. Wśród uczniów liceum ogólnokształcącego uczestnicy wspólnot stanowili 13,7%, w profilowanych – 12,6%, natomiast w technikach – 7,1%. Fakt pobierania nauki w danej szkole być może wpływa na profil zainteresowań, wydaje się jednak, iż jest to związane ze specyfiką uczniów: w technikach zdecydowanie przeważają mężczyźni i to o nastawieniu „technicznym”, pragmatycznym, w liceach dominują kobiety tradycyjnie bardziej ceniące wartości duchowe. Innym istotnym czynnikiem wyraźnie wpływającym na ewentualne uczestnictwo jest miejsce zamieszkania. Stosunkowo największą popularnością cieszą się one wśród mieszkańców miast o średniej wielkości (15%), najmniejszą wśród mieszkańców dużego miasta (6,8%)¹⁴. Mieszkańcy wsi należący do wspólnot stanowią 11% badanych, natomiast w przypadku małego miasta jest ich 13,1%. Przyczyny tego stanu rzeczy są związane zapewne z ogólną postawą wobec wiary respondentów zamieszkujących duże miasto, wykazujących najmniejsze zaangażowanie i zainteresowanie sprawami religii.

¹⁴ Opisowy sposób ustalania wielkości miejsca zamieszkania został podjęty zgodnie z sugestiami młodzieży uczestniczącej w badaniu pilotażowym, kiedy okazało się, że młodzież nie jest w stanie nawet w przybliżeniu oszacować liczby mieszkańców swojej miejscowości (oprócz wsi).

IDENTYFIKACJA RELIGIJNA I ELEMENTY WIARY

Badania niniejsze ukierunkowane były przede wszystkim na analizę zagadnienia świętości, obecnego w świadomości młodzieży maturalnej, zatem wszystkie rozpatrywane elementy identyfikacji religijnej, zasobów wiedzy, płaszczyzny aksjologicznej oraz sfery praktyk religijnych są związane bezpośrednio z tą problematyką. Z tego też powodu nie stanowią one wielotorowej analizy wszystkich czy większości elementów religijności, ponieważ do tego celu został dokonany wybór określonych zagadnień.

Uczestnicy ruchów w zdecydowanej większości określali siebie samych mianem osoby wierzącej (80,2% – 146 osób), bardzo rzadko używali określenia „niewierząca” (1,6% – 3 osoby) oraz „obojętna” względem wiary (4,4% – 8 osób). Niezdecydowanych w tej grupie jest 13,7%, natomiast wśród osób niebiorących udziału – 20,4%. Dla porównania wśród uczniów niezwiązanych ze wspólnotami wierzący deklarowali się w 62,5%, niewierzących było 8,6%.

Dla przeważającej większości członków wspólnot religia jest sprawą ważną (85,5%), natomiast w grupie drugiej wiarę w ten sposób określa 69,4%. Istotne różnice widać też podczas analizy odpowiedzi negatywnych (religia jest sprawą nieważną/obojętną lub niezbyt ważną): osoby niezwiązane z grupami kościelnymi częściej deklarują (różnica sięga około 7%) brak zainteresowania tą sferą.

Po członkach grup modlitewnych należałoby się spodziewać ponadprzeciętnej akceptacji zasad religii oraz prawd wiary. Taka sytuacja rzeczywiście występuje w niniejszych badaniach: ponad 87% osób uczestniczących w grupach modlitewnych deklaruje wiarę w istnienie nieba, a dla porównania wśród osób nieuczestniczących wiarę taką wyznaje 73,5%. Zastanawiający jest zdiagnozowany fakt, iż kilkanaście osób spośród członków wspólnot kościelnych wykazuje albo niewiarę w ten dogmat, albo wskazuje na swoją niewiedzę w tym temacie. Taki poziom wskaźnika nie byłby niczym dziwnym w grupie katolików niezrzeszonych. Co prawda kilkanaście osób to niewiele, jednak są one świadomymi uczestnikami ruchów, ustawicznie stykającymi się z intensywną formacją religijną i często prowadzącymi pogłębione życie religijne. Być może owi „niewierzący” to osoby związane luźno i raczej jako sympatycy niż zadeklarowani członkowie. Mogą to być również jednostki poszukujące adekwatnej wykładni filozoficzno-duchowej, które we wspólnocie przebywają tymczasowo. Różnice ilościowe ujawniają się również w przypadku uczniów deklarujących brak zdecydowanego stanowiska w tym zakresie: jest ich więcej pośród osób niebędących członkami. Podobnie sytuacja przedstawia się w przypadku dogmatu o istnieniu piekła jako miejsca wiecznej kary dla dusz potępionych, w którego wiarę wyznaje 84,6% członków i 65,4% nieuczestniczących. Jak widać mniej jest osób wierzących w ten ostatni dogmat niż wyznających wiarę w niebo. Jest to sytuacja często opisywana w ramach psychologii religii, tłumaczona jako naturalna tendencja do akceptacji ele-

mentów pozytywnych i postrzeganych jako niezagrażające niż określanych jako niebezpieczne i w swej wymowie ogólnie negatywne.

Podobnie członkowie ruchów wykazują się wyższą akceptacją nauczania dotyczącego dogmatu o istnieniu życia po śmierci (80%), jednoznacznie związanego z prawdami wiary wymienionymi powyżej, niż dzieje się to w przypadku przedstawicieli drugiej grupy (66,1%), wykazujących się wyższym poziomem sceptycyzmu i rezerwy. Zastanawiający jest natomiast dość liczny odsetek (20%) członków grup modlitewnych mających w tej kwestii zdanie odmienne, związane albo z brakiem wiary (8,3%), albo z niepewnością (11,7%). Jednak w przypadku osób niebędących członkami stosunkowo liczniej występują takie odpowiedzi, które sięgają aż 22,5% w kategorii „nie wiem”. Można zatem stwierdzić, iż nawet pobieżna ilościowa analiza wykazuje istnienie wśród członków wspólnot katolickich silniejszej identyfikacji z religią i akceptacji dogmatów eschatologicznych niż w przypadku uczniów niebiorących udziału w kościelnych spotkaniach formacyjnych.

STAN WIEDZY RELIGIJNEJ, OPINIE I PRZEKONANIA

Analiza intelektualnej płaszczyzny funkcjonowania świadomości religijnej badanej młodzieży wykazuje, z jednej strony, spodziewany wyższy poziom wiedzy religijnej charakterystyczny dla członków ruchów w porównaniu z osobami nieuczestniczącymi, a z drugiej – zastanawiający obraz pewnych „niedociągnięć”. Jednym z takich paradoksalnych elementów jest opinia na temat natury Boga. Chrześcijaństwo jako religia teistyczna podkreśla osobową naturę Boga. Głoszeniu tej prawdy poświęcona jest katechizacja, homiletyka kościelna, literatura religijna. Dogmat chrześcijaństwa o istnieniu Boga w trzech osobach jest jedną z najważniejszych podstaw wiary. Wobec Boga jako osoby człowiek niejako zmuszony jest przyjmować inną postawę niż wobec idei, energii, siły bezosobowej. Do osoby można zwracać się z prośbą, dziękczynieniem, z osobą przede wszystkim można nawiązać relację personalną. Rozkład odpowiedzi obu grup respondentów wskazuje, że nawet członkowie ruchów i wspólnot kościelnych nie są wolni od wątpliwości w tym zakresie. Niecałe 27% osób zaangażowanych w grupy modlitewne mówi jasno, że Bóg jest osobą. Pozostali uczestnicy, a więc łącznie 73%, określają Boga inaczej („idea”, „siła”, „energia” i przede wszystkim – „coś nieokreślonego”). W przypadku uczniów nienależących do wspólnot przekonanie o osobowej naturze Boga przejawia 18,8%, natomiast pozostałe „nieprawowierne” są udziałem ponad 80% badanych (szczególnie „coś nieokreślonego” – 38,3%). Fakt ten wskazuje albo na niezrozumienie, czym jest określenie „osobowa natura”, albo na postrzeganie Boga jako rzeczywistości, której nie można pojąć, nawiązać bliskiego kontaktu, wejść w dialog i nawiązać pozytywną relację. Można domniemywać co do przyczyn tak odległej od ortodoksji wizji Boga,

wskazując na tendencję do utożsamiania osoby z ciałem i fizycznością, niemniej jeśli nawet jest to efekt niezrozumienia podstawowej zasady wiary, może stanowić ewentualną wskazówkę czy sygnał alarmowy dla katechizujących w szkołach.

Pozostałe elementy wiedzy religijnej, a także opinie i przekonania przedstawicieli obu grup, wskazują na dość zbliżone charakterystyki, co może być przede wszystkim wynikiem powszechnego uczestnictwa w szkolnej katechezie, jednak członkowie wspólnot modlitewnych wykazują się także i w tym obszarze wyższym ich poziomem. Obie grupy posiadają w bardzo wysokim stopniu wiedzę na temat praktyki beatyfikacyjnej i kanonizacyjnej Kościoła katolickiego (I grupa – 96,1%, II grupa – 93,4%).

Charakteryzując osobę świętego i jego tryb życia, członkowie obu grup w podobnym odsetku odpowiedzi wyrażali przekonanie o licznych przeszkodach i praktycznej niemożliwości podobnego sposobu funkcjonowania w dzisiejszych czasach. Wyraźna różnica pomiędzy stanowiskami obu grup pojawiła się w przypadku odpowiedzi na pytanie dotyczące powszechnego powołania do świętości. Członkowie grup modlitewnych wykazali się w tym przypadku lepszą wiedzą i ogólnym poziomem rozeznania (76,8%), twierdząc zgodnie z nauczaniem Kościoła o uniwersalności powołania wszystkich chrześcijan do świętego życia, niż osoby niebędące uczestnikami (56,7%), którzy jednocześnie w dość dużym odsetku przyznali się do niewiedzy w tym zakresie (20,4%). Posiadane na ten temat informacje wiązały głównie z przekazywanym na katechezie nauczaniem papieża Jana Pawła II, wykazując się wysokim poziomem pewności w przypadku I grupy – 59,2% lub przypuszczeń (II grupa – 59,7%). W bardzo podobnym stopniu respondenci obu grup twierdzili o celowości kultu świętych i zanoszonych do nich modlitw, upatrując sens tego działania w skutecznym wyprasaniu łask u Boga przez osoby wyniesione do godności ołtarzy (I grupa – 70,7%, II grupa – 64,5%).

Natomiast kolejna zaobserwowana różnica pojawia się podczas analizy odpowiedzi na pytanie związane z życiorysem patronów od chrztu. Jak można się spodziewać, uczestnicy ruchów kościelnych wykazują się lepszym poziomem posiadanych informacji odnośnie tego zagadnienia niż osoby z grupy II. Posiadają wiedzę na ten temat zarówno pełną, jak i fragmentaryczną, ale ocenianą przez badanych jako dostateczną. Dysponuje nią 78,5% uczestników i 63,1% niebiorących udziału. Poza tym ci pierwsi częściej przyznawali się do aktywnego poszukiwania informacji na temat patrona (60,8%) niż osoby z grupy II (39,8%).

ŚWIAT WARTOŚCI

Analiza sfery aksjologicznej świadomości religijnej obejmowała wskazania dotyczące wyznawanych wartości, pragnień, wzorów osobowych i ideałów, ku którym skłaniali się w deklaracjach badani uczniowie. Respondenci zapytani

o znaczenie pojęcia „wartość życiowa” utożsamiali ją przede wszystkim z elementem sensotwórczym, czymś, co nadaje egzystencji konkretnego człowieka sens i znaczenie. Szczególnie skłaniali się do takiej wizji wartości członkowie wspólnot (66%), w nieco mniejszym zaś stopniu osoby nienależące (57,7%). Wartość życiowa kojarzona była też z czymś najważniejszym lub cennym dla danej osoby oraz (rzadziej) pojmowana była jako cel dążeń. Na czele wartości uważanych przez młodzież za najważniejsze znalazły się: zdrowie (w obu grupach 78%), zgodna rodzina (około 10,5%) i miłość (około 9%). Różnice pomiędzy wskazaniami członków obu grup są niewielkie, zatem zostały podane łącznie i w przybliżeniu. Wiara religijna była jedną z najrzadziej wskazywanych wartości (2 osoby i to nie członkowie wspólnot), obok „ustawienia w życiu” i „mocnych przeżyć”. W takiej sytuacji pytanie o sens obrony wiary lub przekonań religijnych za cenę własnego życia jawi się jako pytanie sprawdzające. Jednakże trzeba mieć na uwadze, że odpowiedzi twierdzące mają tylko i wyłącznie charakter deklaracyjny i z faktyczną gotowością mogą mieć mało wspólnego. Na szczęście obecne warunki życia polskiej młodzieży nie zmuszają jej do tak dramatycznych wyborów. Rozkład odpowiedzi obu grup respondentów wykazuje, iż członkowie wspólnot częściej zauważają sens takich działań (79,7%) niż osoby niezwiązane z grupami modlitewnymi (56,5%).

Bogata literatura hagiograficzna pokazuje wielu świętych męczenników, którzy poświęcali swoje życie za wiarę i wyznawców, którzy swój ziemski czas przeznaczali na doskonałe naśladowanie Chrystusa. Warto więc zapoznać się z obrazem świętego życia, jaki noszą w swej świadomości młodzi respondenci. Większość badanych z obu grup określa święte życie bardzo pozytywnie: jest to droga do szczęścia, jakim jest Bóg, ideał, do którego należy dążyć, trudna droga, ale możliwa. Łącznie pozytywną opinię wyraża 82,3% członków wspólnot modlitewnych i 75,4% niezrzeszonych. Pozostałe stanowiska to opinie negatywne, podkreślające trudności lub nieprzystawalność postawy świętych do realiów życia codziennego. W takiej sytuacji wydaje się oczywiste, iż święci mogą być postrzegani przez młodzież jako pozytywne wzory do naśladowania. I tak jest w przypadku niniejszych badań: na pytanie o to, czy święty może być wzorcem dla dzisiejszej młodzieży polskiej, większość respondentów, zarówno z grupy I (86,1%), jak i grupy II (78,2%), ochoczo dała odpowiedź pozytywną. Jednakże wytłumaczenia odnośnie tego przeświadczenia są bardzo lakoniczne i sprowadzają się do stwierdzenia: „ponieważ był święty” lub „bo tak”. Przeciwnie stanowisko związane jest z przekonaniem o braku możliwości adaptacji zasad świętego życia do wymogów współczesności i w konsekwencji niemożności wzorowania się na świętych. Przekonanych o tym jest 13,9% członków wspólnot i 21,8% osób nienależących, czyli jednak zdecydowana mniejszość.

Czy wobec tego młodzi respondenci, tak ochoczo podkreślający wzorcotwórczy walor życia osób kanonizowanych, wykażą się chęcią bycia świętymi? Pyta-

nie o najbardziej osobisty stosunek do możliwości prowadzenia świętego życia zostało postawione wprost. Było ono dla wielu badanych tak zaskakujące, że często zaznaczali to w dopiskach na marginesach kwestionariusza: „nikt nigdy mnie o to nie pytał, sam o tym nie myślałem, co to za dziwne pytanie, to trzeba długo pomyśleć nad tym”. W pytaniu tym nie postawiono żadnych warunków, nie określono żadnych trudności i cech charakteryzujących świętego. Zapytano po prostu o pragnienie, dlatego zaliczam je do płaszczyzny aksjologiczno-emocjonalnej, a nie do behawioralnej, ponieważ stanowi jedynie propozycję, a nie konkretną realizację i działanie. Duży wskaźnik odpowiedzi pozytywnych świadczy o sporym idealizmie młodzieży. Idea świętości jest porywająca dla religijnie rozbudzonej młodej osoby, a dzieje życia wielu świętych i błogosławionych przypominają romantyczne historie z literatury. Wzór osobowy posiada dzięki swej moralnej doskonałości siłę, która pociąga innych do przeżywania wyższych wartości i moralnego naśladowstwa oraz do identyfikacji ze sobą¹⁵. Zmienna uczestnictwa we wspólnotach katolickich odgrywa w tym przypadku bardzo znaczącą rolę i pokazuje jego istotny wpływ formacyjny. Stanowiska uczniów należących do wspólnot i nienależących są dokładnie odwrotne: w przypadku I grupy większość wykazuje się pragnieniem bycia świętym (61,8%), natomiast w grupie II przeważa niechęć wobec takiej perspektywy własnego życia (68,4%). Osoby chętne tłumaczyły swoje deklaracje jako konsekwencję bycia człowiekiem wierzącym, przynależącym do Kościoła katolickiego i lokującym w perspektywie eschatologicznej cel swego życia. Natomiast uczniowie dystansujący się wobec takiej możliwości najczęściej podkreślali wyjątkowość cierpień i trudy życia, na jakie narażeni są święci.

Dalsza analiza odpowiedzi wskazuje na zadziwiający fakt, a mianowicie na nieutożsamianie pojęć „stan świętości” i „pójście do nieba”, ponieważ jak się okazuje zdecydowanie więcej badanych chce znaleźć się w niebie po śmierci, niż chce być świętymi. Paradoks ten widoczny jest w obu grupach badanej młodzieży. Chcących pójść do nieba jest 91,7% wśród uczestników grup modlitewnych, ale też wśród nienależących większość stanowią osoby deklarujące takie pragnienie (80,2%). Świadczy to dobitnie o większym braku zrozumienia idei świętości wśród uczniów niemających nic wspólnego z grupami modlitewnymi. W tym wypadku różnica pomiędzy odsetkami odpowiedzi osób nieuczestniczących akceptujących obie perspektywy jest bardzo duża i sięga prawie 50% (dokładnie 48,6%). W przypadku uczestników wspólnot różnica ta jest dużo mniejsza i wynosi 29,9%, jednak fakt ten wskazuje na istnienie także w tej grupie braku ostatecznego zrozumienia, czym są obie kwestie.

¹⁵ H. Słotwińska, *Wychowawcza wartość wzorów osobowych*, Wyd. KUL, Lublin 2008, s. 513.

PRAKTYKI RELIGIJNE

Płasczyzna behawioralna świadomości religijnej jest tą sferą, w której elementy intelektualne i aksjologiczno-emocjonalne mają szansę na realizację w postaci praktyk religijnych zarówno obligatoryjnych, wynikających z przepisów kościelnych, jak i nadobowiązkowych, stanowiących element pomocniczy w rozwoju duchowości. Spośród praktyk obowiązkowych priorytetowe znaczenie według nauczania Kościoła ma uczestnictwo we mszy św. niedzielnej. W tej kwestii ujawnia się po raz kolejny przewaga głosów akceptujących tę praktykę wśród członków wspólnot, która przejawia się w regularnym uczestnictwie (w każdą lub prawie każdą niedzielę). W ten sposób uczestnictwo określane jest przez 75,3% członków grupy I, a dla porównania w grupie II takich wskazań mamy 42,2%, przy dominacji odpowiedzi „nieregularnie – od czasu do czasu” (45,5%, różnica w liczbie osób w tym przypadku wynosi 45). W grupie I niepraktykujących jest 6 osób, natomiast w grupie II – 168 osób. Ogólnie praktyki religijne są postrzegane przez młodzież przede wszystkim jako obowiązek i kwestia przyzwyczajenia, choć rozkład odpowiedzi uzależniony jest od przynależności do grup modlitewnych. Częściej na aspekt obowiązku i rutynową stronę praktyk wskazują osoby z grupy II (57,3%) niż I (40,4%). Natomiast postrzeganie praktyk religijnych jako pomocy w życiu stało się większym udziałem osób niezrzeszonych (21,3%, gdy w grupie I – 15,8%). Bardzo wyraźna różnica występuje też pomiędzy obiema grupami w przypadku odpowiedzi: „praktyki są dla mnie źródłem radości” (grupa I – 28,8%, grupa II – 8,7%).

Inną podstawową praktyką dla chrześcijanina jest modlitwa i w tym przypadku również uczestnicy wspólnot górują pod względem częstotliwości nad niezrzeszonymi. Dominanta wskazań w pierwszej grupie znajduje się w kategorii „często” – 49,1%, natomiast w II grupie w kategorii „od czasu do czasu” – 36,7%. Modlitwa „bardzo częsta” jest domeną uczestników wspólnot (17,2%), uzyskując tyle samo wskazań, co modlitwa „od czasu do czasu”, natomiast osoby nienależące do grup modlitewnych deklarowały taką częstotliwość modlitwy w 5%. Jednakże w obu grupach znalazły się osoby nigdy nieoddające się modlitwie: takich w grupie I znalazło się 6 uczniów, natomiast w grupie II – 114 respondentów.

Obowiązkowa msza św. w Boże Narodzenie i Wielkanoc cieszy się wysoką frekwencją (corocznie grupa I – 92,8%, grupa II – 80,9%), natomiast posiadanie nieco innego znaczenia w tradycji i obrzędowości polskiej uroczystości Bożego Ciała i Trzech Króli natychmiast skutkuje obniżeniem się poziomu uczestnictwa w deklaracjach osób młodych. Co roku uczestniczy w nich 76,7% członków wspólnot i 48,6% niezrzeszonych, rzadziej niż co roku odpowiednio 20,6% i 39,2%.

Praktyki nadobowiązkowe, takie jak udział w nabożeństwach różańcowych, pasyjnych, majowych, rzadko przyciągają młodzież (około 60% wskazań w obu grupach), z tym że istotna różnica widoczna jest w kategoriach odpowiedzi „czę-

sto” i „nigdy”. W grupie uczestników często biorących w nich udział jest 23,9%, a nigdy – 11,15%. Natomiast w grupie nieuczestniczących – 3,9% bierze udział często, natomiast nigdy nie uczestniczy aż 34,8%. Różnice pomiędzy członkami obu grup widoczne są również w kwestii przystępowania do sakramentu pokuty i pojednania oraz eucharystii. Generalnie członkowie wspólnot modlitewnych częściej przystępują do obu sakramentów niż osoby nienależące. Podobnie również spośród członków wspólnot rekrutują się głównie uczestnicy młodzieżowych spotkań modlitewnych, takich jak Międzynarodowe lub Diecezjalne Dni Młodych, zainicjowane przez papieża Jana Pawła II.

PODSUMOWANIE

Jak wykazały badania, uczestnictwo w rozmaitych wspólnotach modlitewnych sprzyja w wyraźny sposób nabywaniu wiedzy religijnej, pogłębianiu zaangażowania w życie parafii, poszerzaniu świadomości zasad i prawd wiary, rozwoju różnych aspektów duchowości. Można powiedzieć, że uczestnicy ruchów bardziej swobodnie i pewnie poruszają się wśród spraw natury religijnej. W badaniach widać zależność pomiędzy członkostwem we wspólnotach, a posiadanym obrazem świętości i osób świętych. Wykazują oni większy zasób informacji katechetycznych, zarówno podstawowych, jak i rozszerzonych, oraz ich pełniejsze zrozumienie, co daje im możliwość sformułowania stanowiska wobec zagadnienia świętości w sposób najbardziej zbliżony do nauczania Kościoła. Posiadają aktualne wiadomości na temat osób wynoszonych na ołtarze, znają biografie swoich patronów od chrztu, dysponują bieżącymi informacjami związanymi z życiem Kościoła. Możliwość osiągnięcia własnej świętości jest przez nich traktowana jako bardzo pożądana i chwalebna perspektywa, zupełnie realna i niemająca znamion fantastyki.

Ponadto uczestnictwo we wspólnotach religijnych sprzyja realizacji poznanych zasad wiary. Wyniki przeprowadzonych badań wskazują na istnienie teźże zależności, przynajmniej w deklaracjach respondentów. Uczestnicy grup modlitewnych częściej od osób nieuczestniczących biorą udział w różnorodnych praktykach religijnych, szczególnie widoczne jest to w przypadku praktyk nadobowiązkowych. Podobnie sprawa ma się z akceptowaniem podstawowych dogmatów wiary i zasad życia religijnego, wartości religijnych, istotności wiary w życiu, autodeklaracjami religijnymi, itd. We wszystkich tych obszarach uczestnicy ruchów wykazują się wyższym poziomem akceptacji i zaangażowania. Ustawiczna formacja religijna, instytucja stałego spowiednika, kierownika duchowego, animatora czy moderatora, uczestnictwo w różnorodnych formach aktywności religijnej sprzyjają wytworzeniu się postawy świadomego, zaangażowanego, obytego członka wspólnoty Kościoła. Posiadając odpowiednią wiedzę, potrafią oni brać udział w debatach religijnych, prowadzić dialog z osobami obojętny-

mi, niewierzącymi lub członkami innych związków wyznaniowych, czasami ich działalność prozelicka jest odbierana negatywnie jako nachalne nawracanie przez „lepszycy katolików”. Wpływ innych uczestników grupy działa w pewnym stopniu przymuszająco na pojedynczego członka odnośnie zachowania i pożądanycy charakterystyk, jakie powinien wykazywać. Wiele osób zachowuje się podobnie jak inni nie tylko ze względu na przekonanie o słuszności wzoru, ale również przyjętą postawę konformistyczną, wypływającą z innych pobudek. Dlatego trudno sobie wyobrazić członków wspólnot religijnych kontestujących podstawowe prawdy wiary i przepisy kościelne. Zatem przynależność do wspólnot i ruchów na pewno pomaga w kształtowaniu zaangażowanej i świadomej postawy religijnej młodego człowieka, ale – jak widać – niewielka część respondentów do nich należy, a Kościół instytucjonalny stanowią w głównej mierze niezrzeszeni.

SUMMARY

This article is an attempt to show the impact of participation in the religious communities of youth or lack thereof on the shape of their spiritual life with particular attention to the Holiness as central issues in Christianity. It is based on surveys, which have been carried out on 1841 students of recent classes in grammar schools in Lublin region in the year 2010. Research has shown that participation in various prayer communities is clearly acquiring religious knowledge, deepening involvement in parish life, raise awareness of the principles and truths of the faith, the development of various aspects of spirituality. The participants of prayer groups more often than non-participating individuals are involved in a variety of religious practices, particularly evident in the case of a practice extra-curricular activities. Continuous formation of spiritual director (confessor), participation in various forms of religious activity promotes the production of a conscious member of the Church. Therefore, belonging to the communities and movements surely helps in shaping involved and informed attitude of religious young man, but only few respondents belong to these groups.

Keywords: religiosity, youth, participation in religious organizations and communities