http://dx.doi.org/10.18778/7525-892-9

EMILIA ZIMNICA-KUZIOŁA

Polski *homo religiosus*

Doświadczenie religijne w relacjach potocznych

40 LAT
WYDAWNICTWA
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

EMILIA ZIMNICA-KUZIOŁA

Polski *homo religiosus*

Doświadczenie religijne w relacjach potocznych

WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

ŁÓDŹ 2013

Emilia Zimnica-Kuzioła – Katedra Socjologii Sztuki, Instytut Socjologii
Wydział Ekonomiczno-Socjologiczny, Uniwersytet Łódzki, 90-214 Łódź, ul. Rewolucji 41/43

RECENZENT
Józef Baniak

REDAKTOR WYDAWNICTWA UŁ
Elżbieta Marciszewska-Kowalczyk

SKŁAD I ŁAMANIE
Oficyna Wydawnicza Edytor.org

OKŁADKĘ PROJEKTOWAŁA
Barbara Grzejszczak

Zdjęcie wykorzystane na okładce
www.depositphoto.com

Copyright by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2013

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
Wydanie I. W.06094.13.0.H

ISBN 978-83-7525-892-9

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
90-131 Łódź, ul. Lindleya 8
www.wydawnictwo.uni.lodz.pl
e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl
tel. (42) 665 58 63, faks (42) 665 58 62

Druk i oprawa: Quick Druk

SPIS TREŚCI

Wstęp. Założenia metodologiczne badania doświadczenia religijnego i religijności polskich chrześcijan ... 9
1. Wyjaśnienie pojęć zastosowanych w treści rozprawy ... 10
2. Przedmiot, cel i motywacja badań własnych ... 15
3. Problem główny i problematyka badań ... 18
4. Metody, techniki i narzędzia badawcze ... 22
5. Organizacja i realizacja badań terenowych oraz sposób doboru grup respondentów ... 27
6. Charakterystyka społeczna respondentów ... 31
7. Syntetyczna charakterystyka treści rozprawy ... 32

I. Doświadczenie religijne w ujęciu interdyscyplinarnym ... 35
1. Pojęcie i przedmiot doświadczenia religijnego ... 35
2. Doświadczenie religijne na gruncie chrześcijańskiej filozofii Boga i teologii katolickiej ... 38
3. Mistyczny wymiar doświadczenia religijnego ... 43
4. Fenomenologiczna perspektywa doświadczenia religijnego ... 47
5. Doświadczenie religijne jako przedmiot zainteresowania psychologii ... 50
6. Hermeneutyczne ujęcie doświadczenia religijnego ... 56
7. Socjologiczny aspekt doświadczenia religijnego ... 58

II. Doświadczenie religijne w świadectwach uczestników ankiety prasowej ... 69
1. Teoria przywiązania Lee A. Kirkpatricka a doświadczenie religijne ... 71
   A. Relacje respondentów o aktywacji systemu przywiązania – okoliczności, odczucia, konsekwencje ... 72
   B. Chrystus, jako Doskonały Obiekt Przywiązania (DOP) ... 76
   C. Postrzeganie „drugiego" przez pryzmat DOP ... 78
2. Refleksje egzystencjalne *homo religiosus* ... 79
   A. Religijna perspektywa w interpretacji zdarzeń ... 79
   B. Znaczenie religii i wiary religijnej ... 81
   C. Potoczna teodycea – racjonalizacja cierpienia ... 82
   D. Stosunek chrześcijan do niewierzących i do wyznawców innych religii ... 84
   E. Doskonały Obiekt Przywiązania w okresie gerontologicznym ... 85
3. Religijność jako dynamiczny proces ... 86
   A. Kryzys religijny i relacje o przezwyciężeniu trudności w wierze ... 86
   B. Dwa oblicza praktyk religijnych badanych osób ... 90
   C. Rola środowiska w stymulowaniu lub osłabianiu wiary religijnej ... 92
   D. Próba typologii wiary respondentów ... 94

III. Doświadczenie religijne jako spotkanie z religijnym autorytetem 99
1. Jan Paweł II jako religijny autorytet przełomu wieków 102
2. Autorytet religijny egzystujący na granicy dwu światów 103
3. Bezpośrednie i pośrednie spotkania z Janem Pawłem II jako doświadczenie religijne 107
4. Siła oddziaływania autorytetu religijnego 108

IV. Doświadczenie jako źródło przeświadczeń religijnych ludzi wierzących 113
1. Naukowe eksplikacje fenomenu religijności jednostki 114
2. Różnorodność źródeł wiary i religijności ludzi w dyskursie potocznym 121
3. Mistyczne przeżycia i nawrócenia religijne jako doświadczenie 126
4. Doświadczenie religijne jako „totalna intuicja religijna" w potocznym dyskursie chrześcijan 129

V. Konsekwencyjny wymiar doświadczenia religijnego – świadectwa członków Ruchu Odnowy w Duchu Świętym 133
1. Idea Ruchu Katolickiej Odnowy w Duchu Świętym 134
2. Doświadczenie religijne uczestników Odnowy w Duchu Świętym w Łodzi 137
3. Wiara w zjawiska mirakularne w świadectwach członków Ruchu 139
4. Doświadczenie religijne i postawy altruistyczne uczestników Ruchu 142

VI. „Wirtuozi religijni" – relacje o religijnym doświadczeniu mieszkańców wsi 153
1. Znaczenie religijnej socjalizacji w życiu badanych osób 154
2. Czynniki sprzyjające umocnieniu wiary respondentów i osłabiające jej intensywność 156
3. Potoczna waloryzacja snów i ich religijna eksplikacja w świadectwach respondentów 157
4. Religijna wizja świata – zdarzenia codzienne i „niezwykłe" w pryzmacie wiary badanych osób 163
5. Wyobrażenia potoczne Boga (Ojca) i życia pozagrobowego przez respondentów 168
6. Wypowiedzi religijnych wirtuozów na temat kary śmierci, celibatu, kapłaństwa kobiet, klonowania i homoseksualizmu 170
7. Ideał kapłana według badanych katolików wiejskich 171
8. Ogólna charakterystyka religijności „wirtuozów" – wiejskich katolików 175
   A. Cechy religijności „wirtuozów" 175
   B. Społeczne zróżnicowanie religijnego dyskursu 181
   C. „Wirtuozi" a model tradycyjnej ludowej religijności 182
   D. Próba typologii respondentów 182
9. *Case study* – sylwetki wybranych wirtuozów religijnych 185

VII. Doświadczenie religijne miejskich chrześcijan. Próba typologii ich religijności 203
1. Szerokie i wąskie ujęcie doświadczenia religijnego w dyskursie chrześcijan 205
2. Typologia religijności respondentów 207

VIII. Doświadczenie religijne i inne wybrane parametry religijności studentów 229
1. Przekonania religijne badanych studentów 231
2. Doświadczenie religijne w życiu studentów 233
3. Heterodoksja doktrynalna badanej młodzieży studenckiej 236
4. Wiedza religijna badanych studentów 241

5. Wybrane praktyki religijne badanych osób..... 244
6. Wady i zalety księży według badanych studentów..... 246
7. Kryzys wiary w środowisku studentów i jego przyczyny..... 249
8. Czynniki warunkujące umocnienie wiary badanych studentów..... 255
9. Znaczenie wiary w Boga w życiu młodzieży studenckiej..... 257
10. Typologia religijności studentów..... 259

IX. Emocjonalny komponent w doświadczeniu religijnym..... 277
1. Indywidualne i wspólnotowe religijne przeżycia respondentów..... 280
2. Emocjonalny aspekt doświadczenia religijnego w świetle teorii rytuałów interakcyjnych Randalla Collinsa..... 283
3. Kościół katolicki a emocje w doświadczeniu religijnym..... 286
4. Emocje w doświadczeniu religijnym – relacje respondentów..... 290

Zakończenie..... 293
Polish *homo religiosus*. Religious experience in colloquial reports..... 307
Bibliografia..... 315
Aneks..... 337
Od redakcji..... 349

Socjolog interesuje się doświadczeniem religijnym jako pewną formą wyrazu naturalnego kontaktu człowieka z Bogiem, a nie jako tajemniczym i niedostrzegalnym czynnikiem obecnym w naturze ludzkiej. Zajmuje się analizą subiektywnych korelatów kontaktu człowieka z rzeczywistością ponadempiryczną, mających odniesienia do układów społecznych i wyrażających się w symbolach ludzkich.

J. Mariański, *Doświadczenie religijne**

WSTĘP
ZAŁOŻENIA METODOLOGICZNE BADANIA DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO I RELIGIJNOŚCI POLSKICH CHRZEŚCIJAN

Janusz Mariański pisze: „Badania socjologiczne nad doświadczeniem religijnym w Polsce są słabo zaawansowane, rzadko są autonomicznym przedmiotem badań, częściej fragmentem szerszego programu badań nad religijnością”[2].

Na początku XX w. ukazała się pionierska książka W. Jamesa, *Doświadczenia religijne*, która z perspektywy psychologa ujmowała problem religijnych przeżyć wyznawców. Praca Jamesa spotkała się z krytyką ze względu na redukcję problematyki religijnych doświadczeń, dotyczyła bowiem spektakularnych przeżyć mistycznych znanych wizjonerów, objawienia religijnego oraz problemu nawrócenia. Moja książka jest nawiązaniem do pracy Jamesa, jednak problem chrześcijańskiego doświadczenia religijnego ujmuję tu holistycznie, z perspektywy socjologicznej, filozoficznej (fenomenologia, hermeneutyka, filozofia Boga) i psychologicznej. Uwagę koncentruję nie tylko na wyjątkowych, niecodziennych doświadczeniach religijnych, ale także na zwyczajnych, codziennych religijnych

---

* *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 85.

[2] J. Mariański, *Doświadczenie religijne*, tamże, s. 87.

przeżyciach potocznych wyznawców religii chrześcijańskiej. James, zgodnie z introspekcyjnym nurtem badań psychologicznych, pomijał znaczenie czynników kulturowych, społecznych, instytucjonalnych, kształtujących religijność jednostki. Dla socjologa doświadczenie religijne to nie tylko wewnętrzny stan duszy, ale nade wszystko sfera głęboko uwikłana w pragmatykę codzienności, uwarunkowana społeczną sytuacją podmiotu.

W ujęciu filozoficznym religia, jako jedna z duchowych dziedzin kultury, zbliża człowieka do prawdy bytu. E. Cassirer pisze, iż jest ona specyficznym rodzajem poznania, pierwotnym i uniwersalnym, choć nie podlegającym naukowym rygorom weryfikacyjnym[3]. Autor *Eseju o człowieku* przekonuje, że w procesie poznania liczy się nie tylko rozum, myślowa spekulacja, nie tylko naukowe metodyczne stwierdzanie faktów, także sztuka, mit, religia, niedyskursywne formy stworzone przez człowieka, mają uzasadnione roszczenia do prawdy. H.-G. Gadamer twierdzi, że ważniejsza jest prawda (prześwit, niekrytość, wydobycie na jaw tego, co jest) niż metoda[4]. W tym stwierdzeniu zawarta jest filozoficzna legitymizacja poznania opartego na intuicji, przeczuciu, życiowej mądrości. Próbę legitymizacji „świadomości potocznej" i „myślenia religijnego" podjął na początku XXI w. J. Habermas, zaznaczając, że religia – we współczesnym postsekularnym świecie – stanowi wartościową formę syntezy poznawczej, „potrafi nadać ludzkiemu istnieniu nietrywialne znaczenia"[5].

Homo religiosus dostrzega w świecie znaki obecności Boga, temu, co się zdarza nadaje religijną perspektywę. Martin Heidegger pisał o egzystencji człowieka „rzuconego w świat", nazwał go „bytem-ku-śmierci"[6]. Gadamer dodaje w tym kontekście, że „Doświadczony we właściwym sensie to ten, kto jest świadom skończoności, kto wie, że nie jest panem czasu i przyszłości"[7]. Tymczasem wierzący w Boga jest raczej „bytem-ku życiu-wiecznemu".

1. Wyjaśnienie pojęć zastosowanych w treści rozprawy

Analiza doświadczeń religijnych współczesnego *homo religiosus*, wyznawcy chrześcijaństwa, musi być poprzedzona eksplikacją pojęć stosowanych w pracy. W rozdziale pierwszym omówię centralną kategorię «doświadczenie religijne». W literaturze przedmiotu istnieją zróżnicowane ujęcia religijnego doświadczenia.

---

[3] E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Warszawa 1971.

[4] H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, Warszawa 1979, s. 35; tenże, *Prawda i metoda*, Kraków 1993.

[5] J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, „Znak" 2002, nr 568, s. 8–21. Pisze o tym również R. Krasowski, *Czy religia i oświecenie mogą być rozumne* http://www.newsweek.pl/Europa/czy-religia-i--oswiecenie-moga-byc-rozumne,45183,1,1.html [odczyt 30.01.2012].

[6] M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 1994.

[7] H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Kraków 1993, s. 333.

Teoretycy czasem utożsamiają to pojęcie z postawą wobec przedmiotu religijnego i wówczas wyodrębniają w nim aspekty emocjonalne, intelektualno-poznawcze i motywacyjno-działaniowe, inni zaś ograniczają zakres znaczeniowy terminu do incydentalnego przeżycia łączności z nim, dla pozostałych termin ten jest synonimem religijności. Dla logicznej koherencji rozprawy konieczne wydaje się uporządkowanie i wyeksponowanie różnych znaczeń terminu doświadczenie religijne:

1) szerokie: są to wszystkie przeżycia, stany psychiczne, odczucia, akty poznawcze odnoszone do przedmiotu religijnego, rozumianego jako transcendentna, ostateczna rzeczywistość, sacrum, rzeczywistość nieempiryczna itd. W pracy tej, na podstawie relacji respondentów, wprowadziłam pojęcie doświadczenia religijnego jako totalnej intuicji religijnej, na którą składa się wiedza potoczna, zdroworozsądkowa, intuicyjna, racjonalna, emocjonalna, autorytatywna (zaufanie do religijnych autorytetów). Takie szerokie ujęcie doświadczenia funkcjonuje m.in. w filozoficznej hermeneutyce H.-G. Gadamera, gdzie jest procesem nabywania wiedzy, przekonań w trakcie życia jednostki. Doświadczenie religijne jest zatem formą doświadczenia życiowego, które w pewnym zakresie może być przekazywane innym. Próbę empirycznej operacjonalizacji szeroko pojętego doświadczenia religijnego podjęli W. Piwowarski i A. Tomkiewicz: doświadczenie religijne w wymiarze potrzeby (pragnienie wiary, sens życia), w wymiarze poznania (obecność i działanie Boga w świecie), w wymiarze zaufania (zawierzenie Bogu, bojaźń Boga) i w wymiarze autorytetu (religijność dojrzała i niedojrzała)[8];

2) węższe: jest to subiektywne odczucie kontaktu z *numinosum*, z istotą boską, ostateczną rzeczywistością, z czynnikiem nadprzyrodzonym. R. Stark i Ch. Glock wyróżnili doświadczenie potwierdzające („kiedy człowiek intensyfikuje świadomość istnienia boskiego aktora"), odpowiedzi („gdy boski aktor jest postrzegany jako zauważający obecność ludzkiego aktora"), ekstatyczne („gdy świadomość wzajemnej obecności jest zastąpiona emocjonalnym stosunkiem pokrewnym miłości lub przyjaźni"); objawienia („gdy następuje przekazanie boskich życzeń lub intencji")[9]. W tym ujęciu religijnego doświadczenia dominują emocje, wynikające z przeżycia łączności z „czymś, całkowicie innym", transcendentnym, stanowiącym dla podmiotu realność *sui generis*. Różna jest intensywność uczuć religijnych: najsilniejsza w stanach mistycznych, słabsza w codziennych przeżyciach „spotkań z rzeczywistością nadprzyrodzoną". W pracy tej będę odwoływała się do tego ujęcia doświadczenia, etykietując je jako doświadczenie w drugim, węższym znaczeniu.

Doświadczenie religijne jednostki można nazwać „bytem ukrytym" bezpośrednio nieobserwowalnym dla zewnętrznego badacza. S. Nowak pisze: „W naukach o człowieku takimi hipotetycznymi „bytami ukrytymi" o ważnych

---

[8] W. Piwowarski, A. Tomkiewicz, *Doświadczenie religijne*, [w:] I. Borowik (red.), *Religia a życie codzienne*, cz. II, Kraków 1991, s. 173–187.

[9] Ch. Glock, R. Stark, *Religion and Society in Tension*, Chicago 1965, s. 41–43; Por. także T. Doktór, (red.), *Doświadczenie religijne*, Warszawa 2007, s. 6.

funkcjach teoretycznych bywają dla obserwatora cudzych zachowań zjawiska zachodzące w psychice osób obserwowanych, zarówno w skali indywidualnej, jak też w skali zbiorowości"[10]. Autor dalej dodaje: „Ale przecież wiemy dobrze, iż często interesuje nas w sposób zasadniczy właśnie to, co ludzie myślą i czują. Gdyż uczucia, stany psychiczne i doznania innych ludzi są wartością dla nas jako badaczy czy szerzej: jako osób wchodzących z ludźmi w kontakt społeczny"[11]. Badacz społeczny, konstruując pojęcie doświadczenia religijnego, nie tyle odwołuje się do empirii obserwacji zmysłowej, lecz do empirii doświadczenia wewnętrznego[12]. Źródłem informacji o przeżyciach i doznaniach są na ogół wypowiedzi osób badanych. Socjolog, badając doświadczenie religijne, pyta o ogół przeżyć, refleksji, emocji, odnoszących się do *numinosum*. Nowak twierdzi, że „teatr naszych przeżyć wewnętrznych ma zawsze tylko jednego widza"[13], a badacz relacje o tych przeżyciach uznaje za dane nauki („za wysoką cenę rezygnacji z ich intersubiektywnej kontroli").

Wiara religijna na gruncie teologii chrześcijańskiej to przeświadczenie o prawdziwości dogmatycznych twierdzeń, oparte na uznawaniu ich za objawione przez osobowego Boga. Wiara ta polega na zaufaniu Jemu i Jego świadkom, jest wolną osobową relacją[14]. W badaniach socjologicznych uwzględnia się parametr ideologiczny, czyli stopień akceptacji obowiązujących prawd wiary (ortodoksja *contra* heterodoksja doktrynalna). Z kolei religijność, w języku potocznym zastępowana słowem „pobożność", jest terminem wieloznacznym, warto przywołać pojemną definicję I. Borowik, która określa religijność jako „różnorodne treści i formy manifestowania się podstawowego przekonania, że sens ludzkiego życia nie wyczerpuje się w jego biologicznym istnieniu. Przez treści rozumie się zarówno kulturowo dziedziczone, jak i nabyte na drodze indywidualnych poszukiwań i dające się zwerbalizować, przekonania na temat natury człowieka i świata, celu i przeznaczenia, zasad moralnych, zwykle określanych mianem doktryny, światopoglądu lub ideologii. Natomiast przez formy rozumie się praktyczne działania, wynikające z przyjętych przekonań, wyrażające się w posiadaniu i manifestowaniu przywiązania do symboli, w sprawowaniu kultu i przynależności do wspólnoty"[15]. Z. Golan ujmuje religijność najprościej, jako podmiotowe, subiektywne

---

[10] S. Nowak, *Metodologia badań społecznych*, Warszawa 1985, s. 76.

[11] Tamże, s. 79.

[12] Por. tamże, s. 83.

[13] Tamże, s. 86.

[14] *Mały słownik teologiczny*, red. K. Rahner, H. Vorgrimler, Warszawa 1987, s. 533–540; podobnie rzecz ujmuje *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, s. 46.

[15] I. Borowik, *Religijność*, [w:] *Leksykon…*, s. 335. Autorka przywołuje także kilka innych ujęć religijności, m.in. definicję E. Ciupaka (zawartą w książce *Religijność młodego Polaka*, Warszawa 1984): „Ciupak rozumie przez religijność określone poglądy i przekonania, odnoszące się do religii jako takiej, oraz przyjmowaną wobec tych treści postawę, która inspiruje bezpośrednio określone zachowanie. W tym rozumieniu religijności podkreślony jest fakt, że religijność zawiera w sobie zarówno element intelektualno-wolicjonalny (poglądy i przekonania), jak też element praktycznej postawy wobec rzeczywistości, wyrażający się w określonych zachowaniach" (tamże, s. 334).

odniesienie człowieka do nadprzyrodzoności, „wyrażające się w sferze pojęć i przekonań, uczuć oraz zachowań jednostki”[16].

Empiryczne badania religijności zapoczątkował w Europie G. Le Bras, który badając religijność Francuzów w wiejskich parafiach, uwzględnił parametr praktyk religijnych. W swoich analizach skorelował dane o praktykach z czynnikami demograficznymi i społecznymi (płeć, wiek, wykształcenie, zawód) i opracował pierwszą typologię wiernych[17]. O zrealizowanych w Polsce i w świecie badaniach religijności w oparciu o klasyczną już koncepcję Ch. Y. Glocka i R. Starka, pisze I. Borowik[18]. Amerykańscy socjologowie religii opracowali pięciostopniową skalę, według której można opisywać religijność, uwzględnia ona parametr doświadczeniowy, rytualny, ideologiczny, intelektualny i konsekwencyjny. Stopniowo zwiększano liczbę parametrów religijności (np. u M. B. Kinga i R. A. Hunta zastosowano ich jedenaście – dotyczyły one wyznania chrześcijańskiego). Najbardziej znanymi polskimi przedsięwzięciami badawczymi dotyczącymi religijności były prace W. Piwowarskiego, który, inspirując się teoretycznymi pomysłami Glocka i Starka, skonstruował kwestionariusz ankiety, uwzględniający dodatkowo parametr globalnego stosunku do wiary (*Religijność wiejska w warunkach urbanizacji*, Warszawa 1971 i *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym*, Warszawa 1977). Ciekawą propozycję dziesięciu parametrów religijności (i postaw wobec religii), możliwą do zastosowania w badaniach psychologicznych, znajdujemy u J. Szmyda[19]. Współcześnie nie brak ilościowych badań religijności (w Polsce prowadzi je regularnie, od 1971 r. Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, kierowany przez W. Zdaniewicza); ogólnopolskie próby, dotyczące najczęściej deklaracji wiary i praktyk religijnych, poglądów moralnych i stosunku społeczeństwa do instytucji Kościoła, realizuje OBOP (od 1958 r) i CBOS (od 1982 r).

Następną kategorią pojęciową wartą eksplikacji jest postawa religijna. J. Baniak przywołuje definicję postawy W. Prężyny, dla którego jest to względnie stałe, pozytywne lub negatywne ustosunkowanie (intelektualno-przekonaniowe, emocjonalno-motywacyjne, behawioralne) jednostki wobec przedmiotu[20]. Warto zaznaczyć, że „Religijny charakter postawy religijnej zależy wyłącznie od religijnej treści jej przedmiotu”[21].

W pracy pojawia się także pojęcie *sacrum* (świętość), jest to podstawowa kategoria nauk religioznawczych; słowo to występuje powszechnie we wszystkich kulturach świata i oznacza to, co święte, wzniosłe, uroczyste. Antytezą świętości

---

[16] Z. Golan, *Pojęcie religijności*, [w:] *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, red. S. Głaz, Kraków 2006, s. 71.

[17] J. Mariański, *Le Bras Gabriel*, [w:] *Leksykon*…, s. 219–220.

[18] I. Borowik, *Operacjonalizacja pojęcia religijności*, [w:] *Leksykon*…, s. 271.

[19] J. Szmyd, *Religijność i transcendencja. Wprowadzenie do psychologii religii i duchowości*, Bydgoszcz–Kraków 2002, s. 364–367.

[20] J. Baniak, *Postawa religijna*, [w:] *Leksykon*..., s. 304.

[21] Tamże, s. 305.

jest *profanum*, czyli to, co świeckie, nieświęte, powszednie, laickie[22]. O „kłopotach z *sacrum*" pisze M. Buchowski, który m.in. zwraca uwagę na nieostrość definicji, ale i jej pojemność, bowiem ta kategoria jest wykorzystywana do opisu wielu fenomenów, zarówno świętych, jaki świeckich[23]. J. Szmyd stwierdza, iż

> Świętość pojmowana jest różnorako: w sensie ontycznym – jako określona siła, moc, rzeczywistość transcendentna, realność wieczna itp.; aksjologicznym – jako najwyższa wartość, dobro absolutne, to, co ma najgłębsze znaczenie w życiu itp., oraz fenomenalistycznym – jako swoisty przejaw (hierofania) tajemnych sił, mocy, pewnych sfer rzeczywistości itp.; w sensie historycznym, kulturowym i społecznym jako świętość tkwiąca w historii (święta historia); szczególnych miejscach i wydarzeniach w życiu zbiorowym (święte miejsca, święte czyny), dokonania wybitnych jednostek (pisma święte, nauki święte, przykazania święte, żywoty święte itp.; cudowne (święte) okoliczności życia zbiorowego i jednostkowego (cudowne uzdrowienia, nawrócenia itp); oraz w sensie psychologicznym jako osobliwe osobiste przeżywanie, doświadczanie i praktykowanie świętości[24].

Autor zaznacza, że *sacrum* może być ujmowane nie tylko na sposób fenomenalistyczny czy ogólniej filozoficzny, ale i funkcjonalistyczny, często pozareligijny. Wtedy „Oznacza ono rzeczy i działania społecznie „uświęcone", wyodrębnione z obszaru rzeczy i działań potocznych, powszednich, „nieuświęconych". Społecznie ustanowiona nietykalność *sacrum* przyczynia się do nienaruszalności tych wartości, które decydują o jedności i integralności danego społeczeństwa"[25]. W literaturze przedmiotu funkcjonują różne określenia przedmiotu relacji religijnej (m.in. bóstwo, *transcendens*). W mojej pracy pojawia się termin *Sacrum* – pisany wielką literą w religii chrześcijańskiej jest synonimem Boga, Absolutu, osobowej Istoty Najwyższej. Czasem zamiennie stosuję pojęcie *numinosum*, pochodzące od R. Otto, (tajemnicza, sakralna moc, pociągająca i napawająca lękiem, to, co niewyrażalne, „całkiem inne"), z całą świadomością, że *numen* (bóstwo) jest różnie postrzegane w konkretnych systemach religijnych[26].

Ostatnim pojęciem, które warto zdefiniować, jest światopogląd. W słowniku języka polskiego czytamy, że światopogląd oznacza „zespół ogólnych przekonań dotyczących natury świata, człowieka w świecie, sensu jego życia oraz wynikających z tych przekonań ideałów, wyznaczających postawy życiowe ludzi i wytyczających linię ich postępowania; pogląd na świat"[27]. J. Szmyd zastanawia się nad możliwościami empirycznych badań nad światopoglądem, podaje przykładowy zespół parametrów pozwalających na ilościowo-metryczne ujęcie tego fe-

---

[22] L. Dyczewski, *Sacrum*, [w:] *Leksykon…*, s. 358–359; J. Szmyd, *Religijność i transcendencja…*, s. 352–362 (rozdz. *Sacrum*).

[23] M. Buchowski, *Sacrum i profanum*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, Warszawa 2005, s. 226–232.

[24] J. Szmyd, *Religijność i transcendencja…*, s. 353.

[25] Tamże, s. 356.

[26] R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Wrocław 1993.

[27] *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, Warszawa 1981, s. 462.

nomenu (m.in. zakres i poziom wiedzy dotyczącej rzeczywistości, typy i zakresy uznawanych ideałów i wartości, czynniki biograficzne kształtujące światopogląd, czynniki społeczne, środowiskowe i psychologiczne)[28]. J. Baniak pisze o różnych kryteriach podziału światopoglądów: według kryterium doktrynalno-treściowego, odnoszącego człowieka do Absolutu wymienia światopogląd teistyczny, deistyczny, panteistyczny, ateistyczny; zgodnie z kryterium filozofii bytu dzieli światopoglądy na materialistyczne, dualistyczne i idealistyczne; można też mówić o światopoglądzie inspirowanym religijnie, filozoficznie i przyrodniczo-empirystycznie (zgodnie z kryterium genezy i argumentacji założeń doktrynalnych). Kryterium aksjologiczne pozwala na wyróżnienie światopoglądu hedonistycznego, etyczno-religijnego, estetyzującego itd."[29].

Wszystkie te kategorie pojęciowe można zaliczyć do hermeneutycznych prekoncepcji, do socjologicznego *a priori* lub jeszcze inaczej do Blumerowskich pojęć „uczulających" (*sensitizing concepts*), wyznaczających kierunek naukowych poszukiwań. W trakcie badań terenowych, na podstawie danych empirycznych, wprowadzono pojęcia, które mają, mówiąc językiem A. Giddensa[30], ścisły związek ze światem znaczeń ukonstytuowanym mentalnie przez społecznych aktorów, w związku z ich religijnym doświadczeniem, są to między innymi Doskonały Obiekt Przywiązania, wrażliwość oniryczna, mentalność mirakularna, wyznawcy jako supernaturaliści, wertykaliści, horyzontaliści, religijność bez wiary (atranscendentna) itd. Ich sens będzie wyjaśniany w poszczególnych rozdziałach.

2. Przedmiot, cel i motywacja badań własnych

Przedmiotem rozważań w pracy jest doświadczenie religijne współczesnego *homo religiosus*[31], żyjącego tu i teraz, w Polsce na początku XXI w. F. Mirek

[28] J. Szmyd, *Religijność i transcendencja…* s. 451–452.

[29] J. Baniak, *Światopogląd*, [w:] *Leksykon*…, s. 412.

[30] A. Giddens, *Nowe zasady metody socjologicznej. Pozytywna krytyka socjologii interpretatywnych*, Kraków 2009, s. 128.

[31] Pojęcie *homo religiosus* stosuję na określenie człowieka religijnego, wierzącego w istnienie rzeczywistości transcendentnej. Zatem nie odnoszę tego terminu tylko do wyjątkowych postaci, religijnych przywódców czy ludzi szczególnie wrażliwych na *sacrum* (świętość). Raczej nawiązuję do fenomenologicznej koncepcji M. Eliadego, który upatruje genezę zjawisk religijnych w uniwersalnej strukturze ludzkiego umysłu. Jednak i on zauważa, że to otwarcie na *sacrum*, jako „konstytutywna cecha ludzkiej osobowości" jest potencjalnością, uzależnioną od czynników społeczno-kulturowych. Przyznać trzeba, że w dyskusji akademickiej *homo religiosus* nie stanowi autonomicznej, narzucającej się z całą oczywistością kategorii antropologicznej, jej przyjęcie wymaga akceptacji określonych założeń filozoficznych. J. Mariański pisze: „W każdej kulturze istnieje indywidualne i społeczne zapotrzebowanie na kontakt z rzeczywistością duchową i transcendentną. Socjolog nie potrafi rozstrzygnąć, czy tego typu potrzeby religijne są związane z naturą ludzką jako taką, ale może wskazać, że w dotychczasowej historii ludzkości każda kultura «rodzi specyficzną formę

pisze: „Badanie zjawisk społecznych musi uwzględnić stanowisko nie tylko zewnętrznego obserwatora, ale także samych podmiotów działających – jednostek ludzkich i grup społecznych”[32]. Praca ta stanowi próbę ukazania człowieka religijnego żyjącego w środowisku wielkomiejskim, w małym miasteczku, na wsi; młodego, który jest na etapie psychospołecznego moratorium, krystalizacji własnego światopoglądu, dojrzałego, o ugruntowanym już poglądzie na rzeczywistość i starszego, z dużym doświadczeniem życiowym. Socjolog zwraca uwagę na wiele czynników decydujących o różnorodności postaw religijnych, może badać i opisywać praktyczny wymiar religii, aspekt ideologiczny, rytualny, intelektualny, konsekwencyjny. Natomiast dla mnie najważniejszym przedmiotem namysłu jest problem religijnego doświadczenia, dymensji, w której, jak wynika z badań, dominują emocje. Mówiąc inaczej, celem podjęcia przeze mnie badań empirycznych jest próba dotarcia do subiektywnej rzeczywistości człowieka religijnego i pokazanie psychospołecznych uwarunkowań jego religijności. Moim zamiarem jest wnikliwy i w miarę pełny opis religijnych doświadczeń chrześcijan reprezentujących różne środowiska i różne kategorie wiekowe.

W Polsce dominującym liczebnie wyznaniem jest chrześcijaństwo[33]. Według danych Głównego Urzędu Statystycznego, 95,8% Polaków to osoby wyznania rzymskokatolickiego[34]. W moich badaniach jakościowych wzięli udział przede wszystkim katolicy (tylko kilkoro respondentów należy do Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego).

---

potrzeby zjednoczenia z Absolutem» (E. Pin), a religijność przybiera rozmaite oblicza kulturowe. W rzeczywistości nigdy nie spotykamy się z doświadczeniem religijnym ludzi w ogóle, lecz zawsze z konkretnymi, historycznie i kulturowo uwarunkowanymi sposobami przeżywania *sacrum*” (J. Mariański, *Doświadczenie religijne*, [w:] *Leksykon…*, s. 85). Do dyskusji na temat religijnej natury człowieka włącza się wielu teoretyków, m.in. R. N. Bellah, *Beyond Belief. Essays on Religion In Post – Traditional Word*, New York 1970, s. 206, 223; D. Hay, *Religious Experience Today. Studying the Facts*, London 1990, s. 9.

[32] Cyt. za W. Piwowarski, *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Kraków 1998, s. 14.

[33] A. Jackowski, *Miejsca Święte Rzeczypospolitej*. Kraków 1999; Z. Pawłowicz, *Kościoły i sekty w Polsce*, Gdańsk 1992.

[34] „Rocznik Statystyczny GUS”2008, s. 214. Dane dotyczące liczby katolików zbiera Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego (ISKK), *de facto* jest to liczba ochrzczonych, zapisanych w kościelnych księgach. Ogólnopolskie badania religijności Polaków opierające się na autodeklaracjach wiary dają zbliżony obraz struktury wyznaniowej społeczeństwa (w Komunikacie z badań CBOS, *Znaczenie religii w życiu Polaków*; BS/81/2006, czytamy: „Polacy, jako zdeklarowani katolicy (96% deklaracji), stosunkowo wysoko oceniają własną religijność – 69% z nich uznaje się za osoby religijne, w tym co piąty (21%) twierdzi, iż jest bardzo zaangażowany religijnie. Religia stanowi dość istotny element codziennej egzystencji Polaków. Zdecydowana większość a n k i e t o w a n y c h (77%) ocenia jej rolę w swoim życiu jako ważną, a jedynie dla co ósmego (12%) nie ma ona większego znaczenia. W szerszym kontekście wiara religijna jako wartość schodzi jednak na nieco dalszy plan. Znacznie wyżej cenione są: zdrowie oraz rodzina, a także uczciwość, praca, szacunek innych osób oraz spokój”.

Maria Libiszowska-Żółtkowska pisze:

> W obszarze kultury chrześcijańskiej religia to wynikający z dualistycznego rozróżnienia na rzeczywistość empiryczną i transcendentną system wierzeń, który choć sam nie poddaje się racjonalnej weryfikacji, to wyjaśnia w sposób możliwy do przyjęcia – to wszystko co „dla zmysłów niepojęte" i co w inny sposób wytłumaczyć się nie da; odpowiadające tym wierzeniom symbole i formy zachowań kultowych; zbiór wartości i norm moralnych odwołujących się do autorytetu Boga i Kościoła i określający wzór osobowy człowieka religijnego oraz jednocząca wyznawców we wspólnotę organizacja kościelna. Wprowadzenie rozróżnienia na rzeczywistość empiryczną i transcendentną jako podstawy wyjaśniania zjawisk (substancjalny aspekt religii) wyklucza z niej świeckie systemy znaczeń. Strukturalnymi składnikami tej definicji są: doktryna religijna (system wierzeń-zbiór prawd wiary), kult (zachowania, praktyki religijne), doktryna etyczna (zbiór wartości i norm moralnych) oraz organizacja (jako Urząd i jako wspólnota wiernych)[35].

Praktycznie są to podstawowe ustalenia definicyjne dla socjologa, który chce pisać o doświadczeniu religijnym w ramach konkretnego systemu religijnego.

Kwantytatywne badania nad religijnością mają dużą wartość heurystyczną, jednak statystyczne dane niewiele w istocie mówią o rozterkach i wątpliwościach wyznawców, o problemach wiary religijnej, o wewnętrznych przeżyciach ludzi religijnych. W pracy tej chciałabym przyjrzeć się najważniejszemu, w moim przekonaniu, parametrowi religijności i poprzez dostępne socjologom techniki badawcze wniknąć głębiej w mechanizmy psychospołeczne religijnego zaangażowania. Niewiele jest w Polsce studiów jakościowych religijności, badacze rzadko też przedmiotem swego zainteresowania czynią „rzeczywistość subiektywną" człowieka religijnego. Socjolog zdaje sobie sprawę z różnorodnych uwarunkowań podmiotu religijnej relacji, toteż nie koncentruje uwagi na abstrakcyjnej, ahistorycznej świadomości religijnej, ale lokuje ją w konkretnej sytuacji społeczno-kulturowej.

Według Stefana Nowaka istnieją dwie motywacje teoretycznych dociekań i empirycznych badań: praktyczno-społeczna i naukowo-poznawcza[36]. Moje badania, usytuowane w paradygmacie empirycznej kwalitatywnej socjologii religii, zdecydowanie są motywowane czynnikiem naukowo-poznawczym, są próbą poszerzenia wiedzy naukowej na temat religijnego doświadczenia. Chciałabym także podkreślić ważność poruszanej przeze mnie problematyki „dla pogłębienia społecznej świadomości, m.in. do tego, aby jedni członkowie społeczeństwa rozumieli innych, stali się sobie bliżsi"[37]. Nie tylko J. Habermas, ale wielu innych teoretyków wyraża przekonanie, że wysoki poziom społecznej samowiedzy jest konieczny do dialogu, do dobrego funkcjonowania współczesnych pluralistycznych

---

[35] M. Libiszowska-Żółtkowska, *Wiara uczonych. Esej socjologiczny mocno osadzony w empirii*, Kraków 2000, s. 17.

[36] S. Nowak, *Metodologia badań społecznych*, Warszawa 1985, s. 26.

[37] J. Lutyński, *Metody badań społecznych. Wybrane zagadnienia*, Łódź 1994, s. 89.

społeczeństw. Nie można wykluczyć, że wyniki badań zainteresują także organizatorów życia religijnego, którzy mogą wyciągnąć z nich pragmatyczne wnioski kerygmatyczno-pastoralne.

3. Problem główny i problematyka badań

Podejście metodologiczne tej pracy można nazwać interdyscyplinarnym, a w nim szczególnie ważne jest unikanie eklektyzmu terminologicznego, należy pamiętać „o kontekście metodologicznym danej kategorii i tradycji jej rozumienia”[38].

Do badań doświadczenia religijnego zainspirowała mnie szczególnie hermeneutyka H.-G. Gadamera, w niej doświadczenie jest pojmowane jako „spotkanie świadomości podmiotu z przedmiotem”. Aby mogło dojść do spotkania – podkreślał niemiecki filozof – konieczna jest postawa otwartości, gotowość do dialogu, osobiste zaangażowanie się (metafora gry). Obserwator, osoba pasywna zamykająca się na doświadczenie, ma niewielkie szanse na przeżycie spotkania, które jest wymianą, współdziałaniem. Podmiot tej relacji to człowiek usytuowany w „strumieniu dziejów”, w konkretnej rzeczywistości, wychowany w określonej tradycji religijnej, przyjmujący charakterystyczne dla niej zobiektywizowane formy obrzędowe. Jego egzystencjalna sytuacja ma zasadniczy wpływ na jakość religijnego zaangażowania w relację „Ja–Ty”. Hermeneutyka wiele wnosi do refleksji nad istotą religijnego doświadczenia, może być inspirującą teorią dla socjologa zbierającego świadectwa ludzi religijnych.

Fenomenologia pokazuje strukturę przeżycia religijnego, pozwala zrozumieć jego istotę, ale izoluje je z naturalnego kontekstu społecznego i historycznego. Socjolog, natomiast, zastanawia się nad fenomenem wiary w kontekście społecznym – bada związki między doświadczeniem religijnym a światem zewnętrznym, pyta o czynniki wpływające na postawy religijne. Interesują go faktory intensyfikujące i osłabiające religijność jednostki, a także konsekwencyjny wymiar religijności – skutki indyferencji bądź religijnego zaangażowania. Zastanawiając się nad motywami religijnego zaangażowania, badacz ten uwzględnia nie tylko autoteliczne przeżycia religijne skupione wokół *numinosum*, pokazuje też instrumentalne postawy podmiotu. Święci, mistycy, zakonnicy, ludzie głęboko religijni oddają się bezinteresownej kontemplacji Boga, w aktach duchowych (uwielbienia i dziękczynienia) zdają się dosięgać boskości. R. Otto stwierdza, że *numinosum* (przedmiot religijnego doświadczenia) uszczęśliwia ich i budzi grozę[39]. Przeciętnym wyznawcom, silnie uwikłanym w codzienność, chwile bezinteresownego i intensywnego radowania się spotkaniem z *numinosum* nie zdarzają się często. W modlitwach dominuje prośba o błogosławieństwo, o pomoc w trudach życia.

---

[38] I. Kuźma, *Współczesna religijność kobiet. Antropologia doświadczenia*, Wrocław 2008, s. 17.

[39] R. Otto, *Świętość. Elementy…*

Socjolog zdaje sobie sprawę, że doświadczenie religijne to fenomen z istoty niedyskursywny, bowiem przeżyć religijnych nie da się zamknąć w siatkę pojęć[40]. Jednak są osoby, które pragną mówić i mimo barier języka potocznego, próbują odsłonić przed innymi fragmenty własnej subiektywnej rzeczywistości. Trudno nazwać taką postawę ekshibicjonizmem, bo intencją tych osób nie jest szokowanie i wzbudzanie zainteresowania, ale chęć podzielenia się tym, co stanowi dla nich wartość podstawową, co wyznacza ich sposób postrzegania świata, co nadaje sens ich życiu. Badacz musi mieć świadomość, że nie dociera do „czystego" religijnego doświadczenia, że ono jest zrelacjonowane, przywołane w dyskursie podmiotu. Człowiek doświadczający nie ma możliwości wiernego przekazania rzeczywistości przez siebie doświadczanej, zawsze jest ona językowo zmediatyzowana i w jakimś stopniu „skonstruowana"[41]. Wypowiedzi respondentów są zaledwie inferencyjnymi wskaźnikami nieobserwowalnych przeżyć. Warto też pamiętać, że „dzięki medium języka doświadczenie religijne konstytuowane jest w oparciu o «wiedzę» intersubiektywną – pojęcia, obrazy i przekonania religijne"[42].

Głównym problemem badawczym jest próba odpowiedzi na pytanie o społeczne uwarunkowania religijnych doświadczeń współczesnych chrześcijan. Pytania szczegółowe, jakie wiążą się z tym problemem, dotyczą zatem społecznego kontekstu ich pojawiania się. Interesuje mnie pozycja religijnego doświadczenia pośród innych parametrów religijności jednostki, znaczenie owych przeżyć dla doświadczającego podmiotu. Czy doświadczenie religijne znajduje odzwierciedlenie

---

[40] M. Heidegger w *Fenomenologii życia religijnego* (Kraków 2002, s. 329) nawiązując do dzieł św. Bernarda, pisze: „Przeżycie [religijne] jest prawdziwie obecne tylko w zamkniętym układzie przeżyciowym (strumień przeżyć), nie daje się przenosić i wzbudzać poprzez opis. «Jest źródłem zapieczętowanym, które obcemu się nie udziela»".

[41] Jedną z najnowszych prac poświęconych semiotycznej i filozoficznej analizie wypowiedzi religijnych jest książka S. Sztajera: *Język a konstruowanie świata religijnego* (Poznań 2009). Autor pokazuje podstawową rolę języka w konstytuowaniu świata religijnego: „Doświadczenie zachodzi w kontekście „milczących założeń" w postaci zgromadzonych przekonań religijnych, te zaś obiektywizowane są w języku i jedynie w takiej postaci funkcjonują intersubiektywnie. Inaczej mówiąc, w doświadczeniu religijnym zawsze już zawarta jest interpretacja, dokonująca się w kontekście komunikowanych w języku przekonań religijnych (s. 66). Interesującą pozycją dotyczącą problematyki języka religijnego jest zbiór artykułów pod red. G. Cyrana i E. Skorupskiej-Raczyńskiej, *Język doświadczenia religijnego*, t. 1–2, Szczecin 2009. Autorzy – przedstawiciele wielu dyscyplin akademickich – analizują różne formy ekspresji ludzkiego ducha pod kątem zawartego w nich – wyrażonego werbalnie – religijnego doświadczenia. Inne ważniejsze prace dotyczące specyfiki języka religijnego: *Język religijny dawniej i dziś*, red. S. Mikołajczak, T. Węcławski, Gniezno 2004, L. Kołakowski, *O wypowiadaniu niewypowiadalnego*: *język i sacrum*, [w:] *Język a kultura*, t. 4: *Funkcje języka i wypowiedzi*, red. J. Bartmiński, R. Grzegorczykowa, Wrocław 1991, s. 53–64; I. Bajerowa, *Rola języka we współczesnym życiu religijnym*, [w:] *O języku religijnym. Zagadnienia wybrane*, red. M. Karpluk, I. Sambor, Lublin 1988, s. 21–44; M. Grabowska, *Charakterystyka potocznego języka religijnego*, „Kultura i Społeczeństwo" 1989, nr 1, s. 185–197; W. Proudfoot, *Religious Experience*, Berkeley–Los Angeles 1985; N. Smart, *The Religious Experience of Mankind*, New York 1984.

[42] S. Sztajer, *Doświadczenie religijne a język*, [w:] tenże, *Język a konstytuowanie…*, s. 69.

w egzystencjalnym, praktycznym wymiarze życia potocznego? Analiza doświadczenia religijnego w różnych grupach środowiskowych ma prowadzić do skonstruowania typologii wyznawców oraz ich religijności. Ze względu na specyficzny charakter problemów badawczych przyjęto perspektywę badań jakościowych, zorientowanych hermeneutycznie. Dążę zatem do zrozumienia i jakościowego opisu rzeczywistości subiektywnej badanych osób, ich religijnego doświadczenia, rozgrywającego się w historycznym i społecznym kontekście. A. Widera-Wysoczańska pisze, że

> Badacz o orientacji hermeneutycznej zainteresowany jest więc człowiekiem jako aktywnym twórcą znaczeń, który w codziennym życiu jest w procesie ciągłego ich formułowania, zmiany i obrony. Podczas studiowania ludzkiego istnienia jako całości, kluczowe jest poznawanie doświadczeń i ich znaczenia w życiu człowieka oraz studiowanie jego przemian wewnętrznych. Poszukuje się wewnętrznych przesłanek dokonywania wyborów stylu i drogi życiowej[43].

Zgodnie z dyrektywami badań rekonstrukcyjnych, ograniczono proces prekonceptualizacji zamierzeń poznawczych: „Badania rekonstrukcyjne nie dążą w pierwszej linii do weryfikacji uprzednio przyjętych hipotez i teorii […] badacz dopuszcza do głosu najpierw samych badanych, przyjmując ich codzienny sposób opisu i kategoryzacji rzeczywistości, a dopiero na podstawie zebranego materiału (re)konstruuje teoretyczne kategorie, przechodząc na bardziej uogólniony, bardziej abstrakcyjny poziom interpretacji oraz opisu rzeczywistości społecznej"[44].

Ze względu na przedmiot badania (subiektywne doświadczenia człowieka) zrezygnowano z postawienia konkretnych hipotez badawczych i z kontroli zmiennych. Niemniej w fazie przygotowawczej opracowano pewne założenia, prekonceptualizacje na temat religijnego doświadczenia chrześcijan i innych parametrów ich religijności:

- przyjmuję, że w doświadczeniu religijnym ważny jest aspekt emocjonalny, bez uczuć religijnych nie dochodzi do istotnych zmian w sferze *praxis*, religijność tradycyjna, bez osobistego odniesienia do *numinosum* nie ma większego znaczenia w życiu codziennym jednostki;
- zakładam, że doświadczenie religijne chrześcijan, rozumiane jako przeżycie bliskości Boga, zachodzi najczęściej podczas praktyk religijnych (we wspólnocie, w aktach kultu i pobożności);
- przyjmuję, że przeżycie mistyczne jest fenomenem niesłychanie rzadkim, nie dotyczy potocznych chrześcijan;
- zakładam, że wyznawcy zaangażowani, aktywni, wkładają wiele wysiłku w budowanie religijnej relacji;

---

[43] A. Widera-Wysoczańska, *Rozmowy o przemijaniu. Hermeneutyczna analiza psychologiczna doświadczeń człowieka*, Wrocław 2000, s. 69.

[44] S. Krzychała, (red.), *Społeczne przestrzenie doświadczenia. Metoda interpretacji dokumentarnej*, Wrocław 2004, s. 9–10.

• przyjmuję, że gorliwi chrześcijanie funkcjonują w środowisku, które wzmacnia i potwierdza ich światopogląd;

• przypuszczam, że członkowie grup charyzmatycznych przekładają entuzjazm religijny na konkretne zachowania moralne;

• zakładam, że religijność polskich chrześcijan (w większości katolików) cechuje heterodoksja doktrynalna i moralny relatywizm, co wiąże się z przejmowaniem wzorców kultury postmodernistycznej;

• przypuszczam, że wśród wielu funkcji, jakie pełni religia w życiu jednostki, dominująca jest funkcja wspierająca;

• przyjmuję, że wiedza religijna respondentów pozostaje na niskim poziomie.

Owe wstępne przemyślenia, prekoncepcje ukierunkowały proces badawczy, założono, że przeprowadzone studia badawcze wzbogacą je, rozwiną lub zmodyfikują.

Pozostaje do omówienia wybór szczegółowych wskaźników doświadczenia religijnego w moim badaniu. Jan Lutyński pisze: „W praktyce badawczej wskaźnik to zjawisko na podstawie występowania którego można względnie łatwo stwierdzić występowanie innego zjawiska, nazywanego *indicatum*. Obydwa te zjawiska powinny być ze sobą związane[45]". Badacz nie ma możliwości dotarcia do samego doświadczenia podmiotu, musi zadowolić się relacjami uczestników badania. Wskaźnikami doświadczenia religijnego (w drugim, węższym ujęciu) w moim badaniu były:

• deklarowane odczucie bliskości Boga, sygnalizowana więź z *numinosum*

• emocjonalne przywiązanie do przedmiotu relacji religijnej, deklaracje przyjaźni i miłości, zaufania

• poczucie bezpieczeństwa wynikające z wiary

• przekonanie, że Bóg pomaga na co dzień, a szczególnie w trudnościach

• potrzeba modlitwy, adoracji i dziękczynienia.

Jeśli chodzi o wskaźniki szeroko rozumianego doświadczenia religijnego (chrześcijańskiego) można powiedzieć ogólnie, że były to deklaracje wiary, której podłożem była akceptacja treści objawienia, refleksyjne, intelektualne opowiedzenia się za istnieniem Absolutu, zaufanie do religijnego autorytetu (eklezjocentryzm), osobista relacja do osobowego Boga. W przypadku każdego wyznawcy pewne cechy uznane za konotację doświadczenia mogą dominować, inne są marginalne, inne nie występują w ogóle, np. jednostka na drodze intelektualnej dedukcji uznaje konieczność istnienia Boga, ale to doświadczenie jest emocjonalnie niedosycone, bądź inny przykład: uczestnik religijnego kultu, praktykujący regularnie może kwestionować prawdziwość dogmatów swojej religii.

---

[45] J. Lutyński, *Metody badań…*, s. 91.

4. Metody, techniki i narzędzia badawcze

P. Berger pisze o trzech sposobach ujmowania zjawisk religijnych – dedukcyjnym, redukcjonistycznym i indukcyjnym. Pierwsza opcja jest absolutyzowaniem religijnej tradycji, druga przeciwnie jej odrzuceniem, w trzeciej opcji – indukcyjnej – następuje „powrót do doświadczenia, jako podstawy przekonań religijnych"[46]. Berger zdaje się doceniać zalety podejścia indukcyjnego:

> Korzyścią tej opcji jest otwartość i świeżość, która jest zwykle rezultatem nieautorytarnego podejścia do problemu prawdy. Słabość tkwi w tym, że otwartość umysłu nie pozwala zaspokoić głębokiej potrzeby pewności religijnej […] Opcja indukcyjna wiąże się ze świadomym przyjęciem naiwnej postawy, gdy przystępujemy do badań ludzkich doświadczeń w tej przestrzeni i próbujemy, o tyle o ile jest to możliwe, bez dogmatycznych uprzedzeń, uchwycić sedno treści tych doświadczeń. Indukcyjna opcja jest więc podejściem fenomenologicznym, zaś jej naiwność jest tym, co Husserl określał jako „powrót do rzeczy takich, jakie one są"[47].

Naiwna postawa badacza nie jest tożsama z brakiem teoretyczno-metodologicznego przygotowania, przeciwnie w stosunku do osób podejmujących się tak trudnych tematów, wysuwane są liczne postulaty. Ważna jest ich inwencja, dociekliwość, otwartość, erudycja. Badacz społeczny musi „zawiesić" swój partykularny punkt widzenia, porzucić wartościowanie. J. Szmyd stwierdza, że badacze nie muszą być ludźmi religijnymi, jednak „dla dobra prowadzonych badań winni posiadać duże „wyczucie" spraw religijnych, pełne nań otwarcie, rozległą i wielostronną wiedzę w jej zakresie i spore doświadczenie badawcze"[48]. Teoretycy zdają sobie sprawę, jak wiele barier trzeba uwzględnić przystępując do badań zjawisk duchowości (m.in. trudności z doborem respondentów – odmowa uczestnictwa w badaniach dotyczących sfery osobistej, niedoskonałość metod badawczych, trudność zwerbalizowania przeżyć religijnych)[49]. Coraz częściej pisze się o potrze-

---

[46] P. L. Berger, *Religia*: *doświadczenie*, *tradycja*, *refleksja* [w:] *Religia a życie codzienne*, cz. I, Kraków 1990, s. 44–45.

[47] Tamże, s. 45.

[48] J. Szmyd, *Religijność i transcendencja*. *Wprowadzenie do psychologii religii i ducho*wości, Bydgoszcz–Kraków 2002, s. 459. Podobne konstatacje znajdujemy u J. Wacha autora *Socjologii religii* (wyd. pol. Warszawa 1961), wyraża on wątpliwość, czy uczony, który sam nie jest człowiekiem wierzącym, może adekwatnie wypowiadać się o religii. Zgadza się on z Weberem, że socjologia jest nauką obiektywną, wymagającą jednak rozumienia natury i znaczenia przedmiotu badań. Bez życzliwej postawy nie ma tu możliwości adekwatnego hermeneutycznego ujęcia „istoty wszystkich religii". M. Heidegger (*Fenomenologia życia religijnego*, Kraków 2002, s. 302–303) pisze: „Trudność: rozumieć życie religijne może tylko człowiek religijny […] Oznacza to jedynie: «nie dotykać» – dla kogoś, kto nie «czuje się» tu na autentycznym gruncie".

[49] Tamże, s. 459–461; M. Grabowska, *Wywiad w badaniu zjawisk „trudnych*". *Przypadek polskiej religijności*, [w:] A. Sułek, K. Nowak, A. Wyka (red.), *Poza granicami socjologii ankietowej*„ Warszawa 1989. O specyfice badań zjawisk religii i religijności pisali, m.in. G. Babiński (*Metodologiczne problemy badań religijności – wybrane zagadnienia*) i I. Borowik (*Religia i życie codzienne jako przedmiot badań*, [w:] *Religia i życie codzienne*, red. I. Borowik, t. II, Kraków 1991); E. Cam-

bie badań interdyscyplinarnych, o oświetlaniu tego samego zjawiska przez różne dziedziny nauki, o konieczności wypracowania wspólnej perspektywy teoretycznej respektującej zasadę koherencji. Dobre rezultaty upatruje się w połączeniu metod kwantytatywnych i kwalitatywnych i zastosowaniu wielu różnych technik zbierania materiału badawczego (triangulacja teoretyczna i metodologiczna)[50].

W mojej pracy jest widoczny pluralizm narzędzi i podejść badawczych, świadomy eklektyzm, wynikający ze specyfiki badanego przedmiotu. Preferuję ujęcie indukcyjno-dedukcyjne – wychodząc od konkretnych danych empirycznych, od obserwowanego obszaru rzeczywistości społecznej, dążę do pewnych generalizacji.

W pracy poddałam analizie źródła nie wywołane (zastane), ale i źródła wywołane i utrwalone, bowiem przede wszystkim referuje się tu rezultaty własnych badań terenowych. W typologii J. Sztumskiego były to badania socjopsychologiczne, nakierowane na zebranie materiałów „dotyczących określonych stanów świadomości badanych ludzi, w powiązaniu z warunkami ich życia społecznego"[51].

Wypowiedzi uczestników prasowej ankiety, opublikowane w jednym tomie[52], pozwoliły na prześledzenie kilku wątków wiążących się z doświadczeniem religijnym współczesnego *homo religiosus*. Omawiam wypowiedzi chrześcijan wierzących, praktykujących i niepraktykujących. Ich relacje, niewątpliwie interesujące, ale fragmentaryczne, lakoniczne i oderwane od społecznego świata autorów, nie dają zbyt dużych możliwości interpretacyjnych. Podobnemu celowi służy omówienie świadectw (zebranych w jednej publikacji książkowej) ze spotkań z Janem Pawłem II[53].

Za najlepszą technikę badania przeżyć wewnętrznych respondentów uznałam wywiad swobodny, który daje duże możliwości docierania do znaczeń ukrytych, do subiektywnych, bezpośrednio nie wyeksplikowanych sensów. Respondent ma swobodę wypowiedzi, interakcja z badaczem nabiera charakteru swobodnej rozmowy. Badacz dysponuje pewnym scenariuszem, posługuje się dyspozycjami do wywiadu, a nie zestandaryzowaną listą pytań. Otwartość, dynamika i pewna elastyczność tej techniki pozwalają na uzyskanie szerszej wiedzy na interesujący badacza temat, nie można wykluczyć, że pojawią się nowe wątki, nie przewidywane na etapie przygotowawczym. Badaczowi zależy na dogłębnym poznaniu i zrozumieniu problemów badawczych, w rozmowie może spojrzeć na badany problem oczami respondenta, odtworzyć jego model widzenia, odczuwania i strukturowania rzeczywistości, dotrzeć do czynników motywacyjnych kierujących jego

---

panelli, R. Cavallaro, R. Cipriani, V. Padiglione (*Biografie i grupy podstawowe*: *Metodologia analizy zjawiska religii*, [w:] *Religia a życie codzie*nne, red. H. Grzymała-Moszczyńska, cz. I, Ośrodek Badań Prasoznawczych, Kraków 1990).

[50] M. Czerepaniak-Walczak, *Badanie w działaniu*: *istota*, *warunki zas*tosowania, [w:] *W kręgu socjologii interpretatywnej – zastosowanie metod jakościowych*, red. J. Leoński, A. Kołodziej-Durnaś, Szczecin 2005, s. 88.

[51] J. Sztumski, *Wstęp do metod i technik badań społecznych*, Katowice 1976, s. 63.

[52] S. Klimaszewski, (red.), *Chrystus w moim życiu*, Stockbridge 1982.

[53] W. A. Niewęgłowski (red.), *Moje spotkania z Janem Pawłem II*, Warszawa 1991.

zachowaniami. Tylko spotkanie *face to face* i spojrzenie holistyczne, uwzględniające realia życia interlokutora, jego horyzont sytuacyjny, pozwala na uzyskanie wyrazistego obrazu badanej osoby, tym bardziej jest to istotne, jeśli zamierzamy zaprezentować studia indywidualnych przypadków, opisać wybrane sylwetki uczestników badania. Niestety na indywidualną rozmowę na temat religii i religijności udało się namówić tylko osoby głęboko religijne, które nie ujawniały wątpliwości w wierze i spełniały – według deklaracji – podstawowe obowiązki przypisane wyznawcy religii rzymskokatolickiej. Stało się jasne, że tylko forma pisemna zapewni respondentom anonimowość i wyzwoli szczerość wypowiedzi, w dalszym etapie badania zastosowałam zatem technikę ankietową. W badaniach ankietowych uczestniczyli mieszkańcy miast, członkowie etosowej grupy Odnowy w Duchu Świętym, studenci dzienni i zaoczni, studiujący na pierwszym roku. Wśród studentów przeprowadziłam ankietę audytoryjną dotyczącą ich religijnych doświadczeń i innych parametrów religijności.

Warto dodać, iż w przypadku grupy wiejskiej – oprócz wywiadów swobodnych – zastosowałam obserwację nieskategoryzowaną, z wysokim stopniem uczestnictwa (ukrytą)[54].

W opracowaniu danych empirycznych zastosowałam metodę analizy hermeneutycznej, która opiera się na interpretacji wstępnej, analizie semantycznej i kontekstualnej. Uwzględniłam także strategie teorii ugruntowanej, które – zdaniem K. Charmaz – „nie stoją w opozycji do innych stanowisk dotyczących analizy danych jakościowych, lecz mogą je uzupełnić"[55]. Główne procedury metody teorii ugruntowanej to kodowanie, czyli „kategoryzowanie segmentów danych za pomocą krótkich tytułów, które jednocześnie streszczają i obejmują każdy element danych. Kody pokazują, w jaki sposób badacz wybrał, oddzielił i posortował dane, by móc przystąpić do ich analitycznego wyjaśniania"[56]; pisanie not, czyli nieformalnych, analitycznych notatek; teoretyczne pobieranie próbek[57], nasycanie kategorii[58], teoretyczne sortowanie i integrowanie not. Zaznaczam, że teoria

---

[54] J. Sztumski, *Wstęp do metod*…., s. 81. Autor tak pisze o zaletach obserwacji: „Obserwacja, zwłaszcza uczestnicząca, umożliwia niewątpliwie bezpośredni kontakt z badaną rzeczywistością społeczną, a tym samym stwarza okazję do wnikliwego poznania badanych zjawisk. Badacz, który uczestniczy w życiu badanych ludzi, ma znacznie większe szanse na poznanie nie tylko ich warunków życia czy sposobów zachowania w różnych sytuacjach, ale nawet poznania ich motywacji" (tamże). Należy dodać, że może także weryfikować ich deklaracje z obserwowanymi zachowaniami.

[55] K. Charmaz, *Teoria ugruntowana*. *Praktyczny przewodnik po analizie jakościowej*, Warszawa 2009, s. 17.

[56] Tamże, s. 61.

[57] „Przystępując do teoretycznego pobierania próbek, badacz szuka ludzi, wydarzeń i informacji, aby naświetlić i określić granice oraz istotność kategorii. Ponieważ celem teoretycznego pobierania próbek jest rozwinięcie kategorii teoretycznych, może ono zaprowadzić badacza w wiele rzeczowych obszarów" (tamże, s. 242).

[58] „Kategorie są «nasycone», gdy gromadzenie nowych danych nie prowadzi już do nowych teoretycznych spostrzeżeń ani też nie ujawnia nowych własności głównych kategorii teoretycznych" (tamże, s. 147).

ugruntowana jest dla mnie źródłem inspiracji i formą jakościowej analizy danych, a nie w pełni zrealizowaną metodologią.

Moje podejście metodologiczne można nazwać deskryptywnym i refleksyjnym, zorientowanym na opis i rozumienie badanych zjawisk. Omawiając wybrane zagadnienia, starałam się ilustrować je przykładami z materiału badawczego. Zgodnie z paradygmatem interpretatywnym, nie chodziło mi głównie o weryfikację hipotez, ale o próbę zrozumienia badanego fenomenu. K. Charmaz zaznacza, że „Ten rodzaj teorii zakłada istnienie emergentnej, złożonej rzeczywistości, nieokreśloności; zakłada też, że fakty i wartości są ze sobą nierozerwalnie połączone […]”[59]. Moje badanie ma w pewnym sensie także charakter eksploracyjny, ponieważ podejmuję tematykę niemiernie rzadko zgłębianą w socjologii religii[60].

W hermeneutyce ważne jest odkrywanie (w tekście, w wypowiedzi) znaczeń ukrytych, bezpośrednio niewyeksplikowanych. Relacje potocznych chrześcijan starałam się umieścić w szerszym kontekście znaczeniowym i stosować regułę hermeneutycznego koła. Można powiedzieć, że model hermeneutyczny jest sztuką rozumienia, tłumaczenia, wyjaśniania i zakłada fuzję horyzontów nadawcy komunikatu i odbiorcy. W przełamywaniu dystansu między światami wewnętrznymi podmiotów, między różnymi sytuacjami ważna jest empatia, introspekcja, otwartość poznawcza. Interpretator widzi więcej, niż autor (tekstu, wypowiedzi), patrząc z pewnego dystansu może lepiej zrozumieć i opisać rzeczywistość, na którą kieruje uwagę poznawczą. Rekonstruując „strukturę życia” (W. Dilthey) respondentów, ukazuje fragmenty ich subiektywnego świata, system przekonań (religijnych schematów poznawczych) i wartości. A. Widera-Wysoczańska pisze, że „W badaniu hermeneutycznym badacz, opierając się na pojedynczych opisach i interpretacjach tego, co odkrywa, chce stworzyć «mapę» ważnych momentów ludzkiej egzystencji”[61].

Czy studia hermeneutyczne mogą być prawomocne? Wielu naukowców zainteresowanych nowym paradygmatem badań (m.in. Freeman, Mishler, Hirsh) twierdzi, że interpretacja badacza musi być wiarygodna i wartościowa. A. Widera-Wysoczańska pisze:

Uprawomocnianie staje się też procesem oceny przez czytelnika zaufania do całości prezentowanych studiów zarówno do procesu badawczego, jak i do sposobu przeprowadzania interpretacji oraz formy, w jakiej jest ona przedstawiana. Zasadniczym kryterium oceniania jest stopień, w jakim czytelnik (a także sam

---

[59] Tamże, s. 163. Interpretacyjny paradygmat jest przeciwstawiany teoriom pozytywistycznym, wiąże się on z zainteresowaniem zasadami konstruktywizmu społecznego. „W owym teoretycznym podejściu nacisk kładzie się na praktyki i działania. Zwolennicy konstruktywizmu społecznego dostrzegają złożony charakter rzeczywistości i dlatego pytają: *Co* według ludzkich założeń ma rzeczywisty charakter? *W jaki sposób* budują oni obraz rzeczywistości i jaki to ma wpływ na ich działania? (Tamże, s. 164).

[60] Por. E. Babbie, *Badania społeczne w praktyce*, Warszawa 2003, s. 110–113.

[61] A. Widera-Wysoczańska, *Rozmowy o przemijaniu…*, Wrocław 2000, s. 75.

badacz) może mieć zaufanie do opisanych studiów jako podstawy do dalszych badań i tworzenia kolejnych teorii oraz jako podstawy do poszerzania wiedzy na dany temat i samoświadomości człowieka. Dzięki zastosowaniu funkcjonalnych kryteriów uprawomocnianie staje się nieodłączną częścią badania naukowego, a nie odseparowanym ocenianiem gotowego produktu. […] Rezygnuje się z jego tradycyjnej lokalizacji w uniwersalnych i abstrakcyjnych gwarancjach neutralnej i obiektywnej prawdy oraz z „ciężkiej logiki naukowych odkryć". Otwiera się natomiast dyskusje o wartości prezentowanych studiów. Podczas takiego uprawomocnienia zadaje się dwa podstawowe pytania: o wiarygodność studiów oraz o ich użyteczność (zastosowanie) i to nie tylko dla środowiska akademickiego[62].

Widoczny jest ekstensywny charakter mojego badania, zdaję sobie sprawę, że pewne kwestie wymagają pogłębienia, bardziej intensywnych studiów, wykraczających jednak poza ramy tego opracowania. Zebrałam niezwykle bogaty materiał badawczy, który posłuży jako źródło dalszych studiów empirycznych.

Tabela 1. Techniki badań własnych

Techniki badań	Badana grupa				
	Odnowa w Duchu Świętym	„Religijni wirtuozi"	Grupa miejska	Studenci	Razem
Wywiad swobodny	4	21	—	—	25
Ankieta rozdawana i audytoryjna	25	2	36	100	163
Ogółem	29*	23	36	100	188*

*184 osoby uczestniczyły w badaniu, liczba 188 wynika z faktu, że te same cztery osoby z grupy Odnowy w Duchu Świętym wypełniły kwestionariusz ankiety i udzieliły ustnego wywiadu.

Źródło: opracowanie własne (dotyczy tab. 1–4).

Narzędziem badania w trzech grupach (Odnowa w Duchu Świętym, grupa miejska i studenci) był kwestionariusz ankiety, zawierający pytania metryczkowe (wiek, płeć, zawód, wykształcenie, miejsce zamieszkania) i częściowo pokrywających się, częściowo zróżnicowanych pytań merytorycznych (w zależności od problemów badawczych w poszczególnych grupach). Część pytań miała charakter zamknięty, tzn. warianty odpowiedzi zawarte były w kwestionariuszu, część otwarty, co umożliwiło badanym szersze wypowiedzenie się. Niektóre pytania mobilizowały do niestandaryzowanych dłuższych wypowiedzi. Respondenci wypełnili też test wiedzy religijnej, ale w analizie uwzględniono tylko wyniki tych testów, które były wypełniane w mojej obecności (w grupie wiejskiej i studenckiej).

[62] Tamże, s. 79.

5. Organizacja i realizacja badań terenowych oraz sposób doboru grup respondentów

Zgodnie z przyjętą strategią badawczą, starałam się dotrzeć do zróżnicowanych środowiskowo i wiekowo kategorii respondentów. W ramach inicjujących proces badawczy studiów jakościowych przeprowadziłam 21 wywiadów swobodnych z chrześcijanami zamieszkującymi wioskę w centralnej Polsce. Wybór miejsca badań nie był przypadkowy – na podstawie wieloletnich obserwacji zewnętrznego religijnego zaangażowania członków parafii, poprosiłam o wywiad osoby aktywne pod względem religijnych praktyk. Kierowało mną przekonanie, że właśnie te osoby będą zainteresowane tematem badania i zechcą podzielić się swoimi przemyśleniami i przeżyciami religijnymi. Nie wszyscy przyjęli zaproszenie, być może ze względu na wyjątkowy temat, dotyczący sery prywatnej, ale z drugiej strony zdarzali się też ochotnicy, którzy poinformowani przez osoby postronne o celu badania, sami zgłaszali się i byli gotowi do rozmowy na temat wiary. Proces doboru osób do badań przebiegał zgodnie ze strategią „śnieżnej kuli" (*snowball strategy*)[63]. Przeprowadzono długie, nawet kilkugodzinne rozmowy, które nagrywano i poddawano transkrypcji (spotkania odbywały się w domu badaczki, latem 2008 r).

Respondenci dzielili się swoim wewnętrznym światem przeżyć, ujawniali swój sposób widzenia i wartościowania rzeczywistości; relacje te wywołały u kilku z nich silne reakcje afektywne. Jedni pragnęli wypowiedzieć się – można domniemywać, że traktowali swój dyskurs jako rodzaj spowiedzi czy terapii. Inni postrzegali sytuację wywiadu jako okazję do ewangelizacji, zauważali możliwość ukazania drugiemu człowiekowi (w tym wypadku badaczce) tego, co stanowi – w ich mniemaniu – drogę do prawdziwego szczęścia. Byli też rozmówcy, którzy czuli się zobligowani do „dania świadectwa" o działaniu Boga w ich życiu i w świecie. Niezależnie od motywacji uczestników badania, wszystkie wypowiedzi stanowią niezwykle ciekawy materiał dla socjologa religii. Ukazują one niebagatelną rolę „znaczących innych" w procesie wychowania religijnego[64], pokazują praktyczne aspekty wiary, jej konsekwencje w życiu respondentów. Odkrywają też bogactwo subiektywnych przeżyć duchowych zwykłych, przeciętnych uczestników życia religijnego.

Rozmowa na temat wiary ma szczególny charakter – wymaga otwarcia się przed ankieterem, odkrycia tego, co stanowi sferę bardzo osobistą. Czasem na bazie tej rozmowy nawiązuje się więź wyzwalająca u respondentów gotowość

---

[63] Por. N. K. Denzin, *The Art And Politics of Interpretation*, [w:] N. Denzin, Y. S. Lincoln (eds), *Handbook of Quaalitative Research*, London.

[64] Zob. A. Górny, *Znaczący inni. Socjalizacja religijna i moralna młodzieży. Szkic socjologiczny na przykładzie województwa śląskiego*, [w:] J. Baniak (red.), *Socjologia religii. Religijna i moralna kondycja młodzieży polskiej – mity i rzeczywistość*, Poznań 2005, t. 3, s. 265–290.

ujawniania spraw głęboko skrywanych, nie wiążących się bezpośrednio z przedmiotem wywiadu. Jedna z respondentek wyraziła radość, że mogła „opowiedzieć swoje życie", pochwalić się osiągnięciami (przyniosła odznaczenia i dyplomy), była szczęśliwa z tego powodu, że ktoś ją uważnie wysłuchał. Inna – okazała swoje zaufanie, ale i determinację – zwierzyła się z trudnych spraw rodzinnych, ujawniła prawdę o swoim aktualnym życiu, poprosiła o poradę dotyczącą konkretnego problemu. Sytuacja wywiadu stała się w tym wypadku okazją do „interwencji kryzysowej". Niektóre rozmówczynie były wdzięczne za to, że mogły wypowiedzieć się, znaleźć zrozumienie i uwolnić się od tego, co tkwiło w ich podświadomości, niewypowiedziane, nienazwane, bolesne. Okazuje się, że socjologiczny wywiad może spełniać rolę psychoterapeutyczną. Z drugiej strony, wspomnienia trudnych, czasem traumatycznych, wydarzeń mogły powodować też uczuciowy dyskomfort (czego dowodem może być płacz jednej z respondentek). Generalnie, negatywne odczucia w związku z wywiadem-rozmową – nie były ujawniane. Kilka kobiet z własnej inicjatywy zgłosiło się do mnie ponownie, by uzupełnić wypowiedź i rozwinąć pewne, ważne z ich punktu widzenia, kwestie.

Badani respondenci stanowili homogeniczną grupę – byli to aktywni uczestnicy życia religijnego w swojej parafii, w większości gorliwi katolicy, spełniający wymogi Kościoła nie tylko w zakresie obowiązkowych, ale i nadobowiązkowych religijnych praktyk. Starałam się poznać ich religijną biografię, wniknąć w głębsze pokłady ich świadomości religijnej, zorientować się, jakie czynniki zdecydowały o ich światopoglądzie, o sile ich religijnego doświadczenia. Dodatkowo, dwie osoby poproszone o udzielenie wywiadu, zgodziły się jedynie na pisemną formę, bez uczestnictwa osoby badającej. Przygotowałam dla nich obszerny kwestionariusz ankiety, zawierający zarówno pytania otwarte, jak i zamknięte, dające możliwość wyboru określonego wariantu odpowiedzi. Podczas konstruowania ankiety wykorzystałam istniejące w opracowaniach naukowych formularze ankietowe i doświadczenie zdobyte w trakcie wywiadów swobodnych. W pytaniach testu zawarte zostały wszystkie podstawowe wymiary religijności, nakreślone przez Starka i Glocka, operacjonalizowane w praktyce badawczej przez W. Piwowarskiego (przede wszystkim doświadczenie religijne, ale także wierzenia religijne, praktyki rytualne, wiedzę religijną, społeczno-moralne konsekwencje religijnego zaangażowania). Grupa „wiejska" liczyła zatem 23 osoby. Wśród osób, które wyraziły gotowość rozmowy było 16 kobiet i 5 mężczyzn; w formie pisemnej złożyły swoje świadectwo dwie kobiety (były to obszerne wypowiedzi, przemyślane, pogłębione, dlatego zostały włączone do analizy). Zróżnicowany był poziom wykształcenia (całej 23-osobowej) grupy: 9 z wykształceniem wyższym i niepełnym wyższym, 8 ze średnim i zasadniczym zawodowym i 6 z podstawowym i niepełnym podstawowym. Struktura wieku była następująca: 5 osób w przedziale 18–40 lat, 8 osób – 41–60 lat, 10 osób powyżej 60 lat, w tym 4 osoby powyżej 70 lat.

Istotnym problemem badawczym był konsekwencyjny wymiar doświadczenia religijnego. Wirtuozi religijni deklarowali, że w ich życiu istnieje związek

między przeżyciem bliskości Boga i postawą altruistyczną. Mówili dość ogólnie o tym, że są otwarci na problemy innych, wspierają potrzebujących w różnych sytuacjach życiowych. Aby uwypuklić pragmatyczny, egzystencjalny wymiar religijnego doświadczenia, zdecydowałam się wybrać środowisko, w którym zakładałam dużą intensywność emocjonalną w relacji podmiotu z religijnym przedmiotem. Wybrałam więc grupę etosową – Odnowę w Duchu Świętym W łódzkim ośrodku przy ulicy Sienkiewicza (przy kościele jezuitów) jesienią 2008 r. rozdałam (w dwu grupach: „Zwiastowanie" i „W sercu Jezusa") ankiety, dotyczące doświadczenia religijnego członków katolickiego ruchu charyzmatycznego. Interesowały mnie w tym wypadku przede wszystkim konkretne działania prospołeczne członków Odnowy, które łączą oni z przeżyciem religijnego „nawrócenia". Chętni do udziału w badaniu pobrali (bezpośrednio ode mnie) kwestionariusze ankietowe, które złożyli w zaklejonych kopertach – w umówionym miejscu – tydzień później. Rozdałam 40 ankiet, ale tylko 25 osób zdecydowało się na wypełnienie kwestionariusza (18 kobiet i 7 mężczyzn). W tej grupie 13 osób legitymowało się wykształceniem wyższym, 8 średnim, 4 zasadniczym zawodowym. W większości byli to ludzie starsi (11 osób w przedziale wieku 61–70 lat, 10 w przedziale 41–60 lat i 4 w wieku 18–40 lat). W ankiecie sformułowałam prośbę do respondentów o bezpośrednie spotkanie ze mną w celu udzielenia ustnego wywiadu. W efekcie tylko cztery osoby zgodziły się udzielić mi wywiadu swobodnego, dotyczącego ich działalności społecznej, inspirowanej – jak wynika z ich przekonania – intensywnym doświadczeniem religijnym.

Jednym z celów badania było stworzenie typologii religijności respondentów, opartej o konkretne dane empiryczne. Założyłam, że największe zróżnicowanie religijności można zaobserwować wśród mieszkańców miast, toteż kolejne badanie dotyczące zarówno doświadczenia religijnego, jak i pozostałych parametrów religijności, przeprowadziłam w środowisku miejskim. W badaniu wzięli udział mieszkańcy dwu miast: 20-tysięcznego Ozorkowa, położonego w centrum Polski (20 osób) i Łodzi, dużego miasta, trzeciego w kraju pod względem liczby ludności – ok. 750 tys. mieszkańców – (16 osób). W Archidiecezji Łódzkiej od lat odnotowywane są jedne z najniższych w Polsce wskaźniki *dominicantes* i *communicantes*[65]. Ze względu na zakładany udział osób mniej i bardziej zaangażowanych religijnie, zdecydowałam się także i w tym przypadku na technikę ankietową, zapewniającą anonimowość, co jest szczególnie istotne w przypadku badania tematów stanowiących dla wielu swoiste „tabu". Ze względu na sposób rozprowadzenia była to ankieta rozdawana (rozprowadzana w kilku ośrodkach zdrowia, w małym osiedlowym sklepie). Zaprzyjaźnieni ze mną pracownicy tych obiektów użyteczności publicznej prosili osoby dorosłe, zainteresowane problematyką badania, o wypełnienie w domu ankiety. Przeciętnie zgodę na udział w badaniu wyrażała co trzecia pytana osoba. Wypełnione przez ochotników ankiety, zamknięte w przygotowanych kopertach z naklejonym znaczkiem, były

[65] Por. http://www.iskk.ecclesia.org.pl/praktyki-niedzielne.htm [odczyt 20.06.2009].

odsyłane pocztą. W styczniu 2009 r. rozdałam 50 ankiet, z tego zbioru w ciągu miesiąca otrzymałam 36 kwestionariuszy. Można założyć, że dla kilkunastu osób wypełnienie angażującej czasowo i mentalnie ankiety było zadaniem zbyt obciążającym. Większość respondentów napisała długie, ciekawe świadectwa, co może świadczyć o zainteresowaniu tematem badania. Tylko jedna osoba (kobieta niewierząca) odmówiła odpowiedzi na niektóre pytania, zostawiając dopisek, że „są nazbyt osobiste". Wśród osób, które zdecydowały się poświęcić czas na wypełnienie ankiety, byli sami chrześcijanie (33 osoby wyznania rzymskokatolickiego i 3 osoby należące do Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego), przedstawiciele różnych zawodów i różnych kategorii wykształcenia. Struktura wykształcenia respondentów przedstawiała się następująco: wyższe: 14 osób, pomaturalne: 4 osoby, średnie i zasadnicze zawodowe: 9 osób, podstawowe: 7 osób, brak danych: 2 osoby. W badaniu partycypowało 13 kobiet i 23 mężczyzn. Struktura wieku była następująca: 8 osób w przedziale 18–40 lat, 12 osób – 41–60 lat, 9 osób powyżej 60 lat, 7 osób powyżej 70 lat.

W trzech przebadanych grupach respondentów dominowały osoby starsze, natomiast mnie zależało na deskryptywnym ujęciu doświadczenia religijnego i religijności także ludzi młodych. Do kolejnego badania zaprosiłam zatem studentów pierwszego roku socjologii (zarówno studiów dziennych, jaki zaocznych). W badaniu tym zastosowałam technikę anonimowej ankiety audytoryjnej, w której pytania dotyczyły nie tylko doświadczenia religijnego (odczucia bliskości Boga), ale sondowały także inne wymiary religijności młodych ludzi. Studenci, którzy wyrazili zgodę na udział w badaniu (100 spośród 104 o to poproszonych), wypełnili kwestionariusze w mojej obecności, co zajęło im około 90 minut. Nie wszyscy zdążyli w tym czasie wyczerpać temat. Jeden z mężczyzn wyraził chęć rozwinięcia swojej wypowiedzi w domu, na mój adres e-mailowy przysłał „uzupełnienie" swojego świadectwa. W tej grupie, ze względu na bezpośredni nadzór nad przebiegiem badania, możliwe było opracowanie wyników testu wiedzy religijnej. Znajomość własnej religijnej doktryny jest ważnym elementem religijności, niskie wskaźniki wiedzy religijnej mogą świadczyć o braku zaangażowania w dziedzinie religijnej. Teologowie twierdzą, że wymiar intelektualny religijności ma duże znaczenie. E. Jarmoch pisze, że „pewne minimum tej wiedzy jest potrzebne, by przyjąć wiarę oraz ją wyznawać"[66].

W grupach „miejskich" test był wypełniany przez respondentów w domu, jego wyników nie potraktowano jako w pełni wiarygodnych. Badanie przy wykorzystaniu rozbudowanej ankiety audytoryjnej przeprowadziłam jesienią w 2009 r.; uczestniczyło w nim 100 osób (72 kobiety i 28 mężczyzn, niemal wszyscy w wieku 19 lat, zaledwie kilku studentów zaocznych nieco starszych).

Łącznie (w czterech grupach) w badaniach tych wzięły udział 184 osoby.

---

[66] E. Jarmoch, *Wiedza religijna jako wskaźnik religijności*, [w:] W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski (red.), *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji łódzkiej*, Łódź 2002, cz. 1, s. 21.

6. Charakterystyka społeczna respondentów

Badanie nie miało charakteru reprezentatywnego, uczestniczyły w nim osoby dorosłe, zdecydowane bezinteresownie poświęcić swój czas, by wypowiedzieć się na temat swoich religijnych przeżyć i religijności. W grupie Odnowy w Duchu Świętym i w grupie „Religijnych wirtuozów" jest dwukrotnie więcej kobiet, zatem i tutaj potwierdziła się zaobserwowana przez socjologów i psychologów większa ich otwartość, częściej deklarowana chęć rozmowy na temat własnych przeżyć wewnętrznych. Jednak w grupie miejskiej widoczna jest liczebna przewaga mężczyzn. W grupie studenckiej kobiety zdecydowanie liczebnie dominują. W zbiorowości badanej największy udział mają osoby z wykształceniem średnim, w większości są to studenci pierwszego roku studiów socjologicznych, silną reprezentację mają osoby z wykształceniem niepełnym wyższym i wyższym, jest ich niemal dwukrotnie więcej niż uczestników badania z podstawowym i zasadniczym wykształceniem. Z pewnością nie bez znaczenia jest fakt większej sprawności lingwistycznej inteligentów, stąd ich większa gotowość do uczestnictwa w badaniu. Jeżeli chodzi o wiek, licznie reprezentowani byli respondenci między 18 a 40 rokiem życia (ponad 60%), zaledwie 6% stanowiły osoby starsze, powyżej 70 lat.

Tabela 2. Struktura płci respondentów

Płeć	Badana grupa				Razem	
	Odnowa w Duchu Świętym	„religijni wirtuozi"	grupa miejska	studenci	liczba	%
Kobieta	18	18	13	72	121	65,8
Mężczyzna	7	5	23	28	63	34,2
Ogółem	25	23	36	100	184	100,0

Tabela 3. Zbiorowość respondentów według struktury wykształcenia

Poziom wykształcenia	Badana grupa				Razem	
	Odnowa w Duchu Świętym	„religijni wirtuozi"	grupa miejska	studenci	liczba	%
1	2	3	4	5	6	7
Podstawowe i niepełne podstawowe	–	6	7	–	13	7,1
Zasadnicze zawodowe	4	3	2	–	9	4,8

Tabela 3. (cd.)

1	2	3	4	5	6	7
Średnie	8	5	7	100	120	65,2
Niepełne wyższe	6	3	4		13	7,1
Wyższe	7	6	14	–	27	14,7
Brak danych	–	–	2	–	2	1,1
Ogółem	25	23	36	100	184	100,0

Tabela 4. Struktura wieku respondentów

Wiek	Badana grupa				Razem	
	Odnowa w Duchu Świętym	„religijni wirtuozi”	grupa miejska	studenci	liczba	%
18–40	4	5	8	100	117	63,6
41–60	10	8	12	—	30	16,3
61–70	11	6	9	—	26	14,1
Powyżej 70 lat	—	4	7	—	11	6,0
Ogółem	25	23	36	100	184	100,0

7. Syntetyczna charakterystyka treści rozprawy

Książka ta jest zbudowana ze wstępu ujmującego metodologiczne założenia badań, dziewięciu rozdziałów problemowych, zakończenia, bibliografii i aneksu.

Rozdział pierwszy jest próbą określenia ramy teoretycznej badań, dotyczy problematyki doświadczenia religijnego rozwijanej na gruncie kilku dyscyplin naukowych: filozofii religii, fenomenologii, hermeneutyki, psychologii i socjologii. W ujęciu psychologicznym doświadczenie religijne funkcjonuje w swoim wąskim znaczeniu jako incydentalne odczucie kontaktu z Bogiem. Psychologowie badają związki między intensywnością doświadczenia religijnego a osobowością jednostki, zastanawiają się nad istotą, okolicznościami i skutkami mistycznych i *quasi*-mistycznych przeżyć. Fenomenologowie piszą o istocie doświadczenia religijnego, opisują fazy przeżycia mistycznego, są przekonani o istnieniu uniwersalnej struktury ludzkiego umysłu decydującej o całokształcie zjawisk religijnych. Socjolog, wsparty refleksją hermeneutyczną, stara się nie odrywać religijnych aktów od realnych uwarunkowań podmiotu. Poddaje oglądowi ludzi

żyjących w konkretnym miejscu i czasie, podlegających oddziaływaniom środowiska i kultury swego czasu, wyznających konkretną religię. Przyjęta przez wyznawców doktryna determinuje jakość doświadczenia religijnego, ona dostarcza treściowych odniesień, dlatego chrześcijanie adorują Boga w Trzech Osobach, muzułmanie zwracają się w modlitwie do Allaha, wyznawcy hinduizmu wielbią Brahmę, Wisznu i Siwę i wiele innych bóstw. Badacz społeczny stwierdza, że w realnym świecie doświadczenie religijne rzadko jest „upojeniem mistycznym", częściej mamy do czynienia z relacjami o zwyczajnych codziennych przeżyciach religijnych. Można wyciągnąć wniosek, że ich istotą jest postrzeganie tego, co się zdarza w transcendentnej perspektywie.

W rozdziale drugim omawiam świadectwa uczestników ankiety prasowej, dotyczące ich religijnych doświadczeń. Przywołana w tej części książki teoria przywiązania L. A. Kirkpatricka, stanowi ciekawe ujęcie doświadczenia religijnego, które jest motywowane pragnieniem bliskości i bezpieczeństwa. Według psychologów, istnieją paralele pomiędzy wzorcami przywiązania do rodziców, przyjaciół, partnerów i stylem religijnego przywiązania wyznawców.

Rozdział trzeci poświęcam analizie wypowiedzi chrześcijan na temat spotkań z Janem Pawłem II, religijnym autorytetem. Dla wielu wyznawców zarówno bezpośredni kontakt z papieżem, jak i pośredni, poprzez lekturę jego dzieł, stanowił doświadczenie religijne, rozszerzające ich horyzont poznawczy i aksjologiczny.

W czwartym rozdziale przeciwstawiam naukowe eksplikacje fenomenu religijności jednostki potocznym racjonalizacjom i charakteryzuję szeroko pojęte doświadczenie religijne jako „totalną intuicję religijną".

Następna część rozprawy jest prezentacją wyników badań terenowych, które stanowiły podstawę analizy wypowiedzi chrześcijan na temat ich osobistych religijnych doświadczeń. Moje badania, które – jak już pisałam – objęły zasięgiem kilka grup środowiskowych, były nakierowane na stworzenie typologii wyznawców i ich religijności. Przy konstruowaniu typologii koncentrowałam się przede wszystkim na problematyce religijnego doświadczenia, ale uwzględniłam także inne parametry religijności (praktyki kultowe, akceptacja doktryny i etyki religijnej, wiedza religijna, identyfikacja z grupą wyznawców, z Kościołem).

W rozdziale piątym zależało mi na ukazaniu konsekwencyjnego wymiaru doświadczenia religijnego. Intensywne emocjonalne przeżycie bliskości przedmiotu religijnego – według relacji członków ruchu charyzmatycznego – miało zasadnicze znaczenie w ich życiu. Mówią oni o przełomie biograficznym, redefiniują oni swoją przeszłość i zgodnie z nową strukturą wiarygodności kształtują swoją teraźniejszość.

W rozdziale szóstym, na podstawie dyskursu uczestników badania, wyodrębniłam trzy grupy wierzących i praktykujących (uczestniczących w obowiązkowych dla katolików mszach św): supernaturalistów, wertykalistów i horyzontalistów. Wywiady swobodne przeprowadzone z mieszkańcami wioski dostarczyły bogatego materiału ukazującego doświadczenie religijne „wirtuozów religijnych", ujawniły bardzo osobiste fragmenty ich rzeczywistości subiektywnej.

Rozdział siódmy to relacje mieszkańców dwu miast położonych w centralnej Polsce na temat ich osobistych doświadczeń religijnych; stały się one empiryczną podstawą typologii ich religijności (religijność wewnętrzna, zewnętrzna i religijność bez wiary). Badanie ujawniło heterodoksyjność ich przekonań religijnych, różne postawy wobec Kościoła rzymskokatolickiego, odrzucanie bądź selektywną akceptację nauczania Urzędu Nauczycielskiego w kwestiach moralnych. Można mówić zatem o atonalności potocznych chrześcijan, czyli o braku pełnej zależności ich zachowań i przekonań od „dźwięku centralnego", od *nomosu* religii chrześcijańskiej.

Rozdział ósmy dotyczy doświadczenia religijnego młodzieży akademickiej. Na podstawie wyników ankiety audytoryjnej przeprowadzonej wśród studentów pierwszego roku socjologii skonstruowałam typologię kategorialną, której podstawą były dwa parametry: doświadczenie religijne i realizacyjny aspekt wiary (praktyki kultowe). W tym środowisku zaobserwowałam aleatoryzm w wykonaniu nakreślonej przez Kościół partytury religijnej. Badania te pozwoliły na deskryptywne ujęcie ich religijności i analizę specyfiki ich religijnego doświadczenia.

Dziewiąty rozdział stanowi rodzaj socjologicznej *cody* (koda, wykorzystując motywy utworu muzycznego, stanowi jego podsumowanie i zamknięcie). W tej podsumowującej części – na podstawie wypowiedzi wszystkich respondentów – zwracam uwagę na emocjonalny komponent doświadczenia religijnego. Omawiając indywidualne i wspólnotowe religijne przeżycia osób badanych, odwołuję się do teorii rytuałów interakcyjnych R. Collinsa.

* * *

Dziękuję bardzo recenzentowi książki Profesorowi Józefowi Baniakowi za wnikliwe przestudiowanie tekstu i cenne uwagi, które z wdzięcznością wykorzystałam w ostatecznej redakcji książki. Dziękuję także Profesorowi Bogusławowi Sułkowskiemu za zainteresowanie moją pracą, przeczytanie wstępnej wersji rozprawy i konstruktywne wskazówki w trakcie jej pisania.

Wszystkim osobom, które poświęciły swój czas i wzięły udział w badaniu składam serdeczne podziękowania. Szczególnie jestem wdzięczna za odwagę ujawnienia tego, co należy do sfery osobistej, intymnej – już teraz intersubiektywnej.

U podstaw doświadczenia [religijnego] leży mniej lub bardziej wyartykułowany system przekonań, który nie tylko stanowi płaszczyznę odniesienia dla dokonującej się *post factum* interpretacji doświadczenia, ale również punkt wyjścia doświadczenia w tym sensie, że zostaje ono, przynajmniej w pewnym stopniu, ukształtowane na podstawie treści doktrynalnych i mitologicznych.

S. Sztajer, *Doświadczenie religijne a język**

I. DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE W UJĘCIU INTERDYSCYPLINARNYM

W rozdziale tym omówię kategorię doświadczenia religijnego, odwołując się do różnych dyscyplin: teologii katolickiej, filozofii Boga, fenomenologii, hermeneutyki, psychologii i socjologii.

1. Pojęcie i przedmiot doświadczenia religijnego

W języku łacińskim czasownik *experior* znaczy doświadczać, próbować, doznawać czegoś, przekonać się o czymś. Podobny zakres znaczeniowy ma angielski termin *experience*, francuski *expérience* i niemiecki *Erfahrung*. Doświadczenie jest formą bezpośredniego poznania, naocznego (oglądowego) ujęcia przedmiotu. W szerokim rozumieniu, doświadczenie obejmuje spostrzeżenie zmysłowe zewnętrzne i wewnętrzne, percepcję estetyczną, przeżycie religijne, ogląd ejdetyczny u fenomenologów, intuicję pozaintelektualną (np. u H. Bergsona), intuicję intelektualną u Kartezjusza. W wąskim ujęciu, doświadczenie jest ograniczone do spostrzeżeń zmysłowych i niekiedy introspekcyjnych (w filozofii pozytywistycznej)[2].

---

* S. Sztajer, *Doświadczenie religijne a język*, [w:] tenże, *Język a konstytuowanie świata religijnego*, Poznań 2009 s. 67.

[2] Zob. hasło: *Doświadczenie*, [w:] *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, red. A. Podsiad, Z. Więckowski, Warszawa 1983, s. 70.

S. Kowalczyk zaznacza, że w literaturze istnieje wiele typologii doświadczenia, uwzględniających różne kryteria, najczęściej odróżnia się doświadczenie wewnętrzne i zewnętrzne, zmysłowe i ponadzmysłowe, potoczne i naukowe, codzienne i zachodzące w tzw. sytuacjach granicznych człowieka[3]. Doświadczenie wewnętrzne, jego zdaniem, „nastawione jest na uchwycenie wewnętrznego świata ludzkiego", zewnętrzne „ujmuje poznawczo otaczającą nas rzeczywistość"[4]. Autor pisze, że

> Doświadczenie zmysłowe to domena percepcji zmysłowej, obejmująca tak zewnętrzny świat materialny, jak i materialno-somatyczny element człowieczeństwa. Formą doświadczenia zmysłowego jest np. uczucie bólu, sytości itp. Doświadczenie ponadzmysłowe jest różnorodne, np. moralne czy artystyczne. Niejednokrotnie rozgranicza się doświadczenie potoczne i naukowe: pierwsze jest spontaniczne, drugie planowane i realizowane z zastosowaniem odpowiedniej metody. Można mówić o doświadczeniu codziennym i doświadczeniu zachodzącym w tzw. sytuacjach granicznych człowieka. To ostatnie odnosi się do przeżyć wyjątkowo silnych emocjonalnie, kiedy człowiek staje na „granicy" swojej egzystencji; w momentach zagrożenia, wobec fenomenu jawiącego się życia, w chwili zachwytu wobec piękna przyrody czy piękna sztuki, przeżywając decydujące wybory swego życia itp.[5]

Doświadczenie religijne jest przeciwstawne doświadczeniu naukowemu, którego celem jest eksperymentalna weryfikacja jakiejś hipotezy. Ten drugi typ doświadczenia spełnia rygory precyzji, jest poznaniem usystematyzowanym metodologicznie i logicznie. S. Kowalczyk wyjaśnia, że doświadczenie religijne – jako odmiana ogólnie pojętego doświadczenia – w szerokim znaczeniu jest przeżywaniem przez jednostkę codzienności w perspektywie wieczności, w świetle wiary w „rzeczywistość nieempiryczną". Praktycznie obejmuje ono odczucia, przeżycia i wszystkie inne stany psychiczne zogniskowane wokół *sacrum*. Całokształt owych doznań, wrażeń buduje religijną postawę podmiotu. Zdaniem niektórych teoretyków (m.in. W. Jamesa, R. Otto, M. Schelera, H. Bergsona, M. Eliadego), doświadczenie religijne jest wpisane w życie człowieka, w jego esencję i egzystencję. Integralne koncepcje szeroko rozumianego doświadczenia religijnego uwzględniają wielość komponentów je konstytuujących: poznawczo-intelektualnych, wolicjonalnych, etycznych i emocjonalnych[6]. W ujęciu T. Doktóra doświadczenie budują zarówno momenty pasywne (odbiór bodźców zewnętrznych), jak i aktywne (konstruowanie, opracowywanie danych w aktach umysłowych, w próbach ich rozumienia i interpretacji). W wąskim znaczeniu doświadczenie religijne może być ujmowane jako pojedynczy akt religijny podmiotu, jako aktualne doznanie. Czasem stanowi ono przeżycie mistyczne, niecodzienne, krótkotrwałe, wyjątkowo intensywne, wiążące się z odmiennymi stanami świadomości,

---

[3] S. Kowalczyk, *Drogi ku Bogu*, Wrocław 1983, s. 73.

[4] Tamże

[5] Tamże, s. 73–74.

[6] Tamże, s. 115.

z uniesieniem zostawiającym trwały ślad w psychice człowieka[7]. Doświadczenie to bywa zwyczajnym religijnym aktem, któremu towarzyszy przeżycie obecności i bliskości Boga (modlitwa, kontemplacja, adoracja, kult itp), bądź religijną interpretacją wydarzeń codzienności.

W zasadzie nie ma wśród teoretyków kontrowersji dotyczących znaczenia religijnego doświadczenia dla religijności podmiotowej. Wielu podkreśla, że spośród różnych parametrów religijności, doświadczenie religijne jest najważniejszym elementem, centralnym – na jego podłożu powinno wyrastać religijne zaangażowanie jednostki w sferze intelektualnej, moralnej, społecznej, w dziedzinie praktyk obrzędowych itd.

Przedmiot religijnej wiary i czci określany jest w różny sposób, jako Bóg, bóstwo, *sacrum*, Transcendencja, osobowy Absolut, to, co nadzmysłowe, nadprzyrodzone, nieskończone, nieempiryczna rzeczywistość, pozaświatowa siła itp. Niektóre ujęcia zwracają uwagę na osobowy charakter przedmiotu religijnego, inne dopuszczają szersze określenia, typu „układ odniesienia", „istota duchowa".

Naukowcy z The Alister Hardy Research Center z Oksfordu (od 2001 r. jest to Ośrodek Badań nad Doświadczeniem Religijnym z siedzibą w Lampeter na Uniwersytecie Walijskim)[8], na podstawie opisów około 5000 doświadczeń religijnych dokonali systematyzacji doświadczenia religijnego (rozumianego uniwersalnie). Za K. Mikoś odnotujmy, że obejmuje ono:„ przeżycie obecności Boga, przeżycie potężnej siły nie nazywanej Bogiem, przeżycie świadomości własnego miejsca w naturze, połączone z poczuciem lęku i cudowności, przeżycie działania Opatrzności, odczucie wysłuchanej modlitwy, przeżycie uczucia bezgranicznej miłości i radości, przeżycie poczucia bezpieczeństwa, przeżycie poczucia jedności z otaczającym światem, przeżycie poczucia poznania Nadrzędnej Rzeczywistości"[9].

Ciekawą, pogłębioną, jedną z możliwych, typologii doświadczeń religijnych, ze względu na ich przedmiot, opracował Piotr Moskal:

1. Doświadczenia podmiotowych stanów świadomości, przekonania i pewności co do istnienia, obecności i działania Boga czy też co do zjednoczenia z Nim. W doświadczeniach tych Bóg, obecność Boga czy zjednoczenie z Nim jest tylko treścią świadomości […].
2. Doświadczenia stanów intelektualno-poznawczych interpretowanych jako Boży dar zrozumienia różnych spraw.
3. Doświadczenia stanów i doznań organiczno-afektywnych, interpretowanych jako przejawy czy owoce Bożego działania.
4. Doświadczenia niezwykłych form poznawczych: zmysłowych, wyobrażeniowych lub intelektualnych, interpretowanych jako elementy objawienia Bożego.

---

[7] Zob. T. Doktór (red.), *Doświadczenie religijne*, Warszawa 2007, s. 5.

[8] H. Grzymała-Moszczyńska, *Religia a kultura. Wybrane zagadnienia z kulturowej psychologii religii*, Kraków 2004, s. 146.

[9] K. Mikoś, *Doświadczenie religijne a przeżycie estetyczne*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy" 2007, nr 57/58, s. 44.

5. Doświadczenia znaków nieprzeźroczystych, takich jak na przykład święte księgi, ikony, sanktuaria czy symbole liturgiczne, interpretowanych jako miejsca czy sposoby Bożej obecności i Bożego działania.

6. Doświadczenia zwyczajnych lub nadzwyczajnych rzeczy i wydarzeń przyrodniczych oraz ludzkich interpretowanych jako przejawy Bożego działania. Może tu chodzić o zachód Słońca, górski masyw, trzęsienie ziemi, niezwykle korzystny dla człowieka, a mało prawdopodobny zbieg okoliczności, cudowne uzdrowienie itd.

7. Doświadczenia własnych czynności religijnych, których intencjonalnym korelatem jest Bóg. Chodzi tu na przykład o akty wiary, nadziei i miłości, a dalej o takie akty, jak żal za grzechy, ofiara czy różne formy modlitwy.

8. Doświadczenia swoistej „otwartości" człowieka na to, co absolutne, jakiegoś pragnienia tego, co wieczne i nieuwarunkowane, jakiejś tęsknoty za pełnią sensu i miłości.

9. Doświadczenia wewnętrznych poruszeń i natchnień, aby coś zrobić, czegoś dokonać[10].

Z tej typologii jasno wynika, że Bóg „nie jest przedmiotem bezpośredniego poznania", a doświadczenie religijne przybiera zróżnicowane formy.

Niewątpliwie trudno o ścisłą naukową definicję doświadczenia religijnego, stanowi ono niezwykle złożoną rzeczywistość. W literaturze przedmiotu można odnaleźć wiele ujęć tego fenomenu – interesuje się nim m.in. teologia, psychologia, filozofia, szczególnie filozofia religii i Boga, etnologia, i wciąż w niezadowalającym stopniu socjologia. W tym miejscu omówimy koncepcje doświadczenia religijnego w wybranych kierunkach filozofii i teologii, w psychologii, a także w socjologii.

2. Doświadczenie religijne na gruncie chrześcijańskiej filozofii Boga i teologii katolickiej

O doświadczeniu religijnym zasadnie można mówić w konkretnej, historycznej religii. Warto odwołać się zatem do *nomosu* doktryny chrześcijaństwa. Z. J. Zdybicka pisze, że

> Poznanie Boga w chrześcijaństwie dokonuje się na mocy specjalnego aktu zwanego wiarą, rozumianego jako osobowy stosunek do osobowego Boga. Wiara obejmuje przekonanie, że Bóg istnieje, kocha człowieka, człowiek jest pewny tej miłości, słuszności jego nauki i powierza mu siebie przez podporządkowanie się Jego wymaganiom. W takim stosunku do Boga człowiek upatruje właściwe rozwiązanie swego życia, a więc ostateczny sens i nadzieję na osiągniecie szczęścia. Wiara implikuje afirmację Boga jako kogoś bliskiego, obecnego w życiu człowieka. W ramach wiary istnieje wiedza o Bogu i tą wiedzą człowiek się posługuje. Nie jest to jednak wiedza uzyskana na drodze doświadczenia lub sprawdzalna doświadczalnie, lecz zdobyta za pomocą przekazu społecznego od wspólnoty religijnej lub w trakcie lektury osobistej. Wiarę uzyskuje się w Kościele, we wspólnocie wierzących[11].

---

[10] P. Moskal, *Przedmiot doświadczenia religijnego*, [w:] J. Baniak (red.), *Doświadczenie religijne jako problem filozofii religii i teologii*, Filozofia Religii, t. 4, Poznań 2008, s. 21–25.

[11] Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 432–433.

Autorka dalej zaznacza, że Byt Absolutny jest poznawczo dostępny na podstawie doświadczenia sytuacji egzystencjalnej człowieka, w wyniku intelektualnego filozoficznego namysłu, jako „ostateczna racja istniejących bytów niekoniecznych", ale także w poznaniu mistycznym i w aktach wiary, poprzez znaki i czynniki pośredniczące (np. świadectwa osób głęboko wierzących)[12]. Podobnie rzecz ujmuje J. E. Smith, twierdząc, że świat człowieka nosi ślady Bożej obecności i refleksja nad tymi znakami (mediami objawienia) doprowadza do teistycznego światopoglądu[13].

J. Hick przekonaniu ludzi religijnych o istnieniu Boga nie odmawia racjonalności:

> Doświadczenie to ma charakter poczucia życia w Boskiej obecności, nie jest bezpośrednim widzeniem Boga, ale specyficznym sposobem doświadczania świata oraz osobistego życia: jest to doświadczanie rzeczy jako wyposażonych w sens religijny, jako zapośredniczających obecność i działanie Boga. Świadomość Boga jest tak żywa, że Bóg okazuje się równie niepowątpiewalny, jak środowisko przyrodnicze […]. Od kwestii racjonalności przekonań religijnych, fundowanych na różnych doświadczeniach, Hick odróżnia kwestię ich prawdziwości. Wobec faktu istnienia wielu religii, różne formy doświadczeń religijnych, fundujące różne religie, są doświadczeniami wielorakich aspektów Boskiej rzeczywistości. Różne religie świata stanowią „częściowe doświadczenie i częściową wiedzę"[14].

Ujęcie Hicka koresponduje z Gadamerowskim hermeneutycznym opisem poznania jako ciągłego procesu zbliżania się do prawdy.

S. Kowalczyk, dokonując filozoficznej waloryzacji doświadczenia religijnego, stwierdza, że jest to jeden z fenomenów poznawczych człowieka, odnoszącego wszystko, co go w życiu spotyka do Boga, do Absolutu. W tym kontekście nie tylko praktyki religijne, ale i zachwyt nad pięknem świata, radość, smutek, miłość, przyjaźń mogą być doświadczeniem religijnym. Przedmiotu doświadczenia religijnego nie sposób ująć bezpośrednio, bowiem zaznacza on swoją obecność jedynie poprzez znaki w świecie, w losach jednostek i zbiorowości[15]. Kowalczyk zaznacza dalej, że w filozofii Boga mówi się o różnych formach doświadczenia: o doświadczeniu ontyczno-kosmologicznym i antropologiczno-aksjologicznym. Pierwszy rodzaj doświadczenia wyraża się w przekonaniu o ograniczonej inteligibilności bytu, o istnieniu ukrytego sensu świata. Filozofowie, tacy jak Arystoteles, św. Tomasz z Akwinu, św. Augustyn, współcześnie M. Eliade czy H. de Lubac, opisywali heteronomiczność bytu, przemijalność świata, ale jednocześnie jego piękno, wielkość, harmonię i potęgę. Drugi nurt wskazuje na kondycję człowieka, który posiada określony stosunek do wartości poznawczych, estetycznych, moralnych i religijnych. Dzięki duchowości i myśli intelektualnej transcenduje

---

[12] Tamże, s. 427.

[13] J. E. Smith, *Doświadczenie i Bóg*, Warszawa 1971, s. 58–59.

[14] Cyt. za P. Moskal, *Doświadczenie religijne*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*; ptta.pl/pef/pdf/d/doświadczenie religijne. pdf.; J. Hick, *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, Poznań 2005, s. 165.

[15] S. Kowalczyk, *Drogi*…, s. 86.

rzeczywistość materialną, zdolny jest do miłości, przyjaźni, pragnie wolności, prawdy, dobra i piękna, poszukuje sensu i szczęścia. Na tej drodze często otwiera się na rzeczywistość transcendentną[16]. W doświadczenie człowieka jako osoby, są wpisane tzw. sytuacje graniczne. Pojęcie to pochodzi od K. Jaspersa, który opisał „momenty szczególnego znaczenia dla człowieka, wywołujące silne przeżycia wewnętrzne, w wyniku których „dotyka" on jakby granicy swego bytu i zarazem odkrywa wyższy wymiar rzeczywistości"[17]. Jaspers uważa, że podmiot nie jest w stanie uchwycić egzystencji w całej pełni, nie jest w stanie poznać tego, co absolutne. Dopiero takie sytuacje, jak śmierć, wina, cierpienie wytrącają go ze snu, w jakim pogrążony jest na co dzień i zbliżają do Absolutu[18]. Kowalczyk pisze: „Bóg jest Pierwszą Przyczyną, Bytem Koniecznym, osobową Miłością, Wszechmocą, najdoskonalszą Prawdą. Bogactwo zawarte w tych pojęciach przekracza możliwości ludzkiego poznania, dlatego Bóg – rozpoznawalny w kosmosie i człowieku – wciąż pozostaje dla nas fascynującą Tajemnicą"[19].

K. Rahner, jeden z największych teologów współczesnych (1904–1984), wprowadza pojęcie doświadczenia transcendentalnego[20]: „Mówimy, że doświadczenie to jest transcendentalne, ponieważ należy do koniecznych i nieusuwalnych struktur samego poznającego podmiotu i ponieważ polega właśnie na przekroczeniu określonej grupy możliwych przedmiotów, na przekroczeniu kategorii"[21]. Teolog ten stwierdza, że to doświadczenie jest doświadczeniem transcendencji – dana jest w nim atematyczna i nienazwana wiedza o Bogu, który w porządku doczesnym zawsze będzie Tajemnicą:

> W głębi swojej istoty człowiek nie jest niczego bardziej pewny, niż tego, że jego wiedza, to znaczy to, co nazywa się tak w języku potocznym, jest tylko małą wyspą w nieskończonym oceanie tego, co nieprzeniknione; pływającą wyspą, która może nam być bardziej znana niż ów ocean, ale ostatecznie jest ona niesiona przez ocean i tylko dzięki temu sama może nas unosić ze sobą tak, że egzystencjalne pytanie, na które powinien odpowiedzieć poznający, jest tylko takie: co bardziej kocha-małą wyspę swojej tak zwanej wiedzy czy morze nieskończonej tajemnicy? Czyżby to małe światło – nazywane nauką – którym oświeca on tę wyspę, miało być wiecznym światłem świecącym mu na wieczność (to byłoby piekło)?[22]

Człowiek może uciekać od pytań, jak pisze M. Jaworski, o „sens istnienia w aspekcie horyzontu całościowego", ale jeśli uwzględnia transcendentalny wymiar poznania, staje się człowiekiem religijnym (*homo religiosus*)[23].

---

[16] Tamże, s. 78–83.

[17] Tamże, s. 83.

[18] K. Jaspers, *Filozofia egzystencji*, Warszawa 1990.

[19] S. Kowalczyk, *Drogi…*, s. 331.

[20] K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987, s. 23–25.

[21] Tamże, s. 23.

[22] Tamże, s. 25.

[23] M. Jaworski, *Doświadczenie religijne w ujęciu fenomenologicznym*, Studia z Filozofii Boga, Religii i Człowieka, t. 2, Warszawa 2002, s. 258–274.

W chrześcijańskiej teologii przedmiotem doświadczenia religijnego jest osobowy Bóg, który jest przez podmiot ujmowany jako realnie istniejący (choć wykraczający poza kategorie bytów istniejących w świecie fenomenów). W porównaniu z duchowością Wschodu mniej akcentuje się tu znaczenie emocjonalnych przeżyć, odczuć, doznań, większą wagę przywiązuje się natomiast akceptacji treści objawienia. Doskonałe Obiekty Przywiązania: Chrystus – jako Syn Boga, Maryja, święci stanowią łatwiej identyfikowalne korelaty religijnej relacji. W doktrynie katolickiej, nie tylko chrystocentrycznej, ale i eklezjocentrycznej, zaakcentować trzeba dużą rolę wspólnoty w procesie generowania i podtrzymywania religijnych doświadczeń. Instytucje kościelne stwarzają warunki usposabiające do przeżywania religijnych treści, poprzez formy kultowe, sakramenty, ewangeliczne przesłania, kształtują doświadczenie religijne wyznawców[24].

Św. Tomasz z Akwinu, pisał, iż „ogląd istoty Boga" jest zarezerwowany dla świętych w niebie, chociaż nie wykluczał on wyjątkowych, nadnaturalnych sytuacji „porwania" (*raptus*) świętych przed oblicze Stwórcy.

> Aby intelekt ludzki mógł poznać Boską istotę, musi zostać spełniony określony warunek: skoro ludzkie intelektualne poznanie jest funkcjonalnie związane z poznaniem zmysłowym, a istotę Boga można poznać tylko intelektem wzmocnionym przez łaskę, jako *lumen gloriae*, i wypełnionym Boską istotą, jako *medium quo*, istnieje konieczność oderwania intelektu od stworzonych form poznawczych-pojęć, wyobrażeń i wrażeń zmysłowych – aby możliwe było oglądanie Boga. To oderwanie może dokonać się albo przez śmierć, czyli całkowite oderwanie duszy od ciała, albo przez tzw. porwanie (*raptus*), w czasie którego zachodzi oddzielenie intelektu od zmysłów[25].

W teologii chrześcijańskiej pojęcie doświadczenia religijnego używa się zarówno w wąskim, jak i szerokim sensie. Może ono obejmować pojedyncze akty podmiotu, bądź też dotyczyć całościowej postawy człowieka. Teologowie mówią o aktach przekraczających naturalne możliwości poznawcze jednostki, o charakterze nadprzyrodzonym. W ujęciu K. Wolszy

> Mianem doświadczenia mistycznego określa się relację, której kresami są z jednej strony Bóg, zaś z drugiej człowiek, mający żywą świadomość bezpośredniego kontaktu z Nim […]. Podmiot doświadczeń mistycznych pozostaje bierny i jest przekonany o tym, że doświadczana rzeczywistość przychodzi do niego z zewnątrz. Przykładami biblijnymi takich doświadczeń religijnych są: objawienie Imienia Bożego Mojżeszowi (Wj 3,2–14); powołanie Izajasza (Iz 6, 1–8); przemienienie Pańskie (Mt 17, 1–8); nawrócenie św. Pawła (Dz 9, 1–6) i inne doświadczenia przez niego opisywane (Ef 3, 14–17; 2 Kor 12,2). Możliwość nadprzyrodzonego doświadczenia mistycznego potwierdzają słowa *Konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej Soboru Watykańskiego I*[26].

---

[24] G. Filipiak (*Doświadczenie religijne jako kategoria pojęciowa socjologii religii*, „Człowiek i Społeczeństwo" 1993, nr 10, s. 39–50) odróżnia doświadczenie instytucjonalne, przekazywane przez Kościół od osobistego, indywidualnego doświadczenia i rozważa dialektyczne związki, jakie mogą zachodzić między tymi typami doświadczenia religijnego.

[25] Cyt. za P. Moskal, *Doświadczenie religijne*…

[26] K. Wolsza, *Doświadczenie religijne w katechezie*, http://www.katechetyka.diecezja.opole.pl/lex/ [odczyt 20.07. 2010].

Autor ten dalej pisze, że innym typem doświadczeń religijnych są akty o charakterze indywidualnym lub wspólnotowym, obejmujące różne formy ekspresji religijnych przeżyć:

> Odmiany tak pojętego doświadczenia religijnego różnią się od bezpośrednich doświadczeń mistycznych tym, że wszelki kontakt z Bogiem jest w nich zapośredniczony przez coś, co jest człowiekowi bliższe w świecie czasowo-przestrzennym (pojęcia, słowa, symbole, znaki, gesty). Bóg jest zawsze transcendentny względem elementów pośredniczących, jednak podmiot intencjonalnie dociera do korelatu relacji religijnej, choć go w pełni nie osiąga. W zależności od stopnia intensywności aktów religijnych, doświadczenie religijne tego typu może się przybliżać do granic doświadczenia mistycznego[27].

Kolejnym typem religijnych doświadczeń (pojedynczych aktów), jego zdaniem, są zdarzenia ujmowane (interpretowane) zgodnie z religijną siatką znaczeń: „Wśród doświadczeń, które mogą zyskać religijną interpretację można wymienić szczególnie: doświadczenie aksjologiczne; doświadczenie powinności moralnej i aktywności sumienia; doświadczenia estetyczne; doświadczenia aspektów widzialnego świata (np. jego przygodności), mogących stać się „tropami" czy „szyframi" Transcendencji; doświadczenie sytuacji granicznych. Doświadczenia te ze szczególną wyrazistością ukazują życie ludzkie jako rzeczywistość problematyczną, domagającą się wyjaśnienia"[28].

W najszerszym ujęciu doświadczenia religijnego, także na gruncie teologii, podkreśla się całokształt przeżyć angażujących zarówno rozum, wolę, jak i uczucia jednostki, prowadzących do jej religijnej postawy. W trajektorii życia podmiotu nakładają się i sumują zdarzenia interpretowane przez pryzmat wiary, a zintegrowane z potocznymi pozareligijnymi przeżyciami, modelują jego światopogląd. Koncepcja chrześcijańska, której podstawą jest objawienie *Sacrum* w dziejach świata (osobowego Boga), akcentuje aktywność jednostki, jej otwartość na relację religijną. Doświadczenie religijne wymaga religijnego zaangażowania – twierdzą teologowie (religijność dojrzała, koherentna i konsekwentna wpływa na jakość personalnej relacji, którą M. Buber określił jako ja–Ty). Istnieje przekonanie, że Bóg działa w świecie i w indywidualnej historii człowieka (o ile ten – w postawie ufności – nawiązuje z Nim kontakt).

Reasumując – w tradycyjnym teizmie terminu «doświadczenie religijne» nie rozumie się jako bezpośredniego poznania konkretnego przedmiotu. Z. J. Zdybicka pisze: „Boga nikt nie widział" i nawet w doświadczeniu mistycznym „nie zachodzi pełna bezpośredniość, naoczność i oglądowość […]. Ta pośredniość – ograniczona do minimum w szczytowych stanach religijnych, czyli właśnie w kontakcie mistycznym, jest nieprzezwyciężalna i tłumaczy pojawiające się stany wątpienia, niepewności, które mogą wystąpić nawet u ludzi najbardziej religij-

[27] Tamże.

[28] Tamże.

nych i mieć charakter poznawczy lub emocjonalny. Poznanie religijne (poznanie drugiego członu relacji religijnej) jest zawsze zmieszane z elementem tajemnicy"[29]. Autorka ta, uwzględniając chrześcijańską perspektywę w eksplikacji fenomenu doświadczenia religijnego, zgodnie z przekazem biblijnym pisze, iż dopiero „w przyszłym życiu" będzie możliwe oglądanie Boga „twarzą w twarz". P. Moskal dopowiada, że w doświadczeniach Bóg jest dany „jako treść świadomości, jako treść poznawcza i jako intencjonalny korelat ludzkich aktów"[30].

W teologii katolickiej podkreśla się zasadnicze znaczenie rozumowania filozoficznego i wiary w treści podane do wierzenia przez Kościół (eklezjocentryzm), osobiste doświadczenie sfery *sacrum* jest ważne, ale musi mieścić się w granicach wyznaczonych przez *nomos* religii rzymskokatolickiej.

3. Mistyczny wymiar doświadczenia religijnego

S. Głaz, za W. Gruehnem, tak oto charakteryzuje doświadczenie mistyczne: „Jest to proces lub stan dynamiczny o charakterze afektywno-intelektualnym, w którym mistyk jest przekonany o bezpośrednim kontakcie i obecności lub nieobecności przedmiotu mistycznego, Boga, Jego działania i zjednoczenia z Nim. Jest ono widziane jako najwyższa forma życia religijnego jednostki"[31]. Podobną definicję znajdujemy u D. L. Carmody i J. T. Carmody: „przeżycie mistyczne to bezpośrednie doświadczenie ostatecznej rzeczywistości"[32].

Nie wszyscy ludzie religijni są zdolni do przeżyć mistycznych, tylko nieliczni zostawili świadectwa, opisy spotkań z *numinosum* [pośród chrześcijan najbardziej znani mistycy to św. Augustyn (354–430), św. Franciszek z Asyżu (1181–1226), Mistrz Eckhart (1260–1327), św. Katarzyna ze Sieny (1347–1380), św. Teresa z Avila (1512–1582), św. Jan od Krzyża (1542–1591), św. ojciec Pio (1887–1968), św. Faustyna Kowalska (1905–1938)]. Świadectwo o tym niezwykłym doświadczeniu Błażej Pascal zapisał na kartce papieru, która została odnaleziona dopiero po jego śmierci – była zaszyta pod poszewką jego marynarki. Podczas mistycznej wizji, jak relacjonował: „ogarnęła go dziwna światłość i poczucie absolutnej łączności z Bogiem"[33]. Św. Augustyn nazywał przeżycie mistyczne iluminacją, oświeceniem (spotęgowaniem władz przyrodzonych), obdarowaniem łaską[34]. W *Wyznaniach* pisał: „Przeszyłeś moje serce, jak strzałą, Twoją nadziemską miłością"[35], „Ty mi rozbłyskasz na nowo, raduję się Tobą,

[29] Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 437.
[30] P. Moskal, *Przedmiot doświadczenia…*, s. 25.
[31] S. Głaz, *Doświadczenie religijne a osobowość*, Kraków 2000, s. 21–22.
[32] D. L. Carmody, J. T. Carmody, *Mistycyzm w wielkich religiach świata*, Kraków 2010, s. 18.
[33] J. Bukowski, *Zarys filozofii spotkania*, Warszawa 1987, s. 223.
[34] Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1990, s. 196.
[35] Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa, 1987, s. 190.

kocham Cię, tęsknię za Tobą […]”[36]. Natomiast św. Teresa z Avila o swoich ekstatycznych widzeniach mówiła: „mistyczne zaślubiny”[37]. Św. Jan od Krzyża tak oto opisywał to „nieziemskie” przeżycie duchowe:

> W tym boskim zjednoczeniu widzi i smakuje dusza całą obfitość nieocenionych bogactw. Znajduje całkowite odpocznienie i wytchnienie, jakiego pragnęła. Poznaje tajniki i osobliwe prawdy Boże, będące coraz to nowym pokarmem dla tych, którzy je lepiej poznają. Odczuwa w Bogu straszliwą potęgę i moc, która obezwładnia wszelkie inne potęgi i siły. Kosztuje tam niewymownej słodyczy i rozkoszy ducha i znajduje prawdziwy spoczynek i światło Boże. Zaznaje w wysokim stopniu mądrości Boga promieniującej w ładzie stworzeń i dzieł Jego. Czuje się pełna dobra, daleka i wolna od wszelkiego zła. Nade wszystko zaś raduje się niewymownym pokrzepieniem miłości, które ją w miłości utwierdza[38].

J. Bukowski stwierdza, iż mistycy relacjonując istotę tych przeżyć, piszą o pełni radości, o „niewypowiedzianej błogości”, o subtelnym umysłowym widzeniu i zaznaczają, że nie jest to widzenie obrazowe, ale takie, które nie uruchamia wyobraźni. „Jest to najwyższy stan w duchowym życiu, który można osiągnąć w porządku doczesnym […] i przedsmak wiecznego życia”[39]. Ubolewają oni nad niedoskonałością języka – szczęścia i słodyczy owego spotkania, zaznaczają, nie można adekwatnie wyrazić, nawet w formie poetyckiej. I choć nie potrafią zwerbalizować tego, co najważniejsze w doświadczeniu mistycznym, zapewniają, że pamięć tego przeżycia nie ginie, nie blaknie. Pozostawia ono niezatarty ślad i konkretne efekty epistemologiczne i aksjologiczno-moralne[40]. Mistyk redefiniuje rzeczywistość, inaczej postrzega to, co spotyka go na co dzień, otwiera się na innych, na sferę wartości. Przeżycie to wyzwala w nim niespotykaną energię, zapał, entuzjazm, wytrwałość, cierpliwość. Pojawia się tendencja do „przewyższania siebie”, czasem do próby całkowitego podporządkowania swego życia przedmiotowi oczarowania i fascynacji[41].

W. Jamesowi zawdzięczamy wnikliwy opis mistycznego stanu świadomości[42], który cechuje:

- niewyrażalność („właściwości tego stanu mogą być tylko doznane bezpośrednio i nie mogą być udzielane lub przekazywane innym. Pod tym względem stany mistyczne są bardziej podobne do stanów uczuciowych niż do stanów intelektualnych. Nie można wyjaśnić jakości i wartości jakiegoś uczucia komuś, kto nigdy go nie doznawał”[43]);

---

[36] Tamże, s. 218.

[37] Św. Teresa od Jezusa, *Dzieła*, t. 1, Kraków 1997.

[38] J. Bukowski, *Zarys filozofii…*, s. 229.

[39] Tamże, s. 231.

[40] Tamże, s. 266–308.

[41] Zob. M. Manikowski, *Mistyczne cechy doświadczenie religijnego*, [w:] J. Baniak (red.), *Doświadczenie religijne*…, s. 75–87.

[42] W. James, *Doświadczenia religijne*, Warszawa 1958, s. 345.

[43] Psychologowie, na podstawie badań eksperymentalnych dotyczących specjalizacji półkul mózgowych orzekli, iż niewyrażalność doświadczeń mistycznych wynika z ich lokalizacji i inte-

• zdolność poznawcza (jest to „stan wejrzenia w głębię prawdy niedostępnej dla intelektu rozważającego. Pomimo swej niewyrażalności, są to pełne znaczenia i wagi rozjaśnienia tajemnic i objawienia”);

• nietrwałość („stany mistyczne są niemożliwe do zniesienia przez czas dłuższy. Z wyjątkiem przypadków rzadkich, trwają po pół godziny; dwie godziny zdaje się tu być zupełnym krańcem”);

• bierność („mistyk odczuwa, że jego własna wola jest jakby w zawieszeniu, wydaje mu się, jak gdyby był pochwycony i podtrzymywany przez jakąś potęgę wyższą”).

W. Gruehn wyróżnił kilka form przeżycia mistycznego:

• egzaltację – związaną z intensywnym myśleniem o Bogu;

• fazę mistyczną – będącą przeżyciem zjednoczenia z przedmiotem adoracji;

• ekstazę – wiążącą się z utratą świadomości, zanikiem procesów myślowych i dużą intensywnością przeżyć[44].

W. Gruehn, zgodnie z fenomenologicznym ukierunkowaniem badawczym, podjął próbę opisu przebiegu przeżycia religijnego i wyszczególnił szereg jego faz: faza myślowego rozumienia, doznania, wzruszenia, świadomej decyzji, kulminacji czyli świadomościowej i emocjonalnej identyfikacji z Bogiem, faza trwania, stopniowego słabnięcia zaangażowania, internalizacji przeżytego doświadczenia[45]. Jak zaznaczają J. Król i S. Głaz, psychologowie kliniczni, neurolodzy, z reguły kwalifikują przeżycia mistyczne do kategorii naturalnych – tłumaczą je zaburzeniami układu nerwowego, psychiczną patologią. Ich koncepcje eliminują Absolut, jako niezbędny element religijnej relacji.

> Według nich, wizja św. Pawła pod Damaszkiem jest rezultatem zaburzeń kory mózgowej w płacie potylicowym […]. Zdaniem neuropsychologów, św. Teresa to urodzona histeryczka, która nie potrafiła opanować swej impulsywności. Życie św. Katarzyny ze Sieny było przepełnione sadyzmem i masochizmem. Przeżycia mistyczne obu świętych to rezultat strachu, lęku, własnej bezradności, ucieczka od rzeczywistości w ramiona bardziej opiekuńczej i pewnej rzeczywistości boskiej[46].

Przeżycia obecności *sacrum* – zdaniem niektórych psychologów – bywają rezultatem „patologicznego chorobliwego sentymentu”, iluzorycznych wyobrażeń[47]. Powszechnie są znane poglądy Z. Freuda, który uznał religię za „powszechną obsesyjną neurozę ludzkości”, a jej genezę – w aspekcie ontogenetycznym – upatrywał w tęsknocie niedoskonałego i skończonego człowieka za doskonałym i wiecznym

---

gracji w lewej, czyli „niemej” części mózgu (por. H. Grzymała-Moszczyńska., *Religia a kultura. Wybrane zagadnienia z kulturowej psychologii religii*, Kraków 2004, s. 164).

[44] W. Gruehn, *Religijność współczesnego człowieka*, Warszawa 1966, s. 128.

[45] S. Głaz, *Doświadczenie religijne a osobowość*, s. 23–24.

[46] J. Król, S. Głaz, *Doświadczenie religijne*, [w:] S. Głaz (red.), *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, Kraków 2006, s. 217–218.

[47] J. Król, S. Głaz, *Doświadczenie religijne…*

ojcem[48]. Znane są też teorie, zgodnie z którymi przeżycia religijne są efektem ewoluowania ludzkiej świadomości. Wyższe jej formy prowadzą do odczucia kosmicznej jedności wszystkich rzeczy, bytów osobowych i nieosobowych[49].

Doświadczenie mistyczne zalicza się do odmiennych stanów świadomości, które można osiągnąć różnymi metodami: deprywacją sensoryczną, wywoływaną surową ascezą, postem, niedostatkiem snu, wstrzymywaniem oddechu; hiperstymulacją organizmu na drodze transu, ekstatycznego tańca, spotęgowanych efektów dźwiękowych w praktykach rytualno-inicjacyjnych; silną koncentracją w modlitwie, medytacji; pasywnym stanem umysłu w wyciszeniu, relaksacji; wykorzystaniem substancji farmakologiczych[50]. Badacze szukający analogii pomiędzy przeżyciami opisywanymi przez mistyków i stanami wywołanymi np. przez środki narkotyczne znajdują pewne podobieństwa (utrata kontaktu z otoczeniem, odczucie jedności z całym światem, przekraczanie barier przestrzennych, zachwyt nad pięknem świata, fantastyczne wizje itp) Teolodzy chrześcijańscy odróżniają spontaniczną ekstazę o podłożu nadprzyrodzonym od indukowanego, sztucznie wywoływanego doświadczenia psychodelicznego czy transu. J. Prusak twierdzi, że w aktach mistycznych „inicjatywa jest po stronie Boga, jest obdarowaniem łaską. W trakcie ekstazy zachodzą ściśle określone zmiany somatyczne i neurofizjologiczne. Żaden mistyk nie powiedziałby jednak, że to, co się wówczas z nim dzieje, odbywa się tylko w jego psychice. On przeżywa swój kontakt z Bogiem gdzieś we wnętrzu swojej duszy, a intensywność tego spotkania sprawia, że jego świadomość zostaje jakby odcięta od normalnych bodźców. Psycholog nie ma jednak dostępu do jego duszy, żeby to sprawdzić i opisać, więc klasyfikuje to po prostu jako jeden z odmiennych stanów świadomości"[51]. J. Prusak podkreśla także, że ekstaza, mimo swej wyjątkowości, spektakularności i intensywności, nie jest w doktrynie chrześcijańskiej uprzywilejowaną formą poznania Boga, choć o jej mistycznym charakterze świadczy poczucie zjednoczenia z Absolutem – *unio mystica*. Według teologów, istnieje empiryczny sprawdzian autentyczności religijnej ekstazy: można ją poznać po skutkach – korzystnym wpływie na psychikę, po intensyfikacji religijności, pozytywnych zmianach w życiu. I przeciwnie – efektem eksperymentowania w tej dziedzinie (środki psychodeliczne, bardzo intensywne praktyki rytualne)– bywają uzależnienia od środków halucynogennych, zaburzenia osobowości, psychozy, depresja, stany lękowe[52].

---

[48] Z. Freud, *Człowiek*, *religia*, *kultura*, Warszawa 1967.

[49] J. Król, S. Głaz, *Doświadczenie religijne*..., s. 218.

[50] Stan badań nad odmiennymi stanami świadomości omawia S. Wargacki w rozprawie *Mistyczne – odmienne stany świadomości – neuroteologia*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy" 2007, nr 57/58, s. 123–141; por. także H. Grzymała-Moszczyńska, *Religia a kultura*…, s. 150–160.

[51] *Gdy dusza wyrywa się z ciała*. Z o. Jackiem Prusakiem, jezuitą, psychoterapeutą, rozmawiają Anna Dąbrowska i Marta Wielek, Kiosk – Onet.pl Wiadomości – 12.05.2008. Także P. Czapla w książce *Fenomen doświadczenia mistycznego* (Kraków 2011, s. 145–151) zestawia „mistykę instant", mistykę środków halucynogennych z ekstazą świętych – wskazuje na podobieństwa i różnice pomiędzy religijnym uniesieniem i „szczytowymi doznaniami psychodelicznymi".

[52] Zob. A. Zwoliński, *Tajemne niemoce*, Warszawa 2003, s. 45–46; J. Król, S. Głaz, *Doświadczenie religijne*..., s. 220; *Gdy dusza wyrywa się*… Do podobnych wniosków dochodzi współczesna

4. Fenomenologiczna perspektywa doświadczenia religijnego

W filozofii nurtem, który rozwija szerzej problem doświadczenia religijnego, jest fenomenologia. W fenomenologicznej koncepcji religii doświadczenie religijne ma charakter autoteliczny i autonomiczny, nie może być redukowane do innych czynników natury socjologicznej czy psychologicznej.

Ważną kategorią filozoficzną z zakresu fenomenologii intersubiektywności jest pojęcie spotkania. Właśnie temu fenomenowi poświęca swoją książkę J. Bukowski[53]. Jego praca jest argumentem na rzecz realizmu epistemologicznego – spotkanie rozgrywa się nie tylko w rejonie solipsystycznej świadomości jednostki, ale w jej konkretnej sytuacji bytowej, w przestrzeni codziennego życia. Dzięki filozoficznym i beletrystycznym inspiracjom, ale także na podstawie obserwacji stosunków interpersonalnych, autor opisuje znaczące wydarzenie zachodzące pomiędzy osobami, którego skutkiem jest zmiana w postrzeganiu rzeczywistości, nowe odczytanie świata: „W spotkaniu dzieje się coś ważnego, wykraczającego poza codzienność, powszechność, normalność […], wydarza się coś wspaniałego, niepowtarzalnego, tajemniczego, wywołującego w człowieku nieodwracalne zmiany”[54]. Ten rzadki fenomen ma charakter pozytywny, porusza emocje i intelekt, jest spontanicznym, bezpośrednim kontaktem z drugim człowiekiem „twarzą w twarz”, wzajemnym obdarowaniem się osób, ich otwarciem się na siebie nawzajem; wyzwala miłość, przyjaźń, życzliwość, sympatię. Światło tego spotkania przenika codzienność, nadaje nowy sens życiu, zmienia perspektywę widzenia rzeczywistości, mobilizuje do przemiany wewnętrznej, do uzewnętrzniana tego, co w człowieku najlepsze i najszlachetniejsze (Bukowski ilustruje przemianę, jaka zachodzi w jednostce pod wpływem fenomenu spotkania przykładami literackimi, m.in. przytacza opis spotkania bohaterów *Zbrodni i kary* F. Dostojewskiego, Soni z Raskolnikowem). Spotkanie może ukazać nowy, nie znany dotąd wymiar bytu, zmienić hierarchię wartości, może przyczynić się do „odkrycia prawdy o sobie i innych”, zmobilizować do „działalności na rzecz twórczego przekształcania świata”. Spotkanie może ukonstytuować wspólnotę, związek osób trwający w czasie (może to być małżeństwo, grupa wyznawców, czyli „wspólnota zapośredniczona przez Boga”, mogą to być żołnierze biorący udział w powstaniu, zespół naukowców itp). Wśród różnych typów spotkań (dopełnienia poprzez miłość, wspólnego poczucia braku, prowadzącego do wspólnego z innymi działania i rozwiązywania konkretnych problemów, spotkania

---

badaczka A. Pawłowska-Krać, którą interesowały skutki religijnego nawrócenia: „zmiana w życiu osób doświadczających kontaktu z *sacrum* jest wyznacznikiem prawdziwości tych doświadczeń” (*Doświadczenie religijne jako konsekwencja konwersji religijnej*, [w:] T. Doktór (red.), *Doświadczenie*…, s. 206).

[53] J. Bukowski, *Zarys filozofii*….

[54] Tamże, s. 19–21.

poczucia godności, wyzwalające chęć walki o wolność, w obronie zagrożonych wartości) autor osobne i szczególne miejsce w swym opracowaniu przyznaje spotkaniu człowieka z Bogiem[55].

„Zjednoczenie z Bogiem", według P. Tilicha, jest „spotkaniem tego, co skończone z nieskończonym, jest komunią osobistą z *troską ostateczną*. W spotkaniu tym człowiek zostaje objęty mocą bytu transcendentnego. Ten, kogo pochwyci i opanuje ta moc, potrafi afirmować siebie, zaakceptować, ponieważ wie, że został przyjęty i zaakceptowany przez moc wyższego bytu"[56]. Tillich, podobnie jak Eliade, ubolewa nad utratą przez współczesny świat Zachodu prawdziwie religijnego wymiaru życia. Powszechne neurozy, frustracje, lęki, patologie – twierdzi – są dowodem zagubienia sensu egzystencji. Bez zakorzenienia w transcendencji jednostka traci poczucie bezpieczeństwa – pojawia się entropia wartości, izolacja, niepewność tożsamości. Religia afirmuje człowieka, przypomina mu o jego godności i wielkiej wartości, a tym samym wskazuje drogę przezwyciężenia podstawowych lęków egzystencjalnych. Według niego, wiara pozwala na minimalizowanie lęku przed „groźbą niebytu" i brakiem sensu życia, a także przed „winą i potępieniem"[57].

W. Gruehn wyraża przekonanie, że spotkanie człowieka z Bogiem jest w religijności rzeczą podstawową – realizuje się ono w różny sposób i wyraża w różnych formach[58]. Konsekwencją spotkania – pisze Bukowski – bywają takie cechy jak odpowiedzialność, szacunek, skromność, rzetelność, wierność, poczucie wolności i duchowej harmonii. Takie spotkanie odsłania metafizyczny wymiar bytu, jednak, zdaniem teoretyków – fenomenologów – pozostajemy tu „poza obszarem intersubiektywnej komunikowalności doświadczenia". Sfera ta jest niedostępna poznawczo (nie możemy wypracować precyzyjnych pojęć i kategorii), ale jest to jednocześnie dziedzina przeżyć, z którą nie sposób polemizować. C. G. Jung pisał: „Przeżycie religijne jest absolutne. Nie podlega dyskusji. Można tylko powiedzieć, że nigdy się nie miało takiego przeżycia, na co oponent powie: *Bardzo*

---

[55] Jedną z wielu relacji o tego typu spotkaniu pozostawiła Simone Weil (1909–1943), francuska myślicielka i filozofka, której intelekt i postawę moralną podziwiali, m.in. polscy luminarze kultury: Józef Czapski i Czesław Miłosz. Jest ona autorką autobiografii duchowej, w której mocno podkreśla, że nigdy nie szukała Boga (była zdeklarowaną ateistką, racjonalistką). Nie czytała mistyków, obawiając się sugestii, nie próbowała otwierać się na rzeczywistość nadzmysłową. W liście pożegnalnym do ojca J. M. Perrina, dominikanina, pisała: „W moich rozumowaniach o tym, że problem Boga jest nierozwiązywalny, nie przewidziałam możliwości realnego, osobistego kontaktu tu na ziemi pomiędzy istotą ludzką i Bogiem. […] Nigdy w to nie wierzyłam. W tym nagłym owładnięciu mną przez Chrystusa ani zmysły, ani wyobraźnia nie miały żadnego udziału. Poczułam tylko, poprzez cierpienie, obecność miłości, podobną do tej, jaką czyta się w uśmiechu ukochanej twarzy […] Nie sfabrykowałam sobie tego absolutnie nieoczekiwanego kontaktu" (S. Weil, *Wybór pism*, przeł. Cz. Miłosz, Kraków 1991, s. 35)

[56] S. Głaz, *Doświadczenie religijne a osobowość*…, s. 151.

[57] P. Tillich, *Dynamika wiary*, Poznań 1987; tenże, *Męstwo bycia*, Poznań 1994 oraz *Pytanie o Nieuwarunkowane*, Kraków 1994.

[58] W. Gruehn, *Religijność współczesnego człowieka*, Warszawa 1966.

mi przykro, *ale ja je miałem*. I na tym się dyskusja kończy. Jest obojętne, co świat myśli o przeżyciu religijnym: ten kto je miał, posiada wielki skarb, który jest dla niego źródłem życia, sensu i piękna"[59].

Jeden z głównych przedstawicieli nurtu fenomenologicznego w filozofii, R. Otto, scharakteryzował uczucia religijne poprzez kategorie *misterium tremendum et fascinosum*. Przedmiot religijnego doświadczenia (*numinosum*) wywołuje ambiwalentne stany – lęk i fascynację, ale nie jest poznawalne, raczej odczuwalne, dzięki apriorycznej władzy, którą Otto nazywa *sensus numinis*. Bóstwo budzi obawę, poczucie winy (człowiek dostrzega swą małość, niedoskonałość), ale też pociąga, rodzi pragnienie zjednoczenia. *Numinosum* istnieje w świadomości człowieka religijnego, jest intencjonalnym korelatem jego przeżyć, nie sposób jednak rozstrzygnąć czy istnieje poza podmiotem[60]. M. Scheler uważał natomiast, że jeśli istnieją akty religijne, wpisane w strukturę umysłu człowieka, musi istnieć ich nadnaturalna przyczyna – Bóg[61]. Podobnie rozstrzyga tę kwestię H. Bergson – jego zdaniem świadectwa mistyków, „zgodne na głębszym poziomie", pozwalają sądzić, że Bóg jest bytem realnym, nie wyobrażonym[62]. B. Davis podkreśla, że niewątpliwie nie istnieją obiektywne testy pozwalające odróżnić doświadczenie Boga od iluzji lub mylnej identyfikacji. Może ludzie, którzy mają dar przeżyć mistycznych, błądzą, oszukują samych siebie?[63] W. L. Rowe uważa, że doświadczenie mistyczne nie daje mocnych podstaw do teistycznych przekonań: można ulegać halucynacjom, doświadczać czegoś, co nie istnieje; po drugie tego typu przeżycia występują w różnych religiach, w różny sposób opisujących boskość[64]. B. Davis w obrazowy sposób wysuwa argument, przeciwko tezie, iż zróżnicowanie religijne przeczy możliwości istnienia Boga: „Dwóch lekarzy może natknąć się na pewien wirus i zasadnie wierzyć w jego istnienie, nie zgadzając się co do jego natury. A jeśli twierdzą na podstawie doświadczenia, że coś ma miejsce, lecz nie zgadzają się w kwestii natury doświadczenia i natury przedmiotu tego doświadczenia, nie wynika z tego wcale, że jeden z nich nie może mieć racji, a drugi się mylić"[65].

W. James rozważa relacje pomiędzy filozofią, teologią i religią. Jego zdaniem, nie byłoby formuł teologicznych i nie byłoby filozofii Boga, gdyby nie było człowieka religijnego. Argumenty intelektualne, scholastyczne, logiczne są potrzebne, ponieważ „nadają wierze godność", ale one są tylko nadbudową nad żywą wiarą płynącą z doświadczania Boga. Dowody (logiczne argumentacje) św. Tomasza z Akwinu czy św. Anzelma przekonują ludzi wierzących, ale

---

[59] J. Bukowski, *Zarys filozofii…*, s. 223.

[60] R. Otto, *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa*, Wrocław 1993.

[61] M. Scheler, *Problemy religii*, Kraków 1995.

[62] H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, Kraków 1993.

[63] B. Davies, *Wprowadzenie do filozofii religii*, Warszawa 1993, s. 129.

[64] W. L. Rowe, *Philosophy of Religion. An Introduction*, Encino 1978.

[65] B. Davies, *Wprowadzenie do filozofii…*, s. 135.

„nie nawróciły one jeszcze nikogo" – stwierdza. James przyznaje filozofii drugorzędne znaczenie, ponieważ „niezdolna jest ona poręczyć prawdziwości wiary". Formuły teologiczne, doskonała znajomość treści danej doktryny religijnej nigdy nie zastąpią doświadczenia osobistego. Najsilniej zaś oddziałują stany mistyczne z rejonów podświadomych, one – według filozofa i psychologa – wzmacniają i potwierdzają intelektualne przeświadczenia o realnym istnieniu *numinosum*. Według Jamesa, w życiu religijnym pierwszeństwo mają pierwiastki uczuciowe. Nie bez znaczenia dla wierzących są liczne przypadki zjawisk niewytłumaczalnych rozumowo, przekraczających prawa natury. Cudowne uleczenia, opętania, stygmaty itp. stanowią dla nich dowody istnienia niepostrzegalnej zmysłowo transcendentnej rzeczywistości. Faktem jest, że nauka znajduje inne, choć równie nieempiryczne, wytłumaczenia (sugestybilność, histerodemonopatia, dewiacje). Amerykański psycholog, podobnie jak wiek później Eliade, przyznaje filozofom religii rolę pośredników pomiędzy wyznawcami różnych religii. Mieliby oni wskazywać na to, co łączy wielkie religie świata i szukać elementów powszechnych, archetypicznych[66].

Analizy historyczno-porównawcze fenomenologów dowodzą, że wielkie religie są zgodne co do tego, że istnieje *numinosum*, choć różnie go pojmują, mają także zbieżne systemy etyczne. Porównując różne doktryny – zaznacza James – trzeba szukać *eidosu*, odrzucić to wszystko, co jest niezgodne z wynikami nauk przyrodniczych i zwykłym zdrowym rozsądkiem.

5. Doświadczenie religijne jako przedmiot zainteresowania psychologii

Doświadczenie religijne to specyficzny typ doświadczeń, będących „szczególnym rodzajem poznania"[67]. Psychologowie często koncentrują uwagę na przeżyciach, doznaniach religijnych, jako incydentalnych, krótkotrwałych aktach, podkreślając przy tym ich niezwykłość, tajemniczość, złożoność[68]. Na gruncie psychologii termin „doświadczenie religijne" funkcjonuje zamiennie z określeniami „przeżycie", „doznanie", „poczucie". S. Głaz stara się wyjaśnić subtelne różnice miedzy nimi:

---

[66] W. James, *Doświadczenia*…, 413.

[67] Problem statusu i funkcjonowania kategorii doświadczenia w psychologii jest wyczerpująco omówiony w pracy: K. Krzyżewski (red.), *Doświadczenie indywidualne. Szczególny rodzaj poznania i wyróżniona postać pamięci*, Kraków 2003.

[68] Patrz m.in.: J. Unger, *On Religious Experience*,"Acta Universitatis Uppsaliensis" 1976; A. Vergole, *The Religious Man*, Dublin 1969; S. Głaz, *Doświadczenie religijne*, Kraków 1998oraz tegoż: *Doświadczenie religijne a osobowość*,; *Osobowościowe uwarunkowania przeżyć religijnych*, Poznań 2003; *Osobowościowe uwarunkowania przeżycia religijnego młodzieży studiującej*, Kraków 2011.

„Przeżycie", „Erlebnis", jest szczególnym doświadczeniem wewnętrznym, które jest rozumiane jako bezpośrednie percepcyjne uchwycenie rzeczy, jako bezpośredni kontakt z przedmiotem doświadczenia, w którym dominuje wymiar emocjonalno-wolitywny. Istota przeżycia religijnego polega na łączności (jedności, odczuciu kontaktu) podmiotu z przedmiotem religii, w chrześcijaństwie z osobowym Sacrum. Przeżycie religijne, według określenia Gruehna, to „immanentne doświadczenie transcendentnego Absolutu". Człowiek jest tu odbiorcą, aktywność znajduje się po stronie przedmiotu. Natomiast „poczucie" to subiektywna, podmiotowa jakość obiektywnie zaistniałych procesów psychicznych […]. Pojęcie „doznanie" zaś jest pokrewne „przeżyciu", często „doznanie" jest efektem jakiegoś silnego bodźca. Przeżycie pozostaje w ścisłym związku z podmiotem. Często go ogarnia, wypełnia, a nawet pozbawia logicznego myślenia[69].

Doświadczenie jest pojęciem szerszym od przeżycia, bowiem obejmuje nie tylko element emocjonalny, ale i poznawczy, aksjologiczny, dążeniowy. Naukowe rozważania na temat doświadczenia religijnego (mistycznego) zainicjowane zostały na początku XX w. – w klasycznej już książce *Doświadczenia religijne* – przez W. Jamesa, amerykańskiego filozofa i psychologa. Przedstawiciel pragmatyzmu wprowadził nową perspektywę badań, którą później kontynuował J. Dewey. Pragmatyści uważali, że filozofia powinna mieć wartość praktyczną, instrumentalną i służyć „zadomowieniu się człowieka w życiu społecznym"[70]. W. James występował „w obronie wiary" (taki tytuł nosiła jedna z jego książek), a doświadczenie religijne (mistyczne) uznał za przeżycie wyjątkowe, nieporównywalne z żadnym innym. Warto poświęcić trochę miejsca na omówienie książki *Doświadczenia religijne*, która dla socjologa jest o tyle cenna, że opiera się na świadectwach doświadczeń mistycznych, jak mówi sam autor na „dokumentach przeżyć jednostkowych". James, zastanawiając się nad uwarunkowaniami tego typu przeżyć religijnych, uwzględnia dwa czynniki: fizjologiczne, ustrojowe bądź nadprzyrodzone; jest to jednostronne ujęcie, nie interesują go przyczyny środowiskowe – mistyczne doznania rozgrywają się niejako w próżni społecznej. Jamesa interesują praktyczne skutki przeżyć mistycznych, ponieważ ich podstawowa wartość polega na etycznej przemianie życia osoby przeżywającej te stany (może to być życzliwość wobec bliźnich, chęć niesienia im pomocy). Istotne staje się także integrujące osobowość poczucie sensu życia, „świadomość celu"[71]. Efektem nawrócenia – pisze James – jest nowe spojrzenie na rzeczywistość: akceptacja tego, co się zdarza, wewnętrzna równowaga, poczucie bezpieczeństwa, radość, dostrzeganie piękna i harmonii w świecie. Ciekawą sprawą jest reakcja otoczenia na ludzi „świątobliwych", jak ich nazywa James. Ci najbardziej gorliwi wykazują „teopatyczne zatracenie się", obojętnieją na rzeczy doczesne, praktykują skrajny

[69] S. Głaz, *Osobowościowe uwarunkowania przeżyć…*, s. 77–78.

[70] Zob. G. Vesey, P. Foulkes, *Filozofia*, Warszawa 1997, s. 76.

[71] Oto charakterystyczna wypowiedź Lwa hr. Tołstoja: „zacząłem rozumieć, że w odpowiedziach dawanych przez religie kryje się najgłębsza mądrość ludzkości, że nie miałem prawa odrzucać ich na podstawie rozumu i że są to jedyne odpowiedzi na życiowe pytania" (cyt. za: W. James, *Doświadczenia…*, s. 169).

ascetyzm (przykładem mogą być święci – Gertruda, M. M. Alacoqe, F. Kowalska). Obserwatorzy często przypisują im psychiczną dewiację, obłęd, fanatyzm, ekscentryzm, niektórzy – wspomnieć można tu choćby F. Nietzschego – wykazują skrajną niechęć, antypatię w stosunku do natur przejawiających „nadmiar pobożności". Większość, choć zauważa krańcowość niektórych postaw religijnych, jest w stanie akceptować i tolerować owych „dziwaków", gotowych czasem do aktów heroicznych. James pisze w tym kontekście o „szale samoofiary" i „martyrologii nieustraszonej religijności", przywołując choćby postać św. Franciszka z Asyżu, całującego trędowatych. Niektórzy ludzie podziwiają „szaleńców Bożych", czasem nawet starają się ich naśladować.

W. James, jako pragmatyk, stwierdza: „najlepszym dowodem prawdziwości religii jest jej użyteczność – pożytek dla jednostki i pożytek z jednostki dla świata"[72]. Jego zdaniem, stan wiary nadaje życiu szczególną wartość, budzi energię, mobilizuje do aktywnych, prospołecznych postaw. Religia, choćby ze względu na podmiotową użyteczność, nigdy nie stanie się przeżytkiem, anachronizmem, konkluduje psycholog[73]. James pisze, iż ludzie autentycznie religijni są gotowi do pomocy, skromni, cierpliwi, obowiązkowi, godni zaufania, wielkoduszni, skłonni do wyrzeczeń itp. Sam formułuje etyczny postulat: „dążmy do indywidualnej świątobliwości", a przyczynimy się do pomyślnego rozwoju świata, który stanie się miejscem bardziej przyjaznym, a nie „dżunglą", miejscem nieustającej walki[74].

Wielu badaczy podkreśla terapeutyczne skutki mistycyzmu, konstruktywny wpływ przeżyć religijnych na osobowość, gdyż dają one nade wszystko silne poczucie sensu życia – a jest to, zdaniem V. Frankla, podstawowa potrzeba refleksyjnego podmiotu[75]. O pozytywnej roli religijnych doświadczeń w życiu człowieka przekonany był też A. Maslow, jeden z najważniejszych współczesnych przedstawicieli nurtu psychologii humanistycznej[76]. Dowodził on, że przeżycia religijne sprzyjają samorealizacji jednostki, twórczości i otwartości na świat zewnętrzny (wiadomo, że czasem jest inaczej, powodują eskapizm i pragnienie ciągłego obcowania ze świętością). Współczesny psycholog S. Głaz dodaje, że religijność jest ważnym czynnikiem sprzyjającym autorealizacji człowieka: „Sprzyja autono-

---

[72] W. James, *Doświadczenia…*, s. 415.

[73] James, rzecz jasna, nie rozstrzygnął kwestii, czy przeżycie mistyczne jest faktycznym doświadczeniem Absolutu. Jednak tak oto sformułował *credo* swojej wiary: „Mógłbym oczywiście przyjąć postawę sekciarsko-naukową i wyobrazić sobie, że całość wszechrzeczy zamyka się w granicach zjawisk zmysłowych i praw naukowych. Wówczas jednak niechybnie usłyszałbym ten głos wewnętrzny […] blaga zawsze jest blagą, choćby nosiła nazwę naukowej, a całość ludzkich doświadczeń zmusza mnie do wyjścia poza ciasne granice naukowe. Nie ulega wątpliwości, że świat rzeczywisty jest dużo bardziej złożony, niż to wydaje się naukom przyrodniczym", tamże, s. 469.

[74] W. James, *Doświadczenia…*, s. 342.

[75] V. Frankl, *Nadać życiu sens*, „Życie i Myśl" 1973, nr 4, s. 45–53.

[76] A. Maslow, *W stronę psychologii istnienia*, Warszawa 1986; tenże, *Teoria hierarchii potrzeb*, [w:] J. Reykowski (red.), *Problemy osobowości i motywacji w psychologii amerykańskiej*, Warszawa 1964.

mii, wzmacnia zaufanie do własnych zdolności, pomaga jednostce w rozwijaniu i wykorzystywaniu praktycznym samoświadomości etycznej, wolności i odpowiedzialności osobistej"[77]. Tak też pojmował znaczenie religii E. Fromm, zaznaczając, że religia humanistyczna, w odróżnieniu od autorytarnej, mobilizuje do samorozwoju, do urzeczywistniania wartości[78].

Psychologowie coraz chętniej podejmują namysł nad problemem religijności jednostki, w tym i doświadczenia religijnego, jednak wciąż niewiele jest *sensu stricto* psychologicznych badań empirycznych. James opierał swoje analizy fenomenologiczne o materiały wcześniej opublikowane, dotyczące znanych ludzi, ale wykorzystał też relacje osób anonimowych, współcześnie mu żyjących. Ciekawą pozycją, zestawiającą wyniki światowych badań religijnych przeżyć, motywacji, emocji i zachowań współczesnego *homo religiosus*, jest książka niemieckiego naukowca, B. Groma *Psychologia społeczna. Ujęcie systematyczne*. W ostatnich latach na gruncie polskim pojawiło się kilka prac poświęconych osobowościowym uwarunkowaniom przeżyć religijnych[79]. J. Szymołon jest autorem rozprawy *Lęk i fascynacja. Osobowościowe korelaty lęku i fascynacji w przeżyciu religijnym*. Autor wykorzystuje pojęcia bojaźni niewolniczej i synowskiej, zawarte w *Sumie teologicznej* św. Tomasza z Akwinu i wyjaśnia, że w lęku niewolniczym tkwi siła destruktywna, podmiot jest skoncentrowany na sobie, na własnych potrzebach, jego posłuszeństwo wynika z obawy przed karą; w lęku synowskim, którego istotą jest miłość i autentyczna cześć oddawana autorytetowi, istnieje moc witalna, twórcza. Fascynacja, natomiast, wiąże się z odczuciem zdziwienia, podziwu, zachwytu, oczarowania czymś, co nieznane, wzniosłe i tajemnicze[80]. Przeprowadzone przez niego badanie empiryczne wykazało, że z lękiem niewolniczym łączy się osobowość niedojrzała, egotyczna, natomiast lęk synowski można przypisać osobom ekstrawertycznym, dobrze funkcjonującym we wszystkich sferach życia. Pierwszy typ lęku wiąże się z deklaracjami o słabej wierze i niskim stopniu uczestnictwa w praktykach religijnych, drugi pozytywnie koreluje z dużą intensywnością religijnego zaangażowania. Wyższy poziom fascynacji idzie w parze ze spontanicznością, wrażliwością estetyczną i rozległością zainteresowań. W przypadku mężczyzn wyższej fascynacji towarzyszy m.in. odporność na stres, optymizm, lepsza integracja osobowości, poczucie bezpieczeństwa. Kobiety ujawniające wyższy poziom fascynacji mają też wysokie poczucie własnej wartości, dobre relacje interpersonalne[81].

---

[77] S. Głaz, *Doświadczenie religijne*…, s. 153.

[78] E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, Warszawa 1966, s. 137–138.

[79] Zob. S. Głaz, *Doświadczenie religijne a osobowość*; tenże, *Osobowościowe uwarunkowania przeżyć*…; J. Szymołon, *Lęk i fascynacja. Osobowościowe korelaty lęku i fascynacji w przeżyciu religijnym*, Lublin 1999.

[80] J. Szymołon, *Lęk i fascynacja*…, s. 46.

[81] Tamże, s. 171–180.

W książce Stanisława Głaza *Doświadczenie religijne a osobowość* pojawia się analiza związków pomiędzy intensywnością religijnego doświadczenia a wybranymi cechami osobowości młodych ludzi[82]. Oto wnioski z tego badania: osoby o wysokich wskaźnikach intensywności doświadczenia religijnego są bardziej spontaniczne, otwarte w kontaktach z otoczeniem niż osoby o niskiej intensywności[83]. Szczególnie dotyczy to kobiet, które okazały się niezależne, emocjonalnie wrażliwe, dobrze przystosowane społecznie, konserwatywne. Respondenci o niskim stopniu doświadczenia religijnego, częściej niż badani z poprzedniej grupy, „ujawniają niedojrzałość emocjonalną, nadmierną pobudliwość, brak entuzjazmu, podatność na różnego rodzaju nastroje. Uzewnętrzniają brak odporności psychicznej, dużą niekonwencjonalność, prostotę i naiwność"[84]. Analizy Głaza pokazują, że studenci o wysokiej intensywności przeżyć religijnych mają koherentny system wartości, silną motywację, większą wytrwałość w realizowaniu wartości i planów[85]. Autor pisze: „Przeprowadzone badania potwierdzają, że w dużej mierze dojrzała religijność, a konkretnie doświadczenie religijne, przyjmowane wartości, postawa religijna jednostki posiadają konstruktywny i twórczy wpływ na tworzenie się zdrowej osobowości. Podobnie osobowość zintegrowana, autentyczna, zdrowa, otwarta sprzyja pozytywnemu, prawidłowemu rozwojowi religijności jednostki"[86]. Konstatacje te potwierdzają znaną teorię E. Eriksona, który nakreślił etapy psychospołecznego rozwoju jednostki od momentu narodzin do śmierci. Ważne miejsce przyznał on religijnemu wymiarowi życia. Jego zdaniem, wiara zaspokaja duchowe potrzeby człowieka, pozwala uporać się z lękiem przed śmiercią i stanowi pozytywny czynnik, integrujący osobowość[87].

Inne badanie S. Głaza było próbą odpowiedzi na pytanie o okoliczności i skutki przeżyć religijnych (poczucia obecności i nieobecności Boga)[88]. Młodzi ludzie wskazywali na typowe sytuacje, w których mogli odczuć obecność „siły wyższej" – najczęściej miało to miejsce podczas modlitwy, rekolekcji, pielgrzymki; przeżycie to miało charakter dynamiczny, krótkotrwały i trudny do słownego opisu. Odczucia, jakie im towarzyszyły, to radość, zadowolenie, zachwyt, wzruszenie. Istotą tych doświadczeń była świadomość miłości Boga, Jego działania, napełnienie mocą, głębokim pokojem. Dla ponad 80% badanych przeżycie to miało

---

[82] Badanie objęło swoim zasięgiem 200 osób, byli to studenci w wieku 20–24 lat. Autor wykorzystał 16-czynnikowy kwestionariusz osobowości R. B. Cattella, kwestionariusz kontroli emocjonalnej J. Brzezińskiego, kwestionariusz do badania kryzysu w wartościowaniu P. Olesia i opracowaną przez siebie skalę doświadczenia religijnego.

[83] S. Głaz, *Doświadczenie religijne a osobowość*, s. 266.

[84] Tamże

[85] Tamże, s. 268.

[86] Tamże, s. 275.

[87] Zob. E. H. Erikson, *Tożsamość a cykl życia*, Poznań 2004.

[88] W badaniu uczestniczyli studenci różnych uczelni z Krakowa i Bielska-Białej, łącznie 152 osoby. Opis badania znajduje się w książce *Osobowościowe uwarunkowania przeżyć*….

wpływ na ich życie – pogłębiło wiarę, potrzebę kontaktu z przedmiotem religijnym, przyniosło zrozumienie samego siebie i innych, sensu życia i zaowocowało przemianą charakteru (poprawą życia moralnego). Czynnikiem sprzyjającym tym doświadczeniom była pogłębiona religijność. Zaskakują wyniki badań w podgrupie teologów, jak pisze S. Głaz, uzyskano w niej średnie wskaźniki przeżyć religijnych. Okazuje się, że studia teologiczne nie stanowią czynnika mającego wpływ na intensywność przeżyć religijnych[89].

Nie będziemy w tym miejscu szczegółowo prezentować założeń i przebiegu empirycznych badań psychologicznych nad doświadczeniem religijnym, zrealizowanych w Polsce i za granicą, jako że temat ten został wyczerpująco omówiony w literaturze przedmiotu[90].

Na podstawie dotychczasowych badań empirycznych można wyciągnąć pewne wnioski dotyczące przeżyć religijnych, oto ważniejsze z nich:

- osoby, które doświadczyły przeżyć mistycznych są szczęśliwsze (Greeley, Hay); mają większe poczucie siły i radość życia, mniejsze napięcie wewnętrzne (Arapura)[91];
- modlitwa kontemplacyjna i regularna medytacja sprzyjają intensywności przeżyć mistycznych (Watson, Morris, Hood, Poloma, Gallup);
- uczestnictwo w ruchach religijnych (m.in. badania Nowickiego nad ruchem Światło-Życie) pomaga w osiąganiu wysokich wskaźników przeżycia religijnego;
- katolicy wykazują większą otwartość na doświadczenie mistyczne niż protestanci (Mercer, Durham)[92];
- osoby pewne siebie częściej utożsamiają Boga z miłością, ludzie z niskim poczuciem własnej wartości myślą raczej o Bogu karzącym, surowym (Głaz);

---

[89] Tamże, s. 188.

[90] Stan badań empirycznych nad przeżyciami religijnymi referują J. Król i S. Głaz (*Doświadczenie religijne* [w:] S. Głaz (red.), *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, Kraków 2006, s. 220–224). W badaniach nad przeżyciami religijnymi sprawdziła się metoda *open-ended*, dzięki której m.in. skonstruowano skale pomiarowe, ustalono jakie czynniki wywołują, a jakie hamują przebieg doświadczenia mistycznego, np. REEM (*The Religious Experience Episodes Measure*, skala opracowana i udoskonalana przez amerykańskiego psychologa Hooda), *M-Scale* (*The Mysticism Scale*). O próbach empirycznej operacjonalizacji pojęcia „doświadczenie religijne" w psychologii pisze J. Szymołon, *Doświadczenia religijne – próby empirycznej operacjonalizacji*, [w:] J. Baniak (red.), *Doświadczenie religijne*... Wiele projektów badawczych dotyczących religijności i religijnego doświadczenia zrealizowanych za granicą omawia B. Grom (*Psychologia społeczna. Ujęcie systematyczne*, Kraków 2009). K. Franczak referuje badania empiryczne doświadczenia religijnego zrealizowane we Włoszech (K. Franczak, *Koncepcje interpretacyjne i badania doświadczenia religijnego we włoskiej psychologii religii*, [w:] T. Doktór, (red.), *Doświadczenie religijne*, Warszawa 2007, s. 60–77.

[91] J. Szymołon, *Doświadczenia religijne – próby*..., s. 48.

[92] J. Król, S. Głaz, *Doświadczenie religijne*..., s. 220–224. Jednak zdaniem J. Szmyda (*Religijność i transcendencja. Wprowadzenie do psychologii religii i duchowości*, Bydgoszcz–Kraków 2002, s. 322), „w religijności protestanckiej doświadczenia religijne pojawiają się częściej niż w religijności prawosławia i katolicyzmu i też częściej, aniżeli w prawosławiu i katolicyzmie, mają one bardziej intelektualny i mentalno-poznawczy niż sensualno-emocjonalny charakter".

• określone techniki psychologiczne sprzyjają przeżyciom religijnym: poruszenie motywów niekognitywnych, pobudzenie oczekiwań emocjonalnych, zmysłowa precepcja obrazów i symboli lub medytacyjne wyobrażenie symboli (Spilka, Grom)[93];

• przeżycia religijne są aktywowane przez komponent ekspresji (postawa ciała, gesty, muzyka), czasem także przez komponent neurofizjologiczny (kontrolowanie oddechu, post, halucynogeny)[94].

Podsumowując, w psychologicznym ujęciu doświadczenia religijnego pomija się przedmiot relacji religijnej, nie stawia się pytań o jego realne istnienie w sferze pozapodmiotowej. Natomiast przyjmuje się, że doświadczenie religijne jest niedyskursywne, a jego przedmiot wymyka się intelektualnemu poznaniu. Badania empiryczne najczęściej są nakierowane na analizę związków pomiędzy przeżyciem religijnym a osobowością i zachowaniami podmiotu deklarującego doświadczanie tego typu przeżyć. Z perspektywy psychologicznej, zjawiska religijne są ujmowane tylko i wyłącznie jako „fakty życia wewnętrznego" (W. L. Rowe nazywa ten typ doświadczeń introwertycznymi).

6. Hermeneutyczne ujęcie doświadczenia religijnego

Marek Szulakiewicz pisze, że „świadomości i doświadczenia religijnego nie da się oddzielić od świata, w jakim żyjemy i doświadczamy Boga na naszą ludzką miarę"[95]. Doświadczenie religijne w szerokim znaczeniu można nazwać *sensu stricto* doświadczeniem hermeneutycznym, które znaczeniowo zbliża się do potocznego doświadczenia życiowego. Hermeneutyczna koncepcja doświadczenia – integralna, holistyczna, odpowiada wielowymiarowości podmiotu. Z. Sareło pisze:

> Człowiek istnieje w świecie wartości ekonomicznych, witalno-emocjonalnych, umysłowo-poznawczych, etycznych, estetycznych, religijnych […]. Zwolennicy skrajnego empiryzmu zawężają krąg doświadczenia do sfery zmysłowego poznania, widząc w materii jedyną formę rzeczywistości. Człowiek w swym doświadczeniu transcenduje płaszczyznę materii, przeżywając np. wartości moralne, artystyczne, sakralno-religijne"[96].

Punktem wyjścia jest tu koncepcja człowieka jako istoty uwarunkowanej społecznie, zanurzonej w strumień dziejów, o określonej biografii. Doświadczenie nie jest zatem „doświadczeniem czystym", wydestylowanym z kontekstu

---

[93] B. Grom, *Psychologia społeczna…*, s. 214–216.

[94] Tamże, s. 218–225.

[95] M. Szulakiewicz, *Przestrzenne i czasowe warunki doświadczenia religijnego*, [w:] J. Baniak (red.), *Dylematy współczesnej filozofii religii*, Filozofia Religii, t. 3, Poznań 2007, s. 134.

[96] Z. Sareło, *Etyczna doniosłość doświadczenia religijnego*, Warszawa 1992, s. 134.

dziejowego, bowiem bywa determinowane przez horyzont sytuacyjny, miejsce i czas życia jednostki. Gadamer określał je jako spotkanie świadomości podmiotu z przedmiotem, w trakcie tego procesu dochodzi do zlania się horyzontów podmiotu i obiektu, na który jest nakierowana uwaga poznawcza[97]. Zatem ma ono charakter dziejowy i procesualny, a składają się na nie wydarzenia zbiorowe, społeczne i indywidualne, osobiste, które zmieniają, wzbogacają tego, kto doświadcza. A. Bronk dodaje, że tego typu doświadczenie każdy zdobywa „na własną rękę": „Przez związanie z indywidualną historią człowieka doświadczenie nabiera charakteru niepowtarzalnego, prywatnego i osobistego. Nie można go ani w pełni przekazać, ani się go metodycznie wyuczyć. Można opowiadać o swych doświadczeniach, ale nigdy nie staną się one własnością drugiego człowieka"[98]. Przedmiotem doświadczenia religijnego jest Bóg – choć metafizyka wysuwa argumenty dowodzące Jego niezmienności, w ludzkiej historii jest On różnie pojmowany (wystarczy choć pobieżne spojrzenie na dzieje myśli religijnej od czasów prehistorycznych do współczesności). Pojęcie Absolutu zmienia się też w wymiarze indywidualnym, w ontogenetycznej historii podmiotu. Człowiek czerpie wiedzę z doświadczeń poprzednich pokoleń, z ich przekazu kulturowego, z tradycji (religijnej). Wraz z dojrzewaniem intelektualnym, jego horyzont zmienia się, obejmując coraz większy zakres wiedzy o przedmiocie (o świecie, Bogu).

Centralną kategorią hermeneutyki Gadamera jest rozumienie – jest to główna forma zachowania się człowieka wobec świata, sposób ludzkiej egzystencji. W owym uniwersalnym procesie rozumienia można wyodrębnić poszczególne elementy strukturalne, podobne we wszystkich realizacjach. Rozumienie ma charakter językowy, jest czymś, co stale jest obecne w życiu jednostki i zbiorowości. Tym, co inicjuje, poprzedza właściwe dyskursywne poznanie, jest przedrozumienie (przedsąd, prekoncepcja), pierwotny, intuicyjny fakt. Źródłem prawomocnych przedsądów są autorytety i tradycja. Rozumienie jest ciągłą dialektyką pytań i odpowiedzi, ma kolisty, a właściwie spiralny przebieg (całość jest analizowana na podstawie części składowych i odwrotnie, o szczegółach wnioskujemy na podstawie całości). Ma otwartą strukturę na wciąż nowe dopełnienia, nigdy się nie kończy, co wynika z ograniczoności i skończoności ludzkiego bytu i z nieskończoności, wieloaspektowości świata. W doświadczeniu religijnym, obok momentów emocjonalnych, ważną rolę odgrywają procesy poznawcze, człowiek podejmuje nieustanny wysiłek zrozumienia tego, co niepojęte. Zadawanie pytań i szukanie na nie zadowalającej odpowiedzi jest nieodłączne *conditio humana*. Ważne jest wsłuchiwanie się w to, co mają do powiedzenia inni, ważne jest konfrontowanie odkrywanej prawdy – na drodze językowej komunikacji – ze wspólnotą, zbiorowością. Wówczas partykularny, ograniczony horyzont może być wzbogacony,

---

[97] H.-G. Gadamer, *Pojęcie doświadczenia i istota doświadczenia hermeneutycznego*, [w:] tenże, *Prawda i metoda*, Kraków 1993, s. 324–336.

[98] A. Bronk, *Rozumienie*, *dzieje*, *język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Lublin 1988, s. 155.

rozszerzony przez przekaz tradycji, autorytetów. Ów przekaz realizuje się w języku, a w doświadczeniu religijnym, podobnie jak w estetycznym, ważną rolę spełnia metafora i symbol. Znaki, obrazy, symbole to „struktury pośredniczące" między jednostką i Absolutem (język religijny był przedmiotem szczególnego zainteresowania P. Ricoeura – w jego ujęciu symbol odsłania nową, całkowicie inną rzeczywistość, otwiera to, co zakryte, „daje do myślenia")[99].

Zdaniem Gadamera, doświadczenie zmienia tego, kto doświadcza, powoduje konkretne skutki w sferze jego myślenia i działania. Brak egzystencjalnych konsekwencji, nagłej bądź stopniowej przemiany, pogłębionej refleksji nad życiem i światem, dowodzi nieautentyczności bądź powierzchowności doświadczenia[100].

Hermeneutyczne ujęcie religijnego doświadczenia, ze względu na akcentowanie sytuacyjnego horyzontu podmiotu, jego dziejowości, jest bliskie perspektywie socjologicznej. Jednostka funkcjonuje w określonym „polu dyskursu", korzysta z jego zasobów i zgodnie z jego schematami postrzega rzeczywistość. „Zanurzona w historii" podlega oddziaływaniom społecznej sfery znaczeń i wartości, sfera ta modeluje (choć w pełni nie determinuje) jej horyzont poznawczy i aksjologiczny.

7. Socjologiczny aspekt doświadczenia religijnego

Socjologiczna perspektywa przezwycięża ograniczenia fenomenologicznego opisu rzeczywistości religijnej. Fenomenologia problem religijnego doświadczenia sytuuje poza społecznym kontekstem, teoretycy reprezentujący ten nurt filozofii w opisie doświadczenia nie doceniają kulturowych wpływów, pomijają rolę tradycji religijnej, socjalizacji.

Socjologowie religii rejestrują wielość przejawów życia religijnego, gdyż ludzie w różny sposób realizują własne potrzeby religijne, różna jest też intensywność ich przeżyć i zaangażowania religijnego, o czym decydują nie tylko indywidualne predyspozycje psychiczne, lecz w dużej mierze także czynniki społeczne. Socjolog zwraca uwagę na społeczny wymiar religijnego doświadczenia, które nie rozgrywa się w próżni, ale jest związane z kontekstem dziejowym, z historią i życiową sytuacją jednostki, z jej kulturowym zakorzenieniem. Podobnie rzecz ujmuje H.-G. Gadamer, który przypomina, że przebieg doświadczenia i jego skutki zależą od momentów podmiotowych i przedmiotowych. Socjolog do tych pierwszych zalicza wiek, wiedzę, wykształcenie, dotychczasowe przeżycia, zainteresowania, miejsce zamieszkania, wpływ środowiska itp. S. Kowalczyk pisze:

---

[99] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Warszawa 1975; tenże, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, Warszawa 1989; por. S. Mikołajczak, T. Węcławski (red.), *Język religijny dawniej i dziś*, Poznań 2004.

[100] H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 120.

Każdy człowiek korzysta z doświadczeń i dorobku innych ludzi, zwykle świadomie nawiązując do nich. Dlatego jego doświadczenie przekracza ramy życia osobistego, stanowiąc kolejne ogniwo doświadczeń społeczeństwa. Osmoza idei sprawia, że doświadczenie człowieka posiada wymiar ponadindywidualny. Człowiek i jego doświadczenie nie są wyizolowane z życia wspólnoty, lecz są przez nie stymulowane i kształtowane[101].

Socjologa interesują społeczne determinanty religijności jednostki, m.in. rola tzw. znaczących innych w kształtowaniu postawy religijnej, wpływ określonej wspólnoty konfesyjnej, otoczenia społecznego. Doświadczenie religijne, rozumiane jako osobowa więź podmiotu z przedmiotem, stanowi istotny wymiar religijności, zarazem najtrudniejszy do deskryptywnego ujęcia, chociaż zawiera w sobie aspekt kognitywny, wymyka się jednak formułom pojęciowym, stąd pozostaje do końca nie wypowiedziane, niedookreślone. Ważne są jednak jego konsekwencje dla podmiotu, który zaczyna inaczej postrzegać rzeczywistość i nierzadko podejmuje konkretne działania na rzecz innych, a to już stanowi pole obserwacji socjologicznej.

W. James odwoływał się do świadectw ludzi, którzy przeżyli spektakularne nawrócenia, do relacji znanych świętych Kościoła. W konsekwencji zarzucano mu niedostrzeganie społecznej problematyki religii, „zawężenie pola widzenia do przeżyć jednostek sztucznie wyizolowanych z życia pełnego konfliktów społecznych"[102]. James nie doceniał roli społeczeństwa i wspólnoty religijnej w kształtowaniu języka religijnego, utożsamił doświadczenie religijne z mistycznym, ze „stanem wyjątkowym". Tymczasem, jak pisze A. Nowicki, warto pokusić się o „badanie typowych sytuacji w życiu religijnym współczesnych ludzi"[103]. Warto przyjrzeć się współczesnemu *homo religiosus*, także pod kątem jego otwarcia się na sferę *sacrum*. Analiza „subiektywnych światów" ludzi religijnych może pomóc w odpowiedzi na pytanie, w jakiej mierze czynniki socjologiczne determinują ich przeżycia, poglądy i zachowania religijne.

Wielu wierzących nie wyobraża sobie rozmowy z innymi na temat własnych doświadczeń religijnych, uważają oni, że jest to sprawa nazbyt intymna, stąd jedyną właściwą reakcją wobec tego fenomenu jest milczenie. Jednak są też ludzie, którzy nie unikają rozmowy na temat religii, wiary, problemów egzystencjalnych, teologicznych i filozoficznych, lecz pragną podzielić się z innymi własnymi przemyśleniami, a czasem opowiedzieć o własnych – mniej lub bardziej intensywnych – przeżyciach religijnych. Niekiedy uważają, iż ich powinnością jest „danie świadectwa o realnym działaniu Boga w ich życiu". Przeżycia mistyczne należą do

---

[101] S. Kowalczyk, *Drogi…*, s. 66.

[102] A. Nowicki, *Przedmowa*, [w:] W. James, *Doświadczenia…*, s. XVIII. Krytykę koncepcji Jamesa przeprowadzili m.in, C. Taylor, *Oblicza religii dzisiaj*, Kraków 2002; M. Piróg, *Williama Jamesa filozofia doświadczenia religijnego*, Katowice 2011; M. Paruzel, *Religia wczoraj i dziś – William James a Charles Taylor*, „Hybris" 2009, nr 9; B. Krawcowicz, *William James. Pragmatyzm i religia*, Wrocław 2007; E. K. Suckiel, *Heaven`s Champion. William James' Philosophy of Religion*, Indiana 1996.

[103] A. Nowicki, *Przedmowa*, s. XIX.

zjawisk rzadkich, wyjątkowych, nieczęsto się zdarzają, choć może warto zastanowić się nad warunkami, okolicznościami i skutkami ich zaistnienia. Najczęściej w dyskursach respondentów pojawia się relacja o doświadczeniu religijnym w szerokim ujęciu, dotyczącym przeżywania codzienności w osobistej relacji do Boga. W tym aspekcie ważne dla badacza stają się także motywy religijnych praktyk, poglądy etyczne, czynniki poznawcze, stosunek jednostki do instytucji Kościoła itd.

W latach 90. XX w. polscy socjologowie: W. Piwowarski i A. Tomkiewicz pisali o potrzebie badań nakierowanych na odkrycie „zależności pomiędzy zmiennymi niezależnymi (cechy demograficzno-społeczne) a autentycznością i intensywnością doświadczenia religijnego"[104]. Socjologowie religii, zastanawiając się nad możliwością empirycznej operacjonalizacji doświadczenia religijnego, fenomenu zaliczanego do nieobserwowalnego dla zewnętrznego badacza „bytu ukrytego" (S. Nowak), zaproponowali uwzględnienie w badaniach czterech aspektów: doświadczenie religijne w wymiarze potrzeby (pragnienie wiary, sens życia); doświadczenie religijne w wymiarze poznania (obecność i działanie Boga w świecie); doświadczenie religijne w wymiarze zaufania i bojaźni (zawierzenie Bogu i bojaźń Boża); doświadczenie religijne w wymiarze autorytetu (religijność dojrzała i niedojrzała). Przygotowany przez nich kwestionariusz, oprócz pytań metryczkowych i pytań sondujących stosunek do wiary i praktyk religijnych, zawierał 41 pytań merytorycznych[105].

Wśród socjologów panuje zgoda co do konieczności unikania stronniczości i tendencyjności w analizie zjawisk religijnych[106]. Klasyk socjologii, M. Weber, zostawił naukowcom paradygmat poznania obiektywnego, wolnego od warto-

---

[104] W. Piwowarski, A. Tomkiewicz, *Doświadczenie religijne*, [w:] I. Borowik (red.), *Religia a życie codzienne*, cz. II, Kraków 1991, s. 181.

[105] W. Piwowarski (*Socjologia religii*, Lublin 2000, s. 65) parametr doświadczenia religijnego zoperacjonalizował za pomocą siedmiu wskaźników: odczucie bliskości Boga, emocjonalne przywiązanie do Istoty Najwyższej, sens życia, poczucie bezpieczeństwa, pomoc w życiu codziennym, pomoc w trudnych sytuacjach, pomoc w ostatniej godzinie życia. Podobne wskaźniki doświadczenia religijnego zaproponował J. Szmyd: „emocjonalne odniesienie do Boga, świętych i innych przedmiotów przeżycia (doświadczenia) religijnego, poczucie pietyzmu, pobożności, zależności, nadziei, bezpieczeństwa, świętości, bezpośredniej unii z Bogiem, spokoju, harmonii, pogodzenia się z losem lub ufności w pomyślne rozwiązanie trudności życia osobistego, inne charakterystyczne stany wewnętrzne towarzyszące przeżyciu religijnemu" (*Religijność i transcendencja…*, s. 365). Ch. Y. Glock i R. Stark (*Religion and Society in Tension*, Chicago, 1965, s. 18–38) wyróżnili tylko trzy parametry doświadczenia religijnego: potrzebę wiary w istnienie nadnaturalnego bytu, dającego poczucie sensu życia; poznanie, określane jako świadomość obecności przedmiotu religijnej relacji i zaufanie, dające poczucie bezpieczeństwa. Właśnie te parametry zoperacjonalizowała i wykorzystała w badaniach empirycznych w Zagłębiu Ruhry U. Boos-Nunning, a jej konkluzja jest następująca: „Najsilniej religijność i wiara doświadczane są jako ufność i jako pomoc w zwątpieniach, nieco mniej natomiast jako jedyny sens życia i jako środek odczucia bliskości Boga"(cyt. za W. Piwowarski, A. Tomkiewicz, *Doświadczenie religijne*, [w:] I. Borowik (red.), *Religia a życie*…, s. 179).

[106] Zob. E. Vogt, *Problem obiektywności w badaniach socjoreligijnych*, [w:] F. Adamski (red.), *Socjologia religii*. *Wybór tekstów*, Kraków 1983, s. 275–281.

ściowań[107]. Badacz nie powinien eksponować wyznawanego przez siebie systemu aksjologicznego, ale ograniczyć się do prezentowania faktów. Jego zadaniem jest dążenie do uniwersalnej prawdy naukowej, nie wypaczonej partykularnym interesem, osobistym światopoglądem, subiektywnymi przeświadczeniami, idealną wizją rzeczywistości. Momenty podmiotowe nie powinny determinować efektów pracy badawczej. Jerzy Szacki, prezentując teorię Webera, pisze: „Nauki społeczne jako nauki o kulturze zajmują się ludzkimi sądami wartościującymi, ale same ich nie wydają, pozostając w tym sensie wolne od jakiejkolwiek stronniczości, jeśli nie liczyć tej, która polega na arbitralnym w końcu wyborze przedmiotu zainteresowania przez odniesienie go do wartości"[108].

Pojawia się jednak pytanie czy problem doświadczenia religijnego można adekwatnie ująć, gdy uznaje się je *a priori* za zjawisko patologiczne. Jan Hempel, w przedmowie do pracy Jamesa, stwierdza: „przeżycie religijne to coś żywego i niesłychanie subtelnego: na trupach badać go nie można, trzeba je w pełnym życiu wprowadzić do pracowni naukowej. Zjawisko to jednak będzie czymś nieuchwytnym i niepojętym, póki sam badacz nie podda mu się – przynajmniej w pewnej mierze. Jest w nim coś z muzyki i ze sztuki w ogóle, której niepodobna zrozumieć, nie poddając się szaleństwu artysty – jeśli szaleństwem nazwać to można. Krytyk dzieł sztuki musi być sam w pewnej mierze artystą – może pozbawionym tylko tej zdolności ostatecznej, która przeżyciu artystycznemu nadaje postać dzieła skończonego; w każdym razie sprawa powstawania dzieła w duszy artysty musi być mu znana z własnych doświadczeń wewnętrznych, a nie tylko z opowiadań cudzych. Podobnie rzecz się ma z przeżyciami religijnymi – badaczowi przystępującemu do sądzenia ich nie wolno stać całkowicie na zewnątrz"[109]. Ważny wydaje się jednak postulat rzetelnego i bezstronnego analizowania zjawisk religijnych, choć zdaniem niektórych teoretyków, zupełna niezależność jest tym przypadku niemożliwa. Dokumenty przeżyć jednostkowych, świadectwa ludzi religijnych, należy potraktować z pełną powagą, bez uprzedzeń. Socjolog nie może rozstrzygnąć kwestii, czy idee religijne są jedynie wytworem ich wyobrażeń, subiektywnego stanu świadomości, efektem religijnej socjalizacji czy aktywności sfery podświadomej. Warto uwzględnić radę C. Geertza, aby „zachować trzeźwość myślenia i neutralność". Naukowy sposób mówienia o religii wyklucza ideologiczne zaangażowanie, które jest prywatną sprawą badacza. Socjolog religii powinien „wyzbyć się tonu prowincjonalnego ateisty", ale i „tonu prowincjonalnego kaznodziei". Nie może stawiać np. pytań o prawdziwość twierdzeń religijnych czy autentyczność religijnych doświadczeń badanych

---

[107] M. Weber, *Obiektywność poznania w naukach społecznych. Sens „uwolnienia od wartościowań" w socjologii i ekonomii*, [w:] A. Chmielecki, S. Czerniak (red.), *Problemy socjologii wiedzy*, Warszawa 1985.

[108] J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, t. 2, Warszawa 1983, s. 521–522.

[109] *Przedmowa Jana Hempla*, [w:] W. James, *Doświadczenia…*, s. XXII.

osób: „Tego rodzaju pytań nie można postawić, a tym bardziej na nie odpowiedzieć w ramach narzuconych sobie ograniczeń perspektywy naukowej”[110].

Podczas gdy teologia i filozofia religii skupiają uwagę na przedmiocie doświadczenia, pytają o Boga, świętość, świat nadprzyrodzony[111], psychologia i socjologia abstrahują od pytania o realne istnienie rzeczywistości transcendentnej i koncentrują się na podmiocie – na jego doznaniach w przeżyciu religijnym, wyobrażeniach, przekonaniach, opiniach. Fenomen doświadczenia religijnego w socjologii umieszcza się w przestrzeni ludzkiej rzeczywistości, w konkretnych realiach życia jednostki. Socjologowie podkreślają zasadniczą rolę w doświadczeniu religijnym układu odniesienia – określonego systemu wierzeń i kulturowego kontekstu[112]. Przyjęta na drodze socjalizacji doktryna wiary w zasadniczy sposób wpływa na kształt doświadczeń religijnych, dostarcza mu treściowych odniesień.

Psychologia kładzie nacisk na osobowościowe uwarunkowania przeżyć religijnych, socjologia zaś nie analizuje szczegółowo czynników podmiotowych, koncentrując się na społeczno-kulturowych oddziaływaniach, determinujących sferę religijną jednostki. Faktem jest, że doświadczenie religijne różni się w poszczególnych religiach przedmiotem (np. inaczej postrzeganym w hinduizmie, inaczej w chrześcijaństwie), intensywnością (większą w religiach Wschodu), formami wyrażania, częstotliwością, znaczeniem, itp.[113] Co więcej, nawet w ramach jednej doktryny religijnej można wskazać różnice w intensywności, częstotliwości, ekspresji religijnego doświadczenia. J. Szmyd zaznacza, że

> W samym zaś katolicyzmie doświadczenia religijne różnicują się znacznie pod wieloma względami, w zależności od obszaru geograficznego, historii i tradycji kulturowej społeczności katolickich, odmienności etnicznych, kulturowych, społecznych, cywilizacyjnych, różnic w zakresie psychiki narodowej, etosu i charakteru narodowego itp. Różnice w płaszczyźnie cech i właściwości doświadczenia religijnego kształtują się w zależności od historycznie i kulturowo ukształtowanego typu katolicyzmu, np. katolicyzmu o charakterze narodowym czy ludowym z jednej strony, a katolicyzmu uniwersalnego czy elitarnego – z drugiej[114].

Podczas gdy kontekstualiści podkreślają zróżnicowanie form religijnych doświadczeń, esencjaliści poszukują religijnych uniwersaliów. Naukowcy brytyjscy, m.in. reprezentujący Ośrodek Badań nad Doświadczeniem Religijnym w Lampeter na Uniwersytecie Walijskim, przeanalizowali kilka tysięcy relacji o religijnych doświadczeniach. H. Grzymała-Moszczyńska pisze:

---

[110] C. Geertz, *Religia jako system kulturowy* [w:] W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Kraków 1998, s. 66.

[111] K. Mikoś, *Doświadczenie religijne a przeżycie estetyczne*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 2007, nr 57/58, s. 41–73.

[112] Zob. C. Y. Glock, R. Stark, *Religion and Society in Tension*, Chicago 1965; J. Unger, *On Religious…*

[113] J. Szmyd, *Religijność i transcendencja…*, s. 319–321.

[114] Tamże, s. 322–323.

W świetle tych analiz okazało się, że są to doświadczenia niezależne od przynależności od określonego wyznania i udziału w praktykach religijnych. Były to doświadczenia przeżywane najczęściej raz lub dwa razy w życiu, w samotności, w sytuacji poważnego stresu. Bezpośrednim skutkiem tych przeżyć było osiągnięcie stanu ukojenia i spokoju wewnętrznego. Wśród skutków długoterminowych relacjonujące je osoby wymieniały najczęściej poczucie większego szczęścia i bycia lepszymi. Na drugim miejscu pod względem częstotliwości pojawiły się twierdzenia, że życie po tych doświadczeniach uzyskało głębię i kierunek. Kolejna grupa osób twierdziła, że uzyskała lepszy wgląd we własne problemy. Jednocześnie należy zauważyć, że tylko 1/3 badanych osób oceniła swoje doświadczenia jako bezspornie religijne. Motywacją takiej oceny było przekonanie, że nie da się o tym doświadczeniu mówić w inny sposób lub że jest to zgodne z ich rozumieniem religii. Około2/3 osób wyrażało wątpliwości, czy swoje doświadczenia mogą kwalifikować jako religijne, gdyż sami uważali się za osoby niereligijne. Osoby te klasyfikowały raczej te doświadczenia jako doświadczenia duchowe[115].

Respondenci podkreślali, że tego typu przeżycia stanowią w społeczeństwie tabu, nie rozmawiają na ten temat nawet z osobami bliskimi w obawie przed krytyką, a nawet kpiną[116]. Autorka zaznacza, że w społeczeństwach Zachodu religijność indywidualna nie stanowi przedmiotu dyskursu publicznego, jest ukryta w „szarej strefie" życia. Ciekawe są badania Instytutu Gallupa dotyczące deklaracji o przeżywaniu doświadczeń mistycznych (ponadwyznaniowych, wyrażających się „poczuciem jedności z rzeczywistością ponadnaturalną, utratą poczucia granic własnego «ja», czasu i miejsca"[117]). W Wielkiej Brytanii w 1978 r. do takich doświadczeń przyznawało się 36% badanych, w 1987 r. 48%, a w 2000 r. (według badań zrealizowanych na zamówienie BBS na reprezentatywnej próbie) już 76% respondentów[118].

Problematyką doświadczenia religijnego w perspektywie socjologicznej zajmowali się w latach 60. XX w. Ch. Glock i R. Stark. Wyodrębnili pięć parametrów religijności: doświadczenie, rytuał, ideologia, wymiar intelektualny i konsekwencyjny[119]. Doświadczenie religijne definiowali jako „odczucie kontaktu z czynnikiem nadprzyrodzonym", które „zawiera wszystkie uczucia, postrzeżenia i przeżycia doświadczane przez osobę lub definiowane przez grupę religijną jak zawierające element łączności, chociażby ulotny, z istotą boską, tj. Bogiem, ostateczną rzeczywistością, transcendentnym autorytetem"[120]. Autorzy wyróżnili cztery formy religijnego doświadczenia:

1. Potwierdzające (kiedy człowiek intensyfikuje świadomość istnienia boskiego aktora).
2. Odpowiedzi (gdy boski aktor postrzegany jest jako zauważający obecność ludzkiego aktora).

---

[115] H. Grzymała-Moszczyńska, *Religia a kultura*…, s. 147.

[116] Tamże.

[117] Tamże, s. 148.

[118] Tamże, s. 149.

[119] R. S. Stark, C. Y. Glock, *Wymiary zaangażowania religijnego*, [w:] W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii*, Kraków 2007, s. 184.

[120] Cyt. za: T. Doktór (red.), *Doświadczenie…*, s. 6.

3. Ekstatyczne (gdy świadomość wzajemnej obecności zastąpiona jest emocjonalnym stosunkiem pokrewnym miłości lub przyjaźni).

4. Objawienia (gdy następuje przekazanie boskich życzeń lub intencji)"[121].

W efekcie podkreślali, że

> istnieje wiele kontrastów w owej różnorodności przeżyć religijnych uznawanych za pożądane przez odmienne tradycje i instytucje religijne. Co więcej, poszczególne religie w różnym stopniu zachęcają do przeżycia spotkania z rzeczywistością nadprzyrodzoną. Niemniej jednak każda religia przywiązuje przynajmniej minimalną wagę do jakiejś formy subiektywnego przeżycia religijnego jako znaku indywidualnej religijności"[122].

W ich przekonaniu, w chrześcijaństwie najważniejszy jest wymiar ideologiczny, wysoko wartościowany jest też wymiar praktyk religijnych i aspekt intelektualny, natomiast w mniejszym stopniu cenione są religijne doświadczenia wyznawców[123]. Szmyd stwierdza, że w religijności Polaków dominują dwa pierwsze wyróżnione przez Glocka i Starka doświadczenia (potwierdzające i odpowiedzi): „dwa pozostałe typy występują, zgodnie ze stosunkowo mało umistycznioną psychiką Polaków, nader rzadko"[124].

Dla H. Sundena doświadczenie religijne jest możliwe dzięki świętym księgom każdej religii, zawierającym narracje ukazujące paradygmatyczne spotkania Boga i człowieka. Narracje stanowią ramę odniesienia przeżyć religijnych i determinują sposób widzenia rzeczywistości[125].

T. Doktór prezentuje wyniki reprezentatywnych międzynarodowych badań[126], których celem była weryfikacja teoretycznych hipotez, sformułowanych przez P. Bergera, R. Starka i H. Sundena. Stark uważał, że istnieje istotny związek pomiędzy pluralizmem religijnym, faktem istnienia konkurencji w dziedzinie religijnej a intensywnością religijnych doświadczeń. Berger dywagował, że doświadczenie religijne może być formą reakcji na istnienie zróżnicowanych przekonań religijnych, próbą przezwyciężenia dysonansu poznawczego i obrony wyznawanej wiary. Sunden był przekonany, że biblijny literalizm sprzyja występowaniu religijnych doświadczeń, ponieważ dostarcza konkretnych opisów modelujących relacje między wyznawcą a przedmiotem religijnym. H. Grzymała-Moszczyńska w tym kontekście twierdzi, że „Znajomość tradycji religijnej kształtuje filtr percepcyjny, dzięki któremu aktualna sytuacja nabiera szczególnego znaczenia,

---

[121] Tamże, s. 6.

[122] R. S. Stark, C. Y. Glock, *Wymiary zaangażowania…*, s. 184.

[123] Tamże, s. 185.

[124] J. Szmyd, *Religijność i transcendencja…*, s. 326.

[125] T. Doktór (red.), *Doświadczenie…*, s. 9.

[126] Badania zrealizowano w ramach projektu RAMP (*Religious and Moral Pluralism*) w 1998 r., objęły one swoim zasięgiem 11 krajów europejskich. Por. I. Borowik, T. Doktór, *Pluralizm religijny i moralny w Polsce*, Kraków 2001.

jako analogiczna do sytuacji postaci z planu mitu religijnego"[127]. Badania potwierdziły przekonania socjologów, iż procesy pluralistyczne sprzyjają częstotliwości występowania religijnych doświadczeń i przewidywania Sundena – najwyższe wskaźniki religijnych doświadczeń zaobserwowano w kościołach protestanckich (przykład kościoła zielonoświątkowego). Poza tym, odnotowano, iż występowanie doświadczeń religijnych jest warunkowane wyższym poziomem wykształcenia, częstotliwością modlitwy, postrzeganiem Boga jako osobowego bytu. Istotnym predykatorem doświadczenia religijnego jest też miejsce zamieszkania – częściej występuje wśród mieszkańców miast[128]. Negatywnie zweryfikowano tezę Starka i Bainbridge`a, zgodnie z którą istnieje związek między częstotliwością występowania religijnych doświadczeń i niekorzystną lokalizacją społeczną (kompensacja upośledzenia społecznego)[129].

J. Mariański wymienia wielu socjologów, którzy zajmowali się w przeszłości bądź zajmują aktualnie, problematyką doświadczenia religijnego: „S. S. Acquaviva, E. Barker, R. N. Bellah, P. L. Berger, U. Boos-Nünning, R. A. Clews, Ch. Y. Glock, D. Hay, A. Hahn, F. X. Kaufmann, M. Libiszowska-Żółtkowska, D. E. Miller, I. Mörth, G. K. Nelsen, R. Pannet, W. Piwowarski, M. Schibilsky, G. Schmidtchen, R. Stark, R. B. Wilson, R. Wuthnow, P. M. Zulehner"[130]. Chociaż niezmiernie rzadko podejmują oni odrębne, wyspecjalizowane studia nad doświadczeniem religijnym, to analizując religijność wybranych grup czy ruchów kultowych, obok innych parametrów, uwzględniają także i ten wymiar. W Polsce przykładem mogą być analizy przeżyć członków Ruchu Odnowy w Duchu Świętym[131], Kościoła Ewangelicznych Chrześcijan w Polsce[132], Kościoła Zjednoczeniowego[133], wspólnot zielonoświątkowców i baptystów[134], Świadków Jehowy[135] itd. Istnieją też szczegółowe studia religijności chrześcijan, zrealizowane pośród mieszkańców wybranych diecezji – także te analizy dotyczą m.in. problematyki doświadczenia religijnego. Przykładem może być

---

[127] H. Grzymała-Moszczyńska, *Religia a kultura*…, s. 145.

[128] T. Doktór (red.), *Doświadczenie*…., s. 13–17.

[129] R. Stark, W. S. Bainbridge, *Teoria religii*, Kraków 2000.

[130] J. Mariański, *Doświadczenie religijne*, [w:] *Leksykon socjologii religii*. *Zjawiska – badania – teorie*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 86.

[131] Por. J. Kowalczewska, *Doświadczenie religijne i rozwój osobowości u uczestników ruchu Odnowy w Duchu Świętym*, [w:] T. Doktór (red.), *Doświadczenie…*, s. 140–159.

[132] N. Modnicka, *Doświadczenia religijne w narracjach członków Kościoła Ewangelicznych Chrześcijan w Polsce – refleksje etnologa*, tamże, s. 178–193.

[133] M. Libiszowska-Żółtkowska, *Kościół Zjednoczeniowy*, [w:] Doktór T. (red.), *Ruchy pogranicza religii i nauki jako zjawisko socjopsychologiczne*, Warszawa 1996, s. 81–123.

[134] K. Dudzińska, *Identyfikacja z Kościołem a doświadczenie religijne*. *Raport z badań etnograficznych w obrębie wspólnot zielonoświątkowców i baptystów na Podlasiu*, [w:] T. Doktór (red.), *Doświadczenie…*, s. 159–177.

[135] G. Gudaszewski, *Świadkowie Jehowy*, [w:] Doktór T. (red.), *Ruchy pogranicza religii*…, s. 37–81.

praca *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji łódzkiej*[136]. J. Mariański, który omówił „wierzenia religijne i doświadczenie wiary" młodzieży łódzkiej, napisał:

> Religia jest czymś więcej niż tylko sumą doktryn i dogmatów, jest zakorzeniona w specyficznej strukturze duchowej człowieka. Doświadczenie religijne, które jest podstawą wszystkich innych aktów i działań religijnych, przejawia się w odczuciu kontaktu z Kimś, kto jest uznawany za Święte, Boskie, Nadprzyrodzone, Transcendentne. To odczucie należy do zakresu naturalnych zdolności człowieka, lecz je ustawicznie przekracza. Bycie w interakcji z czymś „całkowicie innym" wyraża się w takich przeżyciach, jak: świadomość obecności siły kierującej życiem jednostki, świadomość obecności Boga, odczucie lęku lub bezpieczeństwa, zaufanie, odnalezienie sensu życia, poczucie winy, bojaźń, pokora, powinność moralna, nawrócenie, pojednanie, miłość itp. W doświadczeniu religijnym jednostka przejawia wiarę w możliwość nawiązania bezpośredniego lub pośredniego kontaktu z Bogiem, odczuwa potrzebę łączności i zjednoczenia z nim, a także nadania swojemu życiu takiego kształtu, by było ono konsekwencją doświadczenia religijnego. W rzeczywistości zaciera się granica między *sacrum* i *profanum*, bowiem to, co nadprzyrodzone wpływa rozwijająco i organizująco na to, co codzienne i świeckie, jest niejako wmieszane w to, co ludzkie, w konkretne i realne życie jednostek i grup społecznych […]. Doświadczenie religijne opiera się na przekonaniu, że jednostka może osiągnąć rzeczywistość nadprzyrodzoną i odczuć działanie Transcendencji […]. Takie doświadczenie daje człowiekowi pewność, że w życiu codziennym czuwa nad nim Bóg i przychodzi mu z pomocą[137].

We wspomnianym badaniu doświadczenia religijnego młodzieży archidiecezji łódzkiej zastosowano kilka wskaźników: znaczenie wiary religijnej w życiu codziennym (czy pomaga ona w życiu respondenta), przekonanie, że wiara religijna może dać człowiekowi oparcie i poczucie bezpieczeństwa, deklaracja doświadczenia w swoim dotychczasowym życiu czegoś, co można by nazwać poczuciem (lub odczuciem) bliskości Boga. Generalnie ponad 57% badanej młodzieży dostrzega związek wiary religijnej z życiem codziennym (kobiety częściej niż mężczyźni, młodzież wiejska częściej niż z małych, średnich i wielkich miast, młodzież systematycznie praktykująca częściej niż niesystematycznie praktykująca, rzadko i w ogóle niepraktykująca). Około 52% badanych dostrzega w wierze religijnej źródło oparcia w życiu, ale tylko 28% respondentów przyznało, że doświadczyło bliskości Boga (najczęściej w sytuacjach trudnych i krytycznych, na co dzień, podczas modlitwy osobistej czy wspólnotowej oraz w wysłuchanej modlitwie, podczas mszy św) Socjolog ten, na podstawie danych empirycznych, konstatuje, że „deklarowana wiara i uznawane wierzenia niekoniecznie przekładają się na oso-

---

[136] S. H. Zaręba, T. Zembrzuski (red.), *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji łódzkiej*, cz. II, Łódź 2002. Projekt badań przygotował Ośrodek Sondaży Społecznych OPINIA Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego (ISKK SAC), wywiady przeprowadzono w 2000 r. na próbie reprezentatywnej, dobieranej według metody wielostopniowej warstwowej, na podstawie danych statystycznych dotyczących archidiecezji łódzkiej.

[137] J. Mariański, *Wierzenia religijne i doświadczenie wiary*, [w:] S. H. Zaręba, T. Zembrzuski (red.), *Postawy społeczno-religijne mieszkańców…*, s. 191–192.

biste przeżycia i doświadczenia związane z Transcendencją […], u znacznej części badanych osób wiara religijna pozostaje jakby w izolacji od reszty życia, nie stanowi punktu odniesienia w trudnych chwilach życia, nie jest punktem odniesienia do osobowych doświadczeń religijnych. Krótko mówiąc, nie znajduje wyraźnego oddźwięku w sferze życia emocjonalno-doświadczeniowego”[138].

Warto na koniec zadać pytanie czy socjolog może adekwatnie opisywać złożoność problematyki religijnej, angażując tylko wiedzę swojej dziedziny, pomijając refleksję filozoficzną, psychologiczną i teologiczną? Inne dyscypliny naukowe mogą stanowić cenne źródło jego inspiracji. Podstawowe pytanie o znaczenie czynników społecznych, generujących i modelujących religijność i religijne doświadczenie człowieka, można umieścić w szerszym kontekście i w sposób holistyczny spojrzeć na ludzki świat, na zanurzonego w tym świecie *homo religiosus*. Interdyscyplinarne podejście daje szerszą perspektywę badaniom socjologicznym i stanowi szansę osiągnięcia bardziej zadowalających rezultatów heurystycznych, a jeśli chce się uniknąć poznawczego redukcjonizmu, wydaje się wręcz niezbędne.

---

[138] Tamże, s. 196.

Wszystko, co dzieje się w głębinach duszy, jest niewytłumaczalne; a jeśli wymagacie dowodów wyłącznie matematycznych, otrzymacie jedynie zaprzeczenia. Jeżeli czucie religijne jest szaleństwem tylko dlatego, że nie ma się na nie dowodu, to i miłość jest szaleństwem, uniesienie obłędem, współczucie słabością, a poświęcenie bezsensownym gestem.

B. Constant, *O religii**

II. DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE W ŚWIADECTWACH UCZESTNIKÓW ANKIETY PRASOWEJ

Pierwszy rozdział „empiryczny" jest próbą prześledzenia głównych wątków dyskursu chrześcijan na temat ich religijnego doświadczenia. Analiza pisemnych wypowiedzi uczestników prasowej ankiety ukazuje współczesnego człowieka religijnego, dla którego wiara jest wartością uznawaną, choć z różną intensywnością i konsekwencją realizowaną, ale tylko wtedy, gdy staje się wartością odczuwaną, zaczyna prawdziwie modelować jego życie.

W strukturze osobowości jednostki przeżycie *sacrum* stanowi najbardziej wewnętrzny, intymny czynnik. Temat doświadczenia religijnego, oprócz teologów, najczęściej podejmują psychologowie, nieczęsto jest on przedmiotem zainteresowania socjologów. Socjolog niewiele może powiedzieć na temat duchowych przeżyć badanych, ale rejestruje to, co mówią i piszą oraz w jaki sposób składają relacje o swych doświadczeniach. Wypowiedzi wierzących odkrywają sferę rzadko poddawaną naukowej eksploracji i stanowią niezmiernie interesujący materiał, pozwalający nie tyle zgłębić, ile zbliżyć się do jednego z najważniejszych zagadnień związanych z religijnością człowieka, nazwanego przez M. Eliadego *homo religiosus*.

Do refleksji nad istotą religijnego doświadczenia wiele wnosi hermeneutyka H.-G. Gadamera. W koncepcji hermeneutycznej doświadczenie religijne jest procesem zbliżania się człowieka do *sacrum*, Boga (Absolutu). Doświadczenie religijne jest zanurzone w konkretnej tradycji religijnej i ujawnia się w zinternalizowanych

* B. Constant, *O religii*, Warszawa 2007, s. 11.

w danej wspólnocie schematach postrzegania rzeczywistości. Toteż nie posiada wyłącznie indywidualno-subiektywnego charakteru, ale może być obiektywizowane i relacjonowane. W świadectwie człowieka religijnego staje się dostępne innym, komunikowalne, intersubiektywne. N. Modnicka pisze, że

> Każda wspólnota religijna oferuje jednostce pewne sposoby opowiadania o osobistych doświadczeniach […]. Wszelkie doświadczenia wymagają zatem istnienia jakiegoś słownika, za pomocą którego się je prezentuje, i pewnych ram narracyjnych, w jakich się je umieszcza. Pojawia się zatem przekonanie, że jednostka nie tylko ma pewne doświadczenia religijne, ale także-a może przede wszystkim-opowiada o nich według pewnych wspólnotowych, a zarazem kulturowych wzorów[2].

T. Doktór zaznacza, że doświadczenie religijne, rozumiane jako „odczucie kontaktu z czynnikiem nadprzyrodzonym, istotą boską, ostateczną rzeczywistością, transcendentnym autorytetem" (Ch. Glock, R. Stark), jest jednym z pięciu podstawowych parametrów religijności[3].

Opublikowane w jednym tomie wypowiedzi uczestników ankiety rozpisanej przez kilka czasopism[4], to świadectwa osób, które jedynie wewnętrznie motywowane, udzieliły odpowiedzi na pytanie: „Kim jest dla Ciebie Chrystus?" Wypowiedzi te stanowią przemyślane, uporządkowane i – można mniemać szczere – relacje i zarazem ciekawy choć wycinkowy i nieco lakoniczny materiał źródłowy, dający możliwość prześledzenia kilku wątków składających się na doświadczenie religijne współczesnego *homo religiosus*. S. Klimaszewski zaznacza, że „Prawie wszyscy unikają teorii, rozważań typu teologicznego, a opowiadają o roli Chrystusa w ich osobistych przeżyciach i wydarzeniach życiowych"[5]. Autorzy tekstów starali się uporządkować swe myśli, wyrazić je jasno i precyzyjnie (już sama pisemna forma wymusza pewną koherencję, zamierzoną kompozycję całości). Najwięcej jest krótkich 1–2 stronicowych wypowiedzi, ale są też dłuższe, nawet kilkunastostronicowe opisy duchowych doświadczeń wiernych. Analizie poddano 104 świadectwa ludzi reprezentujących różne kategorie zawodowe (są wśród nich lekarze, inżynierowie, pracownicy naukowi, robotnicy) i różne poziomy wykształcenia (najwięcej z wykształceniem średnim i wyższym). Autorami 65 wypowiedzi są kobiety, 39 mężczyźni. Struktura wieku uczestników ankiety przedstawia się następująco:

- 16–29 lat – 25 osób

---

[2] N. Modnicka, *Doświadczenia religijne w narracjach członków Kościoła Ewangelicznych Chrześcijan w Polsce – refleksje etnologa*, [w:] T. Doktór (red.), *Doświadczenie religijne*, Warszawa 2007, s. 178. Pisze o tym także C. Taylor, *Oblicza religii dzisiaj*, Kraków 2002.

[3] T. Doktór, *Doświadczenie religijne*, *pluralizm i fundamentalizm*, [w:] T. Doktór (red.), *Doświadczenie…*, s. 6.

[4] Wypowiedzi respondentów, wraz z wybranymi świadectwami włoskich chrześcijan, pochodzącymi z książki *Il Cisto dei giovanni* (Torino 1978), opublikowano w książce S. Klimaszewski (red.), *Chrystus w moim życiu*, Stockbridge 1982.

[5] S. Klimaszewski, *Wprowadzenie*, [w:] S. Klimaszewski (red.), *Chrystus…*, s. 6.

- 30–50 lat – 24 osoby
- 51–60 lat – 16 osób
- powyżej 60 lat – 14 osób
- brak danych – 25 osób

1. Teoria przywiązania Lee A. Kirkpatricka a doświadczenie religijne

W ujęciu teorii przywiązania (L. A. Kirkpatricka) w relacji jednostki z Bogiem można zaobserwować analogie pomiędzy relacją dziecka z osobą najbliższą[6]. Mały człowiek otoczony miłością ma zaspokojone poczucie bezpieczeństwa, czerpie z tego siłę do rozwoju. Podobnie dorośli, którzy wierzą, zyskują błogie poczucie, że istnieje siła, która opiekuje się nimi, wspiera ich, jest zawsze blisko. Bóg staje się „Doskonałym Obiektem Przywiązania", „bezpieczną Przystanią", „Bazą", „ideałem Rodzica" kochającego, wszechmocnego, zawsze dostępnego, choć stawiającego też wymagania. Zdaniem psychologów, taka właśnie relacja wiele daje wyznawcy – wzmacnia jego poczucie wartości, reguluje emocje. Typowe zachowania przywiązaniowe w relacji z Bogiem to modlitwa, uczestnictwo w nabożeństwach, sakramentach, noszenie symboli religijnych itd. Teoretycy wyodrębnili kilka zasadniczych stylów przywiązania: bezpieczny, ambiwalentny, unikający i lękowy[7]. Czasem dochodzi do „hiperaktywacji systemu przywiązania", niekiedy pojawia się strategia jego dezaktywacji. Istnieją różne hipotezy dotyczące przyczyn realizowania się w religijnej biografii jednostki określonego stylu przywiązania. Według hipotezy odpowiedniości, zachodzi tu zwykłe przeniesienie wzorca relacji z rodzicami, natomiast zgodnie z hipotezą kompensacji, więź z Bogiem bywa rekompensatą za brak bliskości z nimi.

W chrześcijańskiej filozofii religii przyjmuje się, że możliwa jest relacja międzyosobowa między człowiekiem (podmiotem religijnego aktu) i przedmiotem religijnym (transcendentnym, zatem „wyłączonym z naturalnego, ziemskiego porządku"). Z. J. Zdybicka zaznacza, że człowiek religijny nie wątpi w realną obecność w życiu codziennym przedmiotu religijnego (w chrześcijaństwie pojmowanego jako Osoba, czyli Istota świadoma, wolna), wyrazem tego jest np. modlitwa, obrzędy kultowe[8]. M. Buber czy G. Marcel, to myśliciele, którzy byli przeświadczeni o otwartości ludzkiego „ja" na boskie, absolutne „Ty". Według

[6] M. Jelińska, *Religijność człowieka w ujęciu teorii przywiązania*, [w:] J. Krokos, M. Ryś (red.), *Czy rozum jest w konflikcie z wiarą? W X Rocznicę Encykliki Fides et Ratio*, Warszawa 2009, s. 157–173.

[7] T. W. Hall, *Psychoanalysis*, *attachment and* spirituality, part I, *The emergence of two relational traditions*, „Journal of Psychology and Theology" 2007, no. 55(1), s. 14–28.

[8] Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1984, s. 172–173.

Marcela: „komunia ludzkiego „ja" z Bogiem może przybierać rozmaite formy. Wyraża się ona przede wszystkim w wierze, nadziei i miłości. Są to zasadnicze formy partycypacji ludzkiego „ja" w „Ty" absolutnym"[9]. Przedmiot religijny – co oczywiste – nie jest dany wprost, bezpośrednio i naocznie. Tutaj większą rolę pełni intuicja, przeświadczenie, odczucie[10]. Człowiek, według teistycznie zorientowanej filozofii religii, posiada „samoświadomość przeżywania aktów i stanów religijnych", jednak mają one charakter jednostkowy, niepowtarzalny i nieprzekazywalny. Przypomnijmy, że R. Otto pisał o specjalnej zdolności człowieka (*sensus numinis*) do odczuwania boskości (*numinosum*), natomiast M. Scheler, uznał personalistyczny charakter relacji podmiot religijny–przedmiot.

A. Relacje respondentów o aktywacji systemu przywiązania – okoliczności, odczucia, konsekwencje

System przywiązania to proces intrapsychiczny, związany z wewnętrzną interioryzacją religijnych prawd, z ich osobistym przyjęciem. Respondenci chrześcijanie w swoich relacjach najczęściej stosują lingwistyczny konstrukt: „spotkałem Chrystusa", „spotkałem Boga". „Spotkanie z Chrystusem jest dla każdego człowieka inne, jego własne i niepowtarzalne" – tak rozpoczyna swoje świadectwo jedna z osób, które odpowiedziały na pytanie ankiety. Najczęściej ma charakter pośredni – poprzez lekturę Pisma św., udział w nabożeństwie, rozmowy na temat wiary itp. Z. J. Zdybicka wyjaśnia, że „Kontakt poznawczy z przedmiotem religijnym nie jest bezpośredni, jest zawsze poznaniem poprzez znaki, symbole, słowa, które są pośrednikami mającymi sugerować, wywołać w myśli fizycznie nieobecne osoby i rzeczy"[11]. „Spotkanie" bywa konkretną chwilą, momentem zapamiętanym na całe życie, bądź stopniowym procesem zbliżania się do religijnego przedmiotu. Ankietowani – wierzący chrześcijanie – podają szereg okoliczności,

[9] Tamże, s. 106.

[10] Zdybicka pisze o problemie uzasadnienia w filozofii religii tezy o realnym istnieniu przedmiotu relacji religijnej: „Ograniczając się do danych doświadczenia bezpośredniego, nie jesteśmy w stanie rozstrzygnąć, czy przedmiot ten nie jest tylko zhipostazowaną abstrakcją cech ludzkich, «ty» stworzonym przez ludzkie «ja». Jednakże ani na terenie nauk szczegółowych o religii, ani fenomenologii, ani filozofii religii pokantowskiej nie można rozstrzygnąć tezy o realnym istnieniu czy nieistnieniu przedmiotu religijnego. Tylko obiektywistycznie i realistycznie zorientowana filozofia religii, powiązana z teorią bytu, dysponuje odpowiednimi narzędziami poznawczymi, by rozstrzygnąć, czy przedmiot odniesienia religijnego istnieje obiektywnie, czy tylko jest tworem ludzkiej świadomości"; tamże, s. 110.

[11] Tamże, s. 136. Niektórzy teoretycy „kontakt z Bogiem" określają jako wyobrażoną społeczną interakcję między wyznawcą a wyobrażonym bóstwem. Por. S. Sharp, *How Does Prayer Help Manage Emotions*? „Social Psychology Quarterly: a Journal of the American Sociological Association" 2010, 73(4), s. 417–437.

w jakich nastąpiła aktywacja systemu przywiązania, wspominają też chwile odczuwania – jak sami mówią – bezpośredniej więzi z Chrystusem:

– w trudnych chwilach życia: *Właśnie ta choroba dała mi spotkać Chrystusa z Góry Oliwnej, zrozumiałam Go…, a potem już wszystko poszło samo. Od tej pory choroba nabrała sensu, zgodziłam się na leczenie i współpracę z lekarzem… dla Niego, bo już nie byłam sama* (kobieta, wiek nieznany);

– podczas rekolekcji: *Wreszcie pojechałam na rekolekcje zamknięte. I tu Go znowu spotkałam, tu przyjął mnie w swoje otwarte ramiona jak zbłąkaną, zagubioną owieczkę, tu pocieszył mnie słowami*: „*Błogosławieni smutni, albowiem oni będą pocieszeni*", *jak ongiś w kazaniu na Górze. Błogosławione dni rekolekcyjne – one pomogły mi odnaleźć Chrystusa już na dobre. Takie przynajmniej mam wrażenie, bo choć kilkanaście lat minęło od tego czasu, On zawsze mi jest bliski, kochany, rozumiany* (kobieta, 45 lat);

– podczas nabożeństwa, mszy: *Na Mszy św. doznaję niewypowiedzianego szczęścia i spokoju wewnętrznego. Jestem z Jezusem, żyję z Nim i dla Niego. To On przemawia głosem kapłana, a każde Jego słowo jest tak pełne treści, że staje się ciałem i pozostaje we mnie napełniając spokojem i ufnością* (kobieta, 70 lat);

– podczas sakramentu spowiedzi: *Zrozumiałam, że gdy ja odeszłam, Chrystus był przy mnie blisko, czekał. To było pierwsze z Nim spotkanie – z Jezusem Przebaczającym* (kobieta, wiek nieznany);

– podczas Komunii świętej: *Byłem szczęśliwy. Czułem, że między nim a mną nie ma granicy, nic nas nie dzieli. Stąd płynął spokój i poczucie bezpieczeństwa. Przecież On był ze mną* (ksiądz, 26 lat);

– w tabernakulum: *W głębi za filarem nad stołem ofiarnym migocące światełko czerwone. Stało się jasne, że ta wracająca po zniszczeniach do życia świątynia była zamieszkana, biło w niej serce, podnosiło się uważne spojrzenie Kogoś, kto patrzył i czuwał. Można było podejść i powiedzieć*: „*Jestem i pragnę mówić o swych codziennych biedach* (kobieta, 72 lata);

– w modlitwie indywidualnej, spontanicznej, w samotnej refleksji: *Częściej spotykam Go w modlitwie, w osobistej rozmowie o swoich radościach, troskach, niepokojach i rozterkach. On jest przecież tym, który rozumie, docenia moje wysiłki, wie, jak poplątane mogą być drogi ludzkiego życia* (mężczyzna, 25 lat);

– podczas lektury Pisma św., książek, prasy religijnej: „*Ewangelia. Tygodnik*", *pismo, na które co tydzień nie mogę się doczekać* […]. *Tyle ludzkich przemyśleń…Były jak odwiedziny i dobra rozmowa z mądrym przyjacielem. Książki uczyły mnie odtąd mojego Boga* […]. *Już wiem! Już nie jestem sama. Odnalazłam Pana mego* (kobieta, 47 lat);

– w kontakcie z drugim człowiekiem: *I niech mi wybaczą ortodoksyjni katolicy, że malując, wśród świadków oblicza Jezusa, umieszczam oprócz papieża Jana XXIII i ojca Maksymiliana Kolbe, także „świętą rynsztoków" – Matkę Teresę z Kalkuty, Mahatmę Gandhiego, doktora Schweitzera i Martina Lutera Kinga, a również pewnego przyjaciela, który nie przyznając się do żadnej religii, jest*

pierwszy w niesieniu pomocy bliźniemu i któremu nie mógłbym zarzucić kłamstwa (mężczyzna, 52 lata);

– we wspólnocie: *Odnaleźć – zobaczyć*, *nie tyle cielesny wizerunek Pana*, *ile móc spotkać się z Nim we wspólnocie bliźnich* (mężczyzna, 52 lata);

– w różnych okolicznościach życia: *Czekam więc na Jego objawienie się*, *które od czasu do czasu przychodzi na modlitwie*, *podczas studium*, *spowiadania innych*, *gdy z kolegą spaceruję po mieście i spotykam zakochane pary*, *gdy któryś raz z kolei czytam Pismo*, *gdy patrzę na prosty*, *szczerze modlący się lud* (ksiądz, lat 30); *I wtedy spotkałam Przyjaciela tak bliskiego*, *tak wspaniałego*. *A przecież takich znaków*, *takich spotkań*, *momentów zrozumienia było i jest tak wiele* […]. *Czasem On także przychodzi na spotkanie – krótki błysk świadomości jakiejś niewypowiedzianej pełni*. *I takie spotkania niekoniecznie muszą się zdarzać w kościele czy w czasie modlitwy*. *Czasem odwiedza mnie późną nocą – pochyloną nad deską kreślarską*, *albo gdy w chmurny deszczowy poranek śpieszę do pracy*, *albo gdy spotykam ludzkie wołanie o pomoc*. *Zawsze wtedy za zasłoną dotykalnego jawi się Jego niewypowiedziana Obecność* (kobieta, wiek nieznany).

Niektórzy ankietowani określający „spotkanie", jako „małe krótkie olśnienie", przytaczają konkretne sytuacje, kiedy uświadomili sobie wartość własnej wiary w Boga. Kobieta, która przeżyła trudne lata okupacji, wspominała: *W przeróżnych miejscach miasta rozlegały się salwy publicznych egzekucji*. *Ta miała się odbyć w pobliżu naszego domu*, *o parę ulic od nas*. *Dzieci skupiły się przerażone*. *Najstarszy chłopiec drżał*. *Przed godziną widział*, *jak ich wieźli*. *Mówił*: „*Ubrani w papierowe worki*. *Usta mają zalepione gipsem*. *Są boso w ten mróz*. *Jadą na śmierć jak kukły*, *jak straszydła*". *Rozważanie o tym stało się ponad siły*. *I wtedy nagła myśl*. *Przecież taką drogę Ktoś odbywał przed nimi*. *Tak samo poniżony*, *przebrany na szyderstwo w błazeński gałgan purpury i w koronę z ciernia*. *Zelżony po wielokroć*, *sponiewierany*, *przekreślony jako człowiek*. *Wydany na śmiech*, *na drwinę*, *na oplucie*. *A więc oni nie byli samotni*. *Był z nimi*. *Towarzyszył męce*, *brał udział w poniżeniu* (kobieta, 72 lata).

Spora grupa chrześcijan pisze o stopniowym procesie dochodzenia do przekonania, że Bóg istnieje i w Chrystusie – jest blisko każdego człowieka: *Dostrzegam*, *że On – Bóg w sposób wyraźny dyryguje moim istnieniem i rozwojem*; *jestem pewien*, *że wszystko*, *co zostało mi udzielone*, *jest Jego wspaniałym i niezrozumiałym dla mnie darem*; *nie mam wątpliwości*, *że mnie kocha*, *a ja ofiaruję Mu swoją nędzę i raz po raz krzyczę*: *nie będę służył!* (kleryk seminarium); *Spotykałam Go i zdobywałam z trudem*, *często we wściekłym buncie*, *w zaprzeczeniach i wątpliwościach*. *Po raz pierwszy*, *jak to często bywa – stanął na mej drodze w cierpieniu*, *gdy przy łóżku beznadziejnie chorego ojca*, *którego bardzo kochałam*, *padło pytanie*: „*Po co to wszystko*, *dlaczego*, *jaki sens?*"(kobieta, wiek nieznany).

Ludzie zorientowani na *sacrum*, odczytujący rzeczywistość z religijnej perspektywy, także dobre strony życia, piękno świata, szczęśliwe chwile przypisują Boskiej Opatrzności: *Wyczuwam Jego obecność i uświadamiam ją sobie*

we wszystkim – przede wszystkim w tym, *co piękne i radosne* – stwierdziła jedna z uczestniczek ankiety.

Teoretycy – fenomenologowie – zaznaczają, że w relacji człowieka z *sacrum* rodzą się też ambiwalentne uczucia[12]. Istnienie *tremendum et fascinosum* – lęku i fascynacji – potwierdzają zwierzenia wierzących: *Bezpośrednie z Nim spotkanie w I Komunii św. w wieku 9 lat było wstrząsającym przeżyciem sprzecznych uczuć*: *lęku niegodnego serca*, *przepełniającego mnie szczęścia*, *że zechciał do mnie przyjść*. *Pamiętam*, *z jakim przejęciem*, *bliska omdlenia biegłam „do poprawki"*, *bo chyba nadal nie jestem godna przyjąć do serca Boga* (kobieta, 46 lat).

Nie tylko potoczni chrześcijanie piszą *expressis verbis* o możliwości „spotkania z Bogiem" (jest to spotkanie z Jego symboliczną – osobową lub rzeczową reprezentacją – z tekstem modlitwy, z Pismem św., z kapłanem w sakramencie pokuty itp). J. Bukowski w *Zarysie filozofii spotkania*[13] podkreśla, że relacja z *numinosum* może wywołać epistemologiczne i aksjologiczno-moralne skutki. Jeśli głęboko angażuje emocjonalnie i intelektualnie, odsłania nowe wymiary bytu, zmienia optykę widzenia świata. Spotkanie z „Ty" jest zdolne wyzwolić w jednostce miłość, życzliwość, optymizm, wierność, szacunek, odpowiedzialność, zmobilizować do twórczego działania. Efekty tego wydarzenia uwidaczniają się w konkretnej sytuacji bytowej podmiotu, w doświadczeniu codziennego życia: *Niepostrzeżenie ważne dla mnie stawało się tylko to*, *co łączyło się z Nim*. *Ogarnął mnie od zewnątrz i wypełnił sobą od wewnątrz*. *Ale życie ma swe prawa*, *nie staje w miejscu*, *nadal była rodzina*, *studia*, *grono przyjaciół*, *te same obowiązki*, *te same zewnętrzne formy życia – ale ich treść uległa zmianie*. *Jednych to dziwi*, *innym przeszkadza*, *uwiera*, *jest jednak faktem nieodwracalnym* (kobieta, 28 lat).

Dla kilku respondentów, którzy odpowiedzieli na pytanie ankiety, konsekwencją intensywnych religijnych przeżyć było „powołanie do życia konsekrowanego". Podjęli oni decyzję *poświęcenia swojego życia Bogu i bliźnim*. *Zachwyciłem się Chrystusem*, stwierdził młody ksiądz. *Z Nim złączyłem nierozdzielnie swój los przez profesję i święcenia kapłańskie*. *Jest dla mnie najwyższą wartością*, *sensem mojego życia i sensem świata* […]. *Dla Niego siedzę nieraz po kilkanaście godzin w konfesjonale z bólem głowy*, *dla Niego staram się porozumieć z głuchą babką i nie znającym podstawowych pojęć religijnych młodym inteligentem*. *Dla Niego czytam*, *patrzę w telewizor*, *robię wszystko*, *by zrozumieć problemy ludzkie*, *by moje następne kazanie było bardziej osadzone w życiu*, *bardziej przekonujące*. *Dla Niego pójdę za chwilę do salki katechetycznej*. *A wieczorem uklęknę w kaplicy i zapytam Go*, *czy jest ze mnie zadowolony* (ksiądz, 26 lat). Niektóre osoby duchowne biorące udział w ankiecie przyznały, że wybór życiowej drogi nie był sprawa łatwą. Tylko czasem decyzja o zostaniu kapłanem czy siostrą zakonną była czymś oczywistym od dzieciństwa, częściej jednak była poprzedzona rozterkami, „walką

[12] R. Otto, *Świętość*, Wrocław 1993.

[13] J. Bukowski, *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1986. Pojęcie „spotkanie" (termin z zakresu fenomenologii intersubiektywności) omówiłam w rozdziale pierwszym.

wewnętrzną": *Jak to się zaczęło – nie wiem. Prześladował mnie swoją Ewangelią, niepokoił, kazał myśleć, szukać, porównywać, tęsknić, i znowu myśleć i kluczyć, i wracać, i tak mnie zachwycił, i tak zaniepokoił, że w końcu sobie miejsca znaleźć nie mogłam – Daj mi spokój, Boże – modliłam się z rozpaczą. Dziwne to chwile – kiedy się w człowieku coś przewraca, burzy i buduje, coś się rwie, śpiewa i tarmosi. Czy ktoś wygrał w walce z Miłością? No więc – wstąpiłam do klasztoru* […]. *Już cztery lata chodzę w czarnym habicie i cztery lata zastanawiam się kim jest dla mnie Jezus Chrystus. Kim jest, że ma aż taką moc nad człowiekiem, że potrafi aż tak wypełnić życie, dokonać takiego przewrotu w pragnieniach, postawach, pojęciach. Kim jest, że stawia takie wymagania i że bez Niego wszystko blednie i traci sens* (siostra zakonna, 23 lata); *To były wspaniałe przeżycia. Już wtedy wiedziałem, że Chrystus oczekuje ode mnie jakiejś decyzji. Ta myśl delikatna, mało sprecyzowana, nie opuszczała mojej świadomości przez szereg dni. Unikałem towarzystwa. Pokochałem samotność* (kleryk seminarium).

Charakterystyczne, że ludzie głęboko religijni, którzy aktywowali system przywiązania, piszą o silnych reakcjach uczuciowych, zauroczeniu, zachwycie, wzruszeniu. Pragną przybliżyć się do przedmiotu, który wzbudza tak silne emocje i być blisko na co dzień – jeden z ankietowanych napisał: *kapłani odrzucają okruszki cywilnego szczęścia, ale zyskują znacznie więcej*. Chwile „religijnych uniesień" są opisywane jako momenty niezwykłe, wyrywające z monotonii codzienności, dające niewypowiedzianą radość, błogość, siłę. Wielu ankietowanych przyznaje, że słowa są niedoskonałym narzędziem, nieoddającym istoty tego typu przeżyć. *Pod wpływem jakichś zdarzeń niezwykłych, uroczystości religijnych, dobrych kazań, książek, pięknych artystycznych obrazów, budziło się we mnie jakieś ciche, wewnętrzne uniesienie, w którym doznawałam radości Jego istnienia. Ale tak naprawdę to było tak, jakby On był obok, w drugim pokoju, a ja wiedząc, że to ktoś ważny, nie byłam przygotowana na rozmowę z Tym Kimś, spieszyłam się, nie miałam czasu* (kobieta, 70 lat).

W kilku świadectwach można dostrzec „heroizm wiary" (co prawda tylko deklarowany) – niektórzy ankietowani wyrażali gotowość oddania życia za odkrytą przez siebie prawdę o istnieniu przedmiotu religijnego.

B. Chrystus, jako Doskonały Obiekt Przywiązania (DOP)

Z. J. Zdybicka zaznacza, że

> Człowiek nie jest w stanie urzeczywistnić doskonałej więzi osobowej z „ty" ludzkim. Każdy związek międzyludzki zawiera w sobie jakiś brak; zdarzają się nieporozumienia, zdrady. Człowiek jednakże, pomimo wszystko, pragnie „komunii doskonałej". Z głębi ludzkiego „ja" wypływa bowiem apel domagający się zupełnego, nie narażonego na zdradę darowania się (oddania) drugiemu. Zdaniem Marcela, taką intersubiektywną komunię może człowiek – urze-

czywistnić tylko z „TY" absolutnym, z Bogiem. Tylko w tej komunii nie jest możliwy ani zawód, ani zdrada[14].

Przemyślenia francuskiego egzystencjalisty na temat związku człowieka z *numinosum*, korespondują z treściami wyartykułowanymi przez uczestników ankiety. W wypowiedziach respondentów Chrystus był określany najczęściej jako: Przyjaciel, Pan, Brat, Nauczyciel, Mistrz, Przewodnik, Wychowawca, Powiernik, Pośrednik między człowiekiem i Bogiem, rzadziej mówiono o Nim: Syn Boga, Zbawca, druga osoba Trójcy Świętej. Respondenci mieli zatem osobisty stosunek do założyciela chrześcijaństwa i nie nadużywali teologicznych określeń. Nikt nie pokusił się o „uczone" formuły typu: Słowo Wcielone czy Unia Hipostatyczna. Respondenci często używali też abstrakcyjnych pojęć: Chrystus to Uosobienie Boga, Największe Szczęście, Najwyższy Autorytet, Najwyższa Prawda, Najwyższa Wartość, Alfa i Omega, Punkt Odniesienia, Pokarm duszy, Droga, Prawda, Życie, Miłość, Dobro, Piękno, Doskonałość, Nadzieja, Wzór, Tajemnica, Pełnia życia, Racja bytu, Jasność, Radość, Światło, Powietrze, Pokój, Energia, Ciepło, Skała, Fundament, Oparcie itd. Dla niewielkiej grupy ankietowanych Chrystus jest wyłącznie postacią historyczną: „symbolem człowieka sprawiedliwego", „rewolucjonistą", „istotą nieprzeciętną", „wzniosłą, genialną postacią", „wzorem do naśladowania".

Warto odwołać się do kilku charakterystycznych wypowiedzi, ilustrujących ową bezpośrednią, bliską relację między człowiekiem i Doskonałym Obiektem Przywiązania:

– *Spotkałam Go, pokochałam i nie chcę się z nim rozstawać, bo pragnę Jego miłości* (uczennica liceum, 16 lat);

– *Jest kimś tak bliskim i drogim, jest świadkiem moich kilkuletnich zmagań, mojej cichej walki, jest kimś, kto zawsze towarzyszył mi w tej walce, do kogo zwracałam się w chwilach załamań i szczęścia* (kobieta, 35 lat);

– *Chrystus był dla mnie Osobą najbliższą, Bogiem i przyjacielem, z którym się rozmawia i którego się słucha* (kobieta, 50 lat);

– *Kim On jest dla mnie? Odpowiem bez przesady: Wszystkim. Tym Kimś, którego Obecność odczuwam w całym moim życiu. Kimś, kto towarzyszy mi nieustannie w moich wzlotach, sukcesach, błędach, upadkach. Kimś, dzięki któremu myśl moja ma siłę przełamania wszelkich wątpliwości, lęków i pokus. Kimś bardzo tajemniczym i niepojętym w istocie swojej Boskości i Kimś bardzo bliskim przez swoje umęczone Człowieczeństwo. Najbliższym przez fakt stania się Pokarmem duszy, wcielonym w biały okruch opłatka* (mężczyzna, 46 lat);

– *Dla mnie Chrystus jest najlepszym przyjacielem, który żyje wśród nas, z każdym z nas, w takiej mierze, w jakiej pragniemy Go spotkać, spytać o radę. To nie mit. Widzę Go jako człowieka, brata, a jednocześnie Pana, jest zawsze obecny,*

[14] Z. J. Zdybicka, *Człowiek*…, s. 106.

wibrujący życiem i miłością, *tkliwie wzruszony kiedy Go wzywam*. *Nie zwracam się do Niego w sposób uroczysty – jest moim przyjacielem* (kobieta, wiek nieznany);

Chrystus dla respondentów – osób w większości głęboko wierzących – jest postacią szczególną – Bogiem, ale jednocześnie przyjacielem „na dobre i na złe" – kimś, kto rozumie, pocieszy, nigdy nie zawiedzie, kimś bardzo bliskim, realnym; jest cierpliwy, kochający, przebaczający, zawsze obecny, zawsze dostępny, gotowy do wysłuchania i pomocy; jest postacią głęboko zinternalizowaną: *Jeśli nawet nie zawsze świadomie o Nim myślę*, *to jednak wydaje mi się*, *że pewna*, *głęboko wewnętrzna*, *cicha pamięć o Nim nigdy mnie nie opuszcza*. *Niekiedy w czasie modlitwy*, *niekiedy znów pośród najbardziej pochłaniających kłopotów trwa ona we mnie niby ściszona do szeptu*, *niekończąca się litania powtarzanych*: „*Jezu*, *kocham Ciebie!*" Ten doskonały Powiernik stanowi dla nich *najcenniejszy skarb*, a rozmowa z Nim *przynosi niepowtarzalne ukojenie*, wycisza emocje, dodaje sił. Respondenci pisali: *pewną najgłębszą sferę przeżyć można odsłonić tylko przed Jezusem*; *On jeden wie o mnie wszystko i On jeden może mnie sprawiedliwie ocenić*. *Żaden „ziemski" przyjaciel nie dorówna Jezusowi*, *Jemu powierzam bez wahania bezwzględnie wszystkie swoje sprawy i myśli* (*zwłaszcza myśli*).

Osoby, które postrzegają Chrystusa jako postać historyczną, doceniają wielkość i znaczenie stworzonego przez Niego „systemu": *Stworzył ideologię*, *która przetrwała już prawie dwa tysiące lat i być może przetrwa następne dwa tysiące*; *Działał bardzo krótko i w niezwykle trudnych dla siebie warunkach*, *lecz efekty jego działalności są olbrzymie*; *Chrystus pierwszy głosił*, *że wszyscy ludzie są równi*, *że wszyscy mają tę samą godność*, *że wszyscy zasługują na szacunek*.

C. Postrzeganie „drugiego" przez pryzmat DOP

Człowiek partycypujący w życiu religijnej wspólnoty, internalizuje wzorce, schematy interpretacyjne rzeczywistości, odwołuje się do „słownika grupy", do jej *logosu i etosu*. Składając relacje o własnych religijnych przeżyciach, stosuje gotowe „przepisy narracyjne", korzysta z „depozytu wiary" i w jego świetle „objaśnia" świat.

Chrześcijanie biorący udział w ankiecie, wielokrotnie nawiązywali do tekstu z Nowego Testamentu *Osiem błogosławieństw* i wyrażali – zgodne z przekazem biblijnym – przekonanie, że miarą ich miłości do Chrystusa jest stosunek do bliźnich:

– *Widziałem Go umierającego wiele razy*, *widziałem Go przywiązanego do stołu operacyjnego i cierpiącego*, *przykutego na całe życie do łóżka*, *pogodzonego z losem i buntującego się* […]. *Zacząłem inaczej patrzeć na ludzi*, *starałem się w każdym dostrzegać Chrystusa* (student medycyny);

– *Chrystus bywa odstręczający*, *antypatyczny w najwyższym stopniu*, *budzący nieraz lekceważenie*, *niechęć*, *wstręt*. *To jest Chrystus nie w Ewangelii*, *nie w Eucharystii*, *nie w Kościele – tylko w tym okropnym bliźnim*, *w którym styka się ze mną co chwila i w którego postaci ciągle czegoś chce ode mnie*: *pomocy*, *przysługi*, *towarzystwa*, *uprzejmości*; *zabiera mi czas*, *o który tak trudno*, *drażni mnie głupotą*, *pretensjami*, *egocentryzmem*, *natręctwem*, *obcością*, *innością*. […]. *Jedyną okazją*, *by Jemu coś dać*, *dosłownie*, *jest właśnie ta Jego postać pośrednia* (kobieta, 66 lat);

– *Dziękuję*, *że są ludzie*, *w których On odbija się tak wyraźnie* (kobieta, 33 lata).

2. Refleksje egzystencjalne *homo religiosus*

W model świata ludzi religijnych jest wpisany schemat poznawczy, zgodnie z którym niewidzialny, transcendentny byt jest stale obecny w ich życiu, odpowiada na ich prośby (tylko na te, które są zgodne z jego wolą), pomaga w trudnych chwilach. Przedmiot wiary stanowi dla nich siłę wspierającą, nadającą życiu sens i mobilizującą do osobistego rozwoju. *Homo religiosus* próbuje racjonalizować problem istnienia zła i cierpienia w świecie, snuje rozważania na temat wartości i wyjątkowości własnej doktryny religijnej. Refleksje egzystencjalne uczestników ankiety obejmują wiele wątków, ja wybrałam tylko kilka z nich.

A. Religijna perspektywa w interpretacji zdarzeń

Wśród świadectw można znaleźć relacje, które zawierają szczegółowe opisy wydarzeń, interpretowanych przez ich uczestników przez pryzmat wiary. Opowiedziane historie mają dowodzić szczególnej ingerencji Boga w ich życie. Oto wybrane najciekawsze wypowiedzi:

Po śmierci męża związałam się z pracą konspiracyjną. To był obowiązek. Często przekazywałam polecenia, *nie znając ich treści*. *Wracałam kiedyś przed godziną policyjną*. *Spieszyłam się*. *Usłyszałam stuk ciężkich butów coraz bliżej*. *Zobaczyłam dwóch żandarmów niemieckich*. „*Halt! Hände hoch!*”. *Podniosłam ręce w górę*. *Krew dobiegła do serca*. *Niemiec rewidował mnie*. *Rękami obmacywał mój płaszcz zewnątrz i wewnątrz*. *Stałam struchlała i niedosłyszalnie wypowiedziałam*: „*Jezu*”... *I ten człowiek we wrogim mundurze szepnął*: „*Jezus*”. *Opuściłam ręce*, *a w jednej rękawiczce miałam gazetkę*. *Zaszłam do bramy domu i tam dopiero odczułam niezwykłość spotkania*. *Z ciała ustępował pancerz lęku*. *W mieszkaniu podeszłam do obrazu Serca Pana Jezusa i patrząc w Jego twarz*, *nasycałam się Jego spokojem i dobrocią*. *Bezwiednie wypowiedziałam*: – *kocham Cię*, *Jezu! Kocham Cię!* (kobieta, 70 lat);

W środę Wielkiego Tygodnia 1945 roku podczas obławy wpadłem w ręce gestapo […]. *Zamknięty w ciemności zimnej celi czekałem w nieopisanej trwodze chwili śmierci. Zacząłem się modlić, o ile pozwalały na to odżywające w pamięci chwile minionego życia, i jeśli można nazwać modlitwą ustawiczne powtarzanie po setki razy Jezusowego Imienia, przerywane* (*chaotycznie*) *dziesiątkami Różańca. Modliłem się tak żarliwie, jak nigdy jeszcze w moim życiu, modliłem się o cud, nie mając nadziei, że spełnić się on może. Po trzech dniach zaszły okoliczności niespodziewane. W samą niedzielę Zmartwychwstania zostaliśmy zwolnieni* (mężczyzna, 64 lata)

Jezus Chrystus jawił mi się jako towarzysz nielegalnego przekroczenia granicy, gdy w straszną zimową noc wpadłam w zaspę śnieżną i wydobył mnie stamtąd i jakby na wpół zamarznięty tobołek zarzucił sobie na plecy i kulejąc mocno (*ranny*) *powędrował z ciężarem, ratując moje nędzne wówczas życie. Nigdy go już potem nie spotkałam, ale ufna Jezusowi mam nadzieję, że i jemu pomógł, biednemu jeńcowi wojennemu. Innym razem był to konduktor, nieświadomy, młody człowiek, który podczas „łapanki" w tramwaju, zręcznym manewrem zasłonił mnie przed wrogiem, ratując bezcenne materiały – jako łączniczka nie mogłam dopuścić, by dostały się w ręce niemieckie. I tak przykłady nieprzebranego miłosierdzia Jezusa mogłabym mnożyć* […](kobieta, 52 lata).

Charakterystyczne, że autorzy tych relacji nie mają najmniejszych wątpliwości, komu zawdzięczają ocalenie. To, co dla jednych mogło być zwykłym zbiegiem okoliczności, szczęśliwym przypadkiem, według nich jest dowodem działania boskiej opatrzności, która działa w świecie także poprzez innych ludzi. Ludzie religijni w zdarzeniach codzienności i sytuacjach szczególnych dostrzegają znaki obecności *sacrum*. Religijne odczytywanie świata C. Geertz nazwał „religijną perspektywą": „Jest to szczególny sposób patrzenia na życie, szczególny sposób konstruowania świata". Religijna rama odniesienia, religijne spojrzenie „wychodzi poza rzeczywistość codziennego życia ku szerszym rzeczywistościom" (akceptuje je i uznaje za prawdziwe)[15]. Zgodnie z perspektywą psychologii społecznej, reprezentowaną przez B. Spilkę i jego współpracowników, wyznawcy uruchamiają religijne atrybucje, które: „zaspokajają pragnienie rozumienia świata jako czegoś sensownego", „zaspokajają pragnienie kontroli i przewidywania zdarzeń oraz wspierają tym samym optymizm co do przyszłości", „zaspokajają pragnienie zachowania oraz utrwalenia pozytywnego obrazu siebie w ten sposób, że kierują ku wierze w to, że Bóg kocha zarówno pojedynczego człowieka, jak i wszystkich ludzi"[16].

---

[15] C. Geertz, *Religia jako system kulturowy*, [w:] W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Kraków 1998, s. 58.

[16] B. Grom, *Psychologia religii. Ujęcie systematyczne*, Kraków 2009, s. 69–70.

B. Znaczenie religii i wiary religijnej

W literaturze socjologicznej najczęściej są przywoływane następujące funkcje religii: integracyjna (konsolidująca społeczeństwo, grupę wyznaniową, wzmacniająca tożsamość jednostkową i zbiorową), regulatywna (stabilizująca, związana ze społecznym porządkiem i kontrolą, z zespołem nakazów i zakazów), sensotwórcza (egzystencjalna, światopoglądowa, interpretacyjna), wychowawcza (pedagogiczna, zorientowana na rozwój osobowości, realizację religijnego systemu wartości), terapeutyczna (wspierająca; w marksizmie: kompensacyjno-iluzoryczna) i kulturalna (obyczajowa i estetyczna, oddziaływanie sztuki sakralnej – muzyki, rzeźby, malarstwa, architektury), polityczno-ideologiczna (próba modelowania życia społecznego)[17]. Religia może być czynnikiem sprzyjającym progresji, społecznej zmianie (np. według Webera etos protestancki, przyczynił się do powstania i rozwoju systemu kapitalistycznego). Część teoretyków podkreśla negatywne funkcje religii: (religia jako „opium dla ludu" według Marksa, siła konserwatywna, sprzyjająca utrzymaniu *status quo*, hamująca rozwój społeczno-polityczny czy jako źródło dezintegracji, konfliktów między społeczeństwami).

W potocznym dyskursie są przywoływane trzy główne funkcje religii (respondenci nie teoretyzują, mówią o roli, jaką spełnia religia, wiara w ich własnym życiu): terapeutyczna, sensotwórcza i progresywna. Z reprezentatywnych badań wynika, że ludzie wierzący zdecydowanie najczęściej odwołują się do funkcji sensotwórczej, jednak w wypowiedziach respondentów, uczestników prasowej ankiety, zdecydowanie dominowała funkcja terapeutyczna[18].

Funkcja terapeutyczna jest związana z akceptacją własnych ograniczeń i skończoności, z redukcją lęków sytuacyjnych, ze wsparciem emocjonalnym w życiowych problemach: *Nadszedł dzień mojej operacji* […]. *Kiedy usłyszałam na korytarzu wózek, nie bałam się, powtarzałam tylko w myślach słowa wyjęte z „Drogi Krzyżowej"*: *Nie idę sama, mój krzyż niesie mój Bóg. Jest nas dwoje, On i ja. Jesteś przy mnie, podsuwasz ramię pod mój krzyż. Idziemy więc*

---

[17] Oto niektóre pozycje, dotyczące społecznej i psychologicznej roli, jaką spełnia religia: J. Borkowski, *Socjologia i psychologia społeczna*, Pułtusk 2003; N. Goodman, *Religia*, [w:] *Wstęp do socjologii*, Poznań 2010; I. Borowik, *Funkcje religii*, [w:] *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004., s. 124; R. Robertson, *The Sociological Interpretation of Religion*, 1970, hasło: *Funkcje społeczne religii*, [w:] *Leksykon religioznawczy*, Warszawa 1988, s. 80–82; H. Swienko, *Źródła i funkcje religii*, „Euhemer" 1986, nr 3–4, s. 43–46.

[18] G. W. Allport (*Osobowośc i religia*, Warszawa 1988, s. 213) opisuje badanie prof. C. S. Bradena z uniwersytetu w Chicago, zorientowane na uchwycenie roli religii w życiu jednostki. Respondenci najczęściej wybierali odpowiedź „religia nadaje życiu sens". Znamienne, że także w polskich badaniach Chlewińskiego aż 84% ankietowanych ludzi wierzących dało analogiczną odpowiedź, a zdaniem 64% respondentów świat bez Boga jest niezrozumiały. Wyniki te potwierdzają liczne sondaże socjologiczne; S. Tokarski, *Psychologiczne źródła religijności*, [w:] S. Głaz (red.), *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, Kraków 2006 s. 104.

razem (kobieta, 33 lata); *Umiem pogodzić się z przeciwnościami losu*, *z niepowodzeniami*, *klęskami życiowymi* (kobieta, 56 lat).

Funkcja sensotwórcza związana z poczuciem sensu istnienia, dająca spójny obraz człowieka i rzeczywistości, dająca odpowiedź na fundamentalne pytania, także eschatologiczne: *Jakiż sens miałby ten świat bez Niego? Byłoby tak*, *jakby zabrakło nam szyfru do odczytania wszechświata* (mężczyzna, wiek nieznany); *Zmartwychwstając uzmysłowił nam tajemnicę naszego własnego zmartwychwstania*. *Powiedział przecież*: «*Każdy kto wierzy we Mnie*, *będzie miał żywot wieczny*, *a Ja go wskrzeszę w dzień ostateczny*». *Jak mogłabym żyć bez tej niezmierzonej nadziei*, *jaką mi daje Chrystus?* (kobieta, wiek nieznany).

Funkcja progresywna – konsekwencją doświadczenia religijnego jest rozwój wewnętrzny, *metanoia*, pragnienie czynienia dobra: *Poczułam się zupełnie odmieniona* [...]. *Nauczyłam się patrzeć na ludzi innymi oczami*, *kochać ich jednakową miłością* (kobieta, 33 lata); *Jeśli zdarza mi się okazja do zrobienia czegoś dobrego*, *do wprowadzenia w życie nauki Chrystusa*, *to nie omieszkam tego czynić*, *a nawet sama szukam takich okazji* (kobieta, 56 lat). Respondenci relacjonowali pozytywne zmiany, jakie zaobserwowali u siebie aktywując system przywiązania: „stoicyzm" (*Spokojniej przyjmuję wiadomości o śmierci znajomych mi osób*); poczucie bezpieczeństwa i pokój wewnętrzny (*Mam pewność*, *że nic złego stać się nie może*, *bo choćby się stało najgorsze – On zawsze będzie ze mną*); radość (*I dostałam jeszcze – gratis*, *jak niespodziewany dar – radość*, *której nikt mi nie odbierze*, *której nie dosięgną ani złe słowa*, *ani ból*, *ani trudności*); odwagę, większą pewność siebie (*Już nie boję się życia*. *Już nie jestem sama*", „*wszystko mogę w Tym*, *który mnie umacnia*); cierpliwość i wyrozumiałość (*Fala irytacji uspokaja się i osobę*, *która mnie złości i drażni mogę zaraz obdarzyć życzliwością*), optymizm, ufność (*A przecież dawniej było ze mną inaczej*: *dokładna i przewidująca*, *byłam skłonna zbytnio troszczyć się o przyszłość*. *Łatwo jest*, *patrząc na rzeczy z ludzkiego punktu widzenia*, *dać się ponieść pesymistycznym przewidywaniom*).

C. Potoczna teodycea – racjonalizacja cierpienia

Jednym z filozofów, który zastanawiał się nad problemem zła w świecie, był Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716), który uznał, że Bóg ustanowił idealną harmonię monad, substancji, z których składa się byt. „Możliwe byłyby światy inne niż ten, który istnieje, ale wszystkie byłyby mniej harmonijne. Świat rzeczywisty jest ze wszystkich możliwych najbardziej harmonijny, jego części najdoskonalej sobie odpowiadają. A przeto jest ze wszystkich najlepszy"[19]. Nie

[19] Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, Warszawa 1990, s. 80.

sposób zaprzeczyć, że jest niedoskonały w szczegółach – twierdził autor *Teodycei*, ale „niedoskonałości są potrzebne dla tym większej doskonałości całości". Jego zdaniem, świat bez grzechu, błędu nie byłby tym, w którym najwyższą wartością jest wolność. Nie tylko filozofowie, nie tylko teologowie zadają sobie pytania, dotyczące przyczyn istnienia zła i cierpienia. Trudno pogodzić ideę doskonałego Boga ze światem pełnym bólu, klęsk, przemocy, agresji. Wojny, holocaust, obozy koncentracyjne, cierpienie niewinnych poddają w wątpliwość dobroć, sprawiedliwość i miłość Wszechmocnego. Cierpienie pozostaje tajemnicą wpisaną w dzieje świata, nie wszystkich satysfakcjonuje tłumaczenie jego istnienia wolną wolą człowieka (to wyjaśnienie odnosi się tylko do zła moralnego). W ujęciu chrześcijańskich teoretyków, cierpienie, choć do końca nie da się go wyjaśnić i usprawiedliwić, może mieć sens. Ukrzyżowany Chrystus jest „dowodem solidarności Boga z cierpiącym człowiekiem", pisze Jan Paweł II[20]. Odsyła on do tekstu Apokalipsy (21,4) św. Jana, w którym znajduje się zapowiedź nowej rzeczywistości, w której Bóg „otrze z oczu wszelką łzę, a śmierci już odtąd nie będzie. Ani żałoby, ni krzyku, ni trudu już (odtąd) nie będzie". Ta nadzieja – zdaniem religijnego hierarchy – pozwala wierzącym godzić się z cierpieniem dopuszczonym przez Boga, wpisanym w plany Opatrzności i nadać mu sens, jakim jest współuczestnictwo w dziele Odkupienia[21]. „Życie ludzkie tutaj na ziemi jest próbą […] w tej próbie życia, doświadczenia, cierpienia, sprawdza się człowiek, sprawdza się jego wiara. Tak jak złoto w ogniu […]. Patrzmy wciąż w tajemnicę Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, ażeby nie załamywać się, nie poddawać się poczuciu, że zło zwycięża, wierzyć w zwycięstwo dobra i do niego dążyć, a równocześnie mężnie przyjmować próby"[22] – oto odpowiedź zwierzchnika Kościoła na pytanie o Bożą opatrzność w obliczu zła i cierpienia. Podobne stwierdzenia – zgodne z oficjalną wykładnią doktryny chrześcijańskiej – znajdujemy w dyskursach chrześcijan uczestniczących w ankiecie, oto kilka wypowiedzi: *Gdybym nie wierzyła*, *że Chrystus w każdym z nas przeżywa naszą ludzką dolę w teraźniejszości* […] *nie byłabym w stanie „przebaczyć Bogu" całego tego zła* […]. *Cierpienie bije w oczy*, *a wypływające z niego dobro jest głęboko ukryte* (kobieta, wiek nieznany); *Dotąd ofiarowywałam za ludzi moje cierpienie* […] *ufam*, *że nie było daremne* (kobieta, 33 lata). Religijna (chrześcijańska) eksplikacja cierpienia przekonuje tylko ludzi wierzących, dla niewierzących nie jest to satysfakcjonujące wyjaśnienie. Często fakt istnienia zła i cierpienia to zasadniczy argument wysuwany przeciw tezie o istnieniu Absolutu.

---

[20] Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 63.

[21] A. Frossard, *Rozmowy z Janem Pawełem II*, Watykan 1982, s. 103.

[22] Tamże

D. Stosunek chrześcijan do niewierzących i do wyznawców innych religii

W dyskursie potocznym, w publicystyce religijnej, uwidacznia się różny stosunek chrześcijan do niewierzących i myślących inaczej, „wierzących inaczej". Skrajną reakcją jest nietolerancja, przypisywanie niewierzącym i wyznawcom innych religii najgorszych cech. Często chrześcijanie „współczują" ateistom, wyrażają zdziwienie, że można inaczej niż oni postrzegać świat i posiadać odmienną – niereligijną – perspektywę aksjologiczną. Oto charakterystyczne wypowiedzi: *Nie mogę zrozumieć, jak mogą żyć ludzie bez wiary. Czym żyją? Co im daje prawdziwą radość. Nie pogardzam ludźmi niewierzącymi. Jest mi ich tylko ogromnie żal* […]. *Gdyby nawet nie byli pewni – ci niby to niewierzący – że jest Bóg – Chrystus, to równie pewni nie mogą być, że Go nie ma. Najczęściej przyznają, że jest „Coś". Więc siła? Idea? Jakże się boją, jak tchórzliwie boją nazwać to „Coś" – Bogiem* (kobieta, 55 lat); *Jakże mi żal, jak serdecznie żal tych wszystkich, dla których Jezus nie jest przedmiotem miłości i ufności! Pragną szczęścia, bo któż go nie pragnie. Ale nie szukają go tam, gdzie je można znaleźć. Jakże prawdziwe są słowa św. Augustyna o sercu, które jest niespokojne, póki nie spocznie w Bogu!* (zakonnik, 48 lat); *Żyję właściwie ze zdumieniem w głębi duszy, że są ludzie, którzy potrafią żyć bez nieustannego kontaktu z Nim* (kobieta 66 lat); *Chciałabym umieć podzielić się z ludźmi szczęściem wiary* (kobieta, 50 lat).

M. Gandhi, hinduista, pisał, że Chrystus należy nie tylko do chrześcijaństwa, lecz do całego świata: „Jestem przekonany, że gdyby Chrystus wrócił na świat, błogosławiłby życie wielu, którzy nigdy nie słyszeli Jego imienia, a którzy swym życiem stali się żywym przykładem cnót przez Niego praktykowanych: cnoty miłości bliźniego ponad samego siebie, czynienia dobra wszystkim, a nikomu zła…"[23] Uczestnicy ankiety reprezentowali w większości postawę inkluzywną, wyrażali nadzieję, że zbawienia dostąpią innowiercy i niewierzący, o ile „czynili w życiu dobro". Nie stoi to w sprzeczności z oficjalną nauką Kościoła – papież Jan Paweł II stwierdził: „Również dla tych, którzy bez własnej winy nie znają Chrystusa i nie uznają się za chrześcijan, Boży plan przewidział drogę zbawienia. Jak czytamy w soborowym dekrecie o działalności misyjnej *Ad gentes*, my wierzymy, że „wiadomymi tylko sobie drogami może Bóg doprowadzić ludzi nie znających Ewangelii bez własnej winy" do wiary koniecznej do zbawienia. Oczywiście okoliczności „bez własnej winy" nie można zweryfikować ani ocenić za pomocą kryteriów ludzkich, trzeba je pozostawić wyłącznie Bożemu osądowi"[24].

---

[23] S. Klimaszewski (red.), *Chrystus w moim życiu*, s. 244.

[24] Jan Paweł II, Audiencja generalna, Watykan, 31.05.1995, „L'Osservatore Romano" 1995, nr 8–9, s. 52.

E. Doskonały Obiekt Przywiązania w okresie gerontologicznym

D. Becelewska pisze, że rozwój religijny osób starszych uzależniony jest od ich rozwoju duchowego w poprzednich okresach życia[25]. Zdaniem autorki, religijność ludzi starszych wiąże się z „poczuciem zespolenia z wszechświatem, z tolerancją i zrównoważeniem emocjonalnym, ponieważ dotychczasowe oczekiwania i ziemskie namiętności zaczynają odgrywać coraz mniejsze znaczenie"[26]. *Homo religiosus*, wchodząc w okres „religijności eschatologicznej", zdaniem psychologów, mentalnie i behawioralnie zwraca się ku Bogu, częściej się modli, chętnie partycypuje w nabożeństwach (można mówić o nasileniu zachowań rytualistycznych). Wzrasta wartość (atrakcyjność) religijnego modelu życia, który daje szansę psychologicznego uporania się z faktem przemijania, z lękiem przed śmiercią[27]. Nie bez znaczenia jest także wypełnianie – poprzez praktyki kultowe – wolnego czasu ludzi starszych.

„Starość nie udała się Panu Bogu", w potocznym dyskursie słyszymy często takie stwierdzenie. Kiedy zadano pytanie schorowanemu papieżowi, Janowi Pawłowi II, jak przeżywa swój zaawansowany wiek, tak odpowiedział:

> Starość wieńczy życie. Jest czasem żniw. Żniw tego, czego się nauczyliśmy, co przeżyliśmy; żniw tego, co zdziałaliśmy i osiągnęliśmy, a także tego, co wycierpieliśmy. Ale jak jesieni, którą przeżywamy, właściwy jest nie tylko zbiór plonów i przepych barw, lecz także ogołocenie konarów, opadanie i butwienie liści, tak i starość jest nie tylko mocnym akordem końcowym albo podsumowaniem życia, lecz także czasem więdnięcia, czasem, w którym zdarza się, że świat staje się obcy, życie-ciężarem, z ciało – udręką. Przemierzam w pamięci kolejne etapy mojego życia […] i widzę wyłaniające się z przeszłości twarze niezliczonych osób, w tym niektórych szczególnie mi drogich. Wiążą się z nimi wspomnienia wydarzeń zwykłych i nadzwyczajnych, chwil radości i przeżyć naznaczonych cierpieniem. Ponad tym wszystkim widzę jednak opatrznościową i miłosierną dłoń Boga Ojca, który najlepiej kieruje wszystkim, co istnieje […]. Mimo ograniczeń mego wieku, bardzo wysoko cenię sobie życie i umiem się nim cieszyć […]. Starość niemal w naturalny sposób oswaja człowieka ze śmiercią […]. Doprawdy życie nie jest zamknięte horyzontem tego świata. Kiedy następuje fizyczna śmierć ciała, dusza, stworzona bezpośrednio przez Boga, pozostaje nieśmiertelna, ciała zaś nasze zmartwychwstaną przemienione i uduchowione"[28].

W myśli chrześcijańskiej naturalny lęk człowieka przed unicestwieniem łagodzi wiara w życie wieczne i perspektywa ponownego spotkania z tymi, którzy odeszli. Odwołajmy się do wypowiedzi ankietowanych, którzy metrykalnie są już w „jesieni życia". Jedni zastanawiają się nad tym, czy zasłużyli na zbawienie:

---

[25] D. Becelewska, *Repetytorium z rozwoju człowieka*, Jelenia Góra 2006, s. 308.

[26] Tamże, s. 309.

[27] Zob. J. Pastuszka, *Starość człowieka. Rozważania psychologiczne*, „Studia Sandomierskie" 1981, nr 2; A. Zych, *Człowiek wobec starości. Szkice z gerontologii społecznej*, Katowice 1999; J. Makselon, *Psychologia dla teologów*, Kraków 1995.

[28] W. Bonowicz (red.), *Pytania do Papieża*, Kraków 2004, s. 155–156.

Koniec życia się zbliża szybko, *czeka ostatnie*, *najcięższe doświadczenie*. *I ta myśl*: *z czym stanę przed Bogiem?* (kobieta, 63 lata). Inni martwią się o najbliższych: *Jak się nie lękać o swych bliskich*, *o ich wieczną szczęśliwość?* (kobieta, 61 lat). Niektórzy podsumowują życie i piszą o wartości wiary: *Wiara jest moją ostoją i daje mi pociechę w starości*, *sprawiając*, *że wiek podeszły*, *będący często wiekiem rozczarowań i udręki*, *staje się dla mnie najpiękniejszym okresem życia*. *Dlatego nieustannie dziękuję Chrystusowi za łaskę wytrwania w wierze*, *którą mi zaszczepiła matka w dzieciństwie i w młodości*, *a utrwaliło życie przez swoje doświadczenia* […]. *Długo można by jeszcze wyliczać wszystkie łaski osobiste i społeczne*, *którymi jesteśmy obsypywani*, *a których wartość zrozumiałem teraz*, *gdy patrzę na życie z ubocza*, *z perspektywy wieku* (mężczyzna 80 lat).

3. Religijność jako dynamiczny proces

Istnieje bogata, psychologicznie zorientowana, literatura przedmiotu dotycząca rozwoju religijności człowieka w ciągu całego życia[29]. Jednostka może przeżywać okresy intensywnego zaangażowania religijnego i fazy osłabienia wiary. W ten proces wpisane są kryzysy, zarówno rozwojowe (kryzysy wieku młodzieńczego), jak i sytuacyjne, spowodowane m.in. oddziaływaniem środowiska społecznego. Socjologowie zwracają też uwagę na przemiany cywilizacyjne i postmodernistyczną wizję świata, pozbawionego jednej dominującej struktury wiarygodności: „Dla klimatu duchowego postmoderny charakterystyczna jest niechęć do wszelkich globalnych projektów filozoficznych, odrzucenie mitu jednaj rzeczywistości, której istoty docieka rozum, i jedynej prawdy, której poszukuje. Natomiast mamy do czynienia z radykalnym pluralizmem: wielością obrazów rzeczywistości, wielością prawd, oraz współwystępowaniem różnych układów odniesienia wyposażonych we własne schematy rozumienia i kryteria racjonalności”[30].

Uczestnicy ankiety szczerze przyznają, że ich religijność podlegała zmianom, że nierzadko pozostawali w stanie religijnego kryzysu.

A. Kryzys religijny i relacje o przezwyciężeniu trudności w wierze

W wypowiedziach respondentów pojawiła się refleksja na temat różnych aspektów religijnego zagubienia. Ankietowani wskazywali najczęściej na wła-

[29] Por. Cz. Walesa, *Rozwój religijności człowieka*, [w:] S. Głaz (red.), *Podstawowe zagadnienia*…, s. 111–146.

[30] Hasło: *postmodernizm*, [w:] *Socjologia*. *Przewodnik encyklopedyczny PWN*, Warszawa 2008, s. 151.

sną słabość, jako na główną przyczynę kryzysu religijnego (niemożność sprostania etycznym wymogom wiary): *Teoretycznie nigdy nie odeszłam od Chrystusa. A praktycznie? Jestem słaba. Nie miał racji mądry skądinąd Sokrates, że jeżeli człowiek potrafi odróżnić dobro od zła, będzie postępował dobrze. Tak niestety nie jest* (kobieta, 46 lat); *Chrystus stał się dla mnie problemem. Nie widziałam drogi pośredniej, tylko: albo przyjąć, a raczej akceptować Chrystusa z wszystkimi związanymi z tą decyzją konsekwencjami, albo odrzucić, i zdawało się – w pewnym sensie wyzwolić. „Wyzwolenie" nęciło bardzo, ale do chwili ostatecznej decyzji, ostatecznego zwrotu, postanowiłam nie zmienić konsekwentnie katolickiego trybu życia. Tymczasem rozważałam: czy nie trzymają mnie przy wierze tylko przyzwyczajenia, tradycja, nawyki, opinia?* (kobieta, 45 lat).

Chrześcijanie często omawiali własne problemy z praktykami religijnymi – brak emocjonalnego zaangażowania przy ich spełnianiu i poczucia więzi z Bogiem: – *Irytowały mnie pokazy mody „przed kościołem" i „po kościele", zwyczajność i tradycyjność, praktyki religijne przestały właściwie istnieć na parę lat. Nie interesowały mnie sprawy religii, a wszelkie rozmowy na ten temat przyjmowałam niechętnie* (kobieta, wiek nieznany); *Jeśli nawet nie ma Cię tu, w tym opłatku, niech ta komunia będzie aktem symbolicznym z mojej strony. Niech będzie ofiarą rozumu, który się buntuje, ofiarą uczucia – które milczy i tylko wola z głębi serca powtarza „Chcę wierzyć, ze Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego"* […]. *Nie wyobrażam sobie, jak ludzie mogą z Nim długo i serdecznie rozmawiać. Dla mnie –„Ojcze nasz" jest za długie, za trudne* (kobieta, 58 lat).

W wielu wypowiedziach powtarzał się też problem wiary infantylnej, dziecięcej, która nie została zastąpiona wiarą pogłębioną, dojrzałą: *Wiara dziecięca, niewinna i czysta stała się dla mnie za ciasna, podobnie jak ubrania dzieci, które rosną, stają się za ciasne. I nie było w pobliżu nikogo, kto mógłby mi pomóc w znalezieniu nowego* (kobieta, wiek nieznany);

Respondenci zwracali uwagę na sytuacje egzystencjalne, które wywołują stany ambiwalencji, niepewności, indyferencji religijnej, dezintegracji życia religijnego: *Łatwo miłować Boga, gdy wszystko się układa w życiu, gdy wola Boga pokrywa się z moją. Tak jednak nie jest. Czasem Bóg jakoś moje plany krzyżuje, że trudno odmówić wieczorem to „Ojcze nasz", gdzie przecież mówię „bądź wola Twoja"* […]. *A były już w moim życiu takie chwile. Chociażby śmierć mojej matki, która odeszła z tego świata, mając zaledwie 50 lat, śmierć brata, który tragicznie zginął w 19. roku życia. A przecież zapowiadał się tak świetnie* […]. *Dlaczego, o Boże? Nieraz zadawałam sobie to pytanie, nieraz chwiejna była moja wiara w takich chwilach* (kobieta 45 lat); *Niekiedy chciałoby się bić pięścią w stół i pytać: gdzie jesteś Chryste? Dlaczego nie zależy Ci na mnie* […]. *Czemu milczysz, czemu nie jesteś bardziej oczywisty? Dlaczego choroba, dlaczego taki układ okoliczności?* (ksiądz zakonny, 30 lat); *Można by pomyśleć, że znalazła się dobra owca, grzecznie skubiąca w pobliżu Dobrego Pasterza. Ale ja nie jestem dobrą owcą. Buntuję się, uciekam na manowce i znów wracam. Nagromadzi się czasem*

w sercu tyle żalu i rozgoryczenia, że nie można beczeć radosnego „hosanna”! (kobieta, wiek nieznany).

Jednym z czynników generujących religijny kryzys jest negatywny przykład ze strony współwyznawców: *Wiedziałam, że ci, którzy ostentacyjnie obnosili się ze swoim katolicyzmem* (*w latach tuż powojennych*), *potrafili wyrządzić ogromne krzywdy moralne i materialne. Nieraz słyszałam określenie dla tych „od świec” – groby pobielane* (kobieta, wiek nieznany); *Lekcje religii, górnolotne kazania mojego prefekta przechodziły bez echa. To był nasz „przyjaciel domu” i bardzo wcześnie zorientowałam się, że jego słowa nie mają pokrycia w jego własnym życiu* (kobieta, 47 lat).

Stosunkowo rzadko wspominano o intelektualnych, teoretycznych problemach wiary, o trudnościach z akceptacją religijnych prawd. Wypowiedź młodego mężczyzny jest tu wyjątkiem: *Nastąpił konflikt między prawie wyłącznie uczuciową wiarą a rozwojem intelektualnym. Stanąłem bezsilny wobec problemów sensu i celu życia, doli człowieczej, zła i cierpienia, grzechu pierworodnego, absolutnej nierozerwalności małżeństwa. Nie trafiały mi do przekonania, a nawet zrażały, mało pogłębione, apologetyczno-triumfalistyczne wyjaśnienia w kazaniach księży.*

Wiele czynników generuje religijny kryzys, wiele też może pomóc w jego przezwyciężeniu. Po pierwsze, remedium na niedopasowanie naiwnych dziecięcych wyobrażeń religijnych do poziomu intelektualnego osoby dorosłej, jest pogłębienie wiedzy religijnej – świadczą o tym następujące wypowiedzi: *Książki* [religijne – przyp. E. Z.-K.] *zafascynowały mnie. Wydawało mi się, że otwarło się okno, zrobiło się jaśniej i napłynęło świeże powietrze* (kobieta, 47 lat); *Studiowałem Pismo św., historię biblijną, historię Kościoła, społeczną naukę Kościoła, dogmatykę, biografie świętych, dzieła mistyków. Wertowałem książki z zakresu teologii i filozofii chrześcijańskiej. Szczególnie dużo czytałem książek o życiu Chrystusa, zdając sobie sprawę, że jeśli nie poznam Go, to nie zrozumiem też Jego nauki* […]. *Bardzo wiele zawdzięczam zapoznaniu się z poglądami Teilharda de Chardin i personalizmem Mouniera. W swoich poszukiwaniach nie ograniczyłem się tylko do kręgu katolicyzmu. Czasem prawdę o życiu sugestywniej przekazywały mi książki Hemingwaya i Camusa, wiersze poetów, psychologiczno-filozoficzne dzieła E. Fromma i V. E. Frankla. Konfrontowałem naukę Chrystusa z różnymi innymi religiami, ideologiami i systemami etycznymi. Na skutek lektury, przemyśleń i doświadczeń życiowych dojrzałem wewnętrznie* […]. *Proces moich poszukiwań nie jest jeszcze zakończony* (mężczyzna, 25 lat); *Mijały bunt i rozpacz, kończyłam studia. Trafiłam na dobrze prowadzone konwersatoria akademickie. To mnie uratowało. Stanęłam w kręgu usilnie poszukujących, dużo czytałam. Zaczęły wstępować we mnie optymizm i wiara* (kobieta, 33 lata).

Stosunkowo dużo osób pisze o tym, iż o ich nawróceniu zdecydowało spotkanie z człowiekiem, który dał im przykład autentycznej, bezkompromisowej wiary.

Przytoczmy kilka wypowiedzi: *Zmieniono nam księdza katechetę. Początkowo nic nie zapowiadało, że to właśnie stanie się czynnikiem mobilizującym mnie do pogłębienia wiary* (kobieta, 18 lat); *Pamiętam wielkie wzruszenie, kiedy* (*mając lat 14*) *byłam świadkiem I Komunii dziewczynki, która dosłownie promieniała w tym momencie. Łzy miała w oczach, a buzię – zupełnie nie z tego świata. Uczucie żalu, że nigdy tego nie przeżyłam, a jednocześnie jakaś radość wewnętrzna, że On tam naprawdę być musi, skoro inni tak przyjmują jego przyjście* (kobieta, 58 lat); *I wtedy stało się. Młody, niemal na studenta wyglądający kapłan mówił o Bogu. Wydawało mi się, że mówił bardzo przekonująco, logicznie, bez sloganów i sztucznych przenośni; był bardzo przejęty tym, co mówił. Jakoś promieniował swoimi przekonaniami…, a wyrażał je niesłychanie przejrzyście. Postanowiłam posłuchać go innym razem.* [...]. *Zaczęłam się interesować tym, co usłyszałam później od tego kapłana* (*zawsze świetnie przygotowanego do swego wystąpienia*): *więcej czytać, szukać, poznawać, drążyć myślą, odsłaniać* (kobieta, wiek nieznany); *I los zetknął mnie z człowiekiem prawdomównym, wielkiej prostoty serca i mądrości, który zrzekł się kariery, ideowych ambicji po to tylko, aby na co dzień i nie trwoniąc czasu, żyć w jedności z Bogiem. Można było z nim mówić jawnie i bez dyplomacji o wszystkich bolączkach duszy i serca. Nie dawał żadnych rad, a słuchając, prostował zawiłe ścieżki myślenia. Pewnego dnia o świcie, bo nasze rozmowy w surowej scenerii gotyckiego zamku – klasztoru przerywał zwykle brzask dnia, zobaczyłem w nim – być może tylko pojąłem – odbicie oblicza Mistrza z Nazaretu. Cóż za radość niewysłowiona* (mężczyzna, 52 lata); *Dostałem się na małą parafię wiejską, a tam spotkałem proboszcza „wierzącego i praktykującego" z przekonania. Do kościoła szedł nie tylko wtedy, gdy mu zapłacili, ale sam w nocy o jedenastej godzinie szedł na osobistą rozmowę z Jezusem. Do dziś dziękuję Jezusowi za takiego proboszcza* (ksiądz katolicki, 40 lat).

Przezwyciężenie kryzysu jest momentem szczególnym, wiążącym się z silnymi pozytywnymi uczuciami radości, euforii, szczęścia: *Trafiłam na kapłana mądrego. Nie zadawał zbędnych pytań, nie usłyszałam nagany, ale słowa ciepłe, serdeczne, radosne, że przyszłam. A potem tylko to „Idź, a więcej nie grzesz". Do domu prawie biegłam, chwilami naprawdę biegłam, gotowa dzielić się ze wszystkimi ludźmi swoją największą radością* (kobieta, 33 lata); *Teraz gdy przyjmuję Komunię świętą, nie zawsze, ale często, bez mojego w tym udziału, niezależnie zupełnie od mojej woli, odczuwam stan jakiegoś błogiego uniesienia, zachwytu, szczęścia, które ogarnia mnie całego i z oczu moich, które normalnie nie są skore do ronienia łez, wyciska grube, rzęsiste łzy zawstydzającego rozrzewnienia* (mężczyzna 46 lat).

B. Dwa oblicza praktyk religijnych badanych osób

Praktyki religijne w ujęciu W. Świątkiewicza, to

> indywidualne i zbiorowe działania społeczne, będące konsekwencją wyznawanej wiary religijnej i zaangażowania kościelnego, charakteryzujące się różnym typem zrytualizowania i pośredniczące między *sacrum* i *profanum*. Zawierają zarówno intelektualne i emocjonalne odniesienia do przedmiotu wiary, jak i złożony zbiór czynników kulturowych i społecznych, czasowo i przestrzennie zróżnicowanych, które ujawniają jednostkową i grupową pobożność religijną. Praktyki religijne są, z jednej strony, bardzo ściśle związane z instytucjonalnym modelem religijności, czyli kościelnością, a z drugiej, z ogólnymi wzorami kulturowymi właściwymi danej społeczności[31].

Kościół katolicki wprowadził praktyki obowiązkowe i nadobowiązkowe, jednorazowe i powtarzane. Do obowiązkowych należy np. uczestnictwo w niedzielnej mszy św., spowiedź i komunia wielkanocna, nadobowiązkową praktyką jest m.in. udział w pielgrzymce do sanktuarium. Przykładem praktyki jednorazowej jest sakrament chrztu, pierwsza komunia, bierzmowanie, sakrament małżeństwa, pogrzeb religijny. Praktyki wielorazowe, to np. nabożeństwa majowe, czerwcowe, październikowe. Inne podziały dotyczą praktyk świątecznych i powszednich, indywidualnych i wspólnotowych, prywatnych i publicznych[32].

Wielu spośród ankietowanych (nie było wśród nich protestantów i wiernych Kościoła prawosławnego) wyrażało przekonanie, że praktyki religijne (m.in. modlitwa, udział w nabożeństwach) będące wyrazem żywej wiary, nie są uciążliwym obowiązkiem, lecz „potrzebą serca", ale gdy zanika więź z Bogiem stają się pustym rytuałem, ciężarem. O powierzchowności praktyk respondenci pisali tak oto: *Potem coraz liczniejsze i coraz gorliwiej wypełniane praktyki religijne* (*jako wyraz protestu wobec postawy matki*) *zdawałoby się*, *że przybliżają mnie do Boga*. *Była to tylko oprawa*, *w której nic się kryło*; *Odeszłam od Boga*, *bo chciałam odejść*. *Przestałam przystępować do Sakramentów świętych*, *ale przychodziłam na mszę św.*, *trochę z przyzwyczajenia*, *a także dlatego*, *aby nikt nie zadawał mi pytań*, *których nie chciałabym usłyszeć*; *Nie mogłem przebić się przez skorupę utartych sformułowań do treści bezpośrednio mnie dotyczącej*.

Wiara religijna nie jest *conditio sine qua non*, by regularnie praktykować. Wśród ankietowanych znalazły się osoby, które szczerze przyznały, że chodzą na msze święte, ale *de facto* wątpią nawet w kwestii fundamentalnej – istnienia bądź nieistnienia Boga: *Jestem praktykująca*, *ale czy naprawdę wierząca? Wiele jest we mnie z przyzwyczajenia*, *z obawy*, *lęku*; *To częste*, *a nawet codzienne uczestnictwo we Mszy św. wraz z przyjmowaniem Komunii św. przetrwało u mnie do dziś*. *I kto by ten mój „zwyczaj" obserwował*, *na pewno spodziewałby się tego*,

[31] W. Świątkiewicz, *Praktyki religijne*, [w:] *Leksykon*…, s. 311.

[32] Tamże, s. 312.

że jestem głęboko wierząca. Tymczasem nie jest tak dobrze – ja nie tyle wierzę, ile chcę wierzyć […]. *Nieraz zapytuję samej siebie, czy to nie jest pewnego rodzaju bezczelność przyjmować Pana Jezusa przy takim niedowiarstwie, jakie sobie uświadamiam… Jednak uparcie nie przestaję* […]. *Tymi myślami nigdy bym nie chciała z nikim się dzielić, bo jest po prostu gorszące, by po tylu dziesiątkach lat tak częstego przyjmowania Jezusa Chrystusa stwierdzić to, co stwierdziłam. Ale wiem, że dla celu ankiet każda szczera wypowiedź jest potrzebna, ułatwia wyciąganie wniosków ogólnych, toteż zdecydowałam się odpowiedzieć* (kobieta, 61 lat).

Różne motywy kierują osobami, które praktykują, mimo braku wewnętrznego odczucia kontaktu z Bogiem. Jedna z respondentek napisała: *Ale chyba liczy się także fakt, że – po prostu klękam zamiast się kłaść, że wyskakuję czasem* (*mimo oporów*) *z zagrzanego już łóżka, by klęcząc – zwyczajnie, na wpół bezmyślnie nawet odmówić codzienny wieczorny „pacierz". To chyba nie jest zwykłe ćwiczenie woli. Gdzieś w głębinach podświadomości musi tkwić mocne przekonanie, że to do Kogoś dotrze. Tylko, niestety, nie znam bliżej adresata. Czy myśleć o Nim „Chrystus", czy „Bóg"? – I właśnie w tej chwili, dosłownie teraz, w trakcie pisania, dochodzę do wniosku, że to jest jedno i to samo, że nie ma sensu filozofować, że mam żyć z Nim na co dzień, mimo wszelkich oporów, zastrzeżeń, konfliktów. Wprawdzie nieraz jeszcze będę się do Niego zwracała słowami: „Gdziekolwiek jesteś – jeśliś jest…" – ale zrozumiałam, że jeśli chcę liczyć na bliższy z Nim kontakt jeszcze w tym życiu, to nie mogę czekać biernie, aż przyjdzie* (kobieta, 58 lat).

Anonimowość sprzyja ujawnianiu najskrytszych myśli – respondenci o swych problemach z wiarą mówią otwarcie: *Czasem traktuję Chrystusa, Matkę Bożą i świętych jako talizmany, tak trochę zabobonnie*; „*Trudno mi się modlić*"; „*Bardziej o Nim myślę, gdy robię świństwa. Wtedy wyolbrzymiam Jego miłosierdzie i dobroć*.

Zupełnie inaczej postrzegają sens praktyk osoby reprezentujące religijność wewnętrzną: *Zrozumiałam, że On jest realnie pośród nas na odległość naszych myśli, chciałam być jak najbliżej*; *Msza święta niedzielna i świąteczna nie jest naszym obowiązkiem, ale łaską, dlatego mimo znacznego oddalenia od kościoła* (*ok.3 km*) *zawsze staramy się w niej uczestniczyć. Przystępujemy dość często do sakramentów świętych*. O takim zaangażowaniu, o takiej bliskiej relacji marzą niektórzy praktykujący, poszukujący Boga: *Jak ja tęsknię do prawdziwej mocnej wiary!* […] *Jak bardzo bym chciała spotkać na swojej drodze Chrystusa, ale w taki sposób, bym mogła to odczuć „namacalnie", by mi to zostało na przyszłość, na całe życie* (kobieta 47 lat).

Andrzej Potocki pisze, że „W socjologicznych badaniach religijności dość powszechnie przyjmuje się istnienie kategorii badanych, których określa się jako wierzących, lecz niepraktykujących. Wprawdzie identyfikują się jako wierzący, lecz nie respektują zachowań mających – w zamyśle organizatora kultu religijnego – być rytualnym wyrazem wiary. Statystycznie to kategoria wcale znacząca; bywa specjalnym obiektem badań. *Per analogiam* zapytajmy o niewierzących

i praktykujących”[33]. Osoby, które nie wierzą w Boga, jednak uczęszczają do kościoła, czynią to z motywów społecznych, pozareligijnych, ich zachowania rytualne „mogą być świadectwem konformizmu wobec środowiskowych standardów”. Niewierzący pragną kultywować rodzinne zwyczaje, zachować tradycję, która integruje rodzinę (obchodzą Boże Narodzenie i Wielkanoc, śpiewają kolędy, przyjmują księdza po kolędzie, biorą udział w procesji Bożego Ciała itd). Z badań Józefa Baniaka wynika, że deklarujący niewiarę praktykują także z motywów religijnych[34]. Kieruje nimi chęć poznania Boga, nadania szczególnego charakteru uroczystościom rodzinnym (chrzest, Komunia, sakrament małżeństwa, katolicki pogrzeb), pociąga ich też piękno liturgii. Badani niewierzący deklarowali także, choć w mniejszym stopniu, potrzebę refleksji na temat religii, wiary.

Wśród uczestników omawianej ankiety nie było osób nazywających siebie ateistami, byli natomiast chrześcijanie wątpiący, poszukujący, praktykujący powierzchownie, bez osobistego odniesienia do Absolutu.

C. Rola środowiska w stymulowaniu lub osłabianiu wiary religijnej

W relacjach respondentów częstym motywem jest refleksja na temat wpływu wczesnych doświadczeń, socjalizacji i wychowania religijnego w domu rodzinnym na ukształtowanie się postawy religijnej. Sporo miejsca poświęcono też oddziaływaniom innych czynników egzogennych – grup odniesienia, środowiska szkolnego i kościelnego, zawodowego, sąsiedzkiego otoczenia. Nie są to rzecz jasna czysto teoretyczne rozważania, ale spostrzeżenia przefiltrowane przez własne przeżycia, własną biografię religijną. Odnotować warto następujące relacje:

• o wpływie osób znaczących, zazwyczaj rodziców, w okresie dzieciństwa: *Dzieciństwo i młodość miałam, dzięki wspaniałym, szlachetnym Rodzicom takie, że łatwo weszłam na drogę przyjaźni z Jezusem, Matką Jego i Świętymi. Matka moja znała „strukturę kryształu”, umiała w codziennym życiu ukazać mi działanie Boże. „Jaki Bóg Dobry” – ze wzruszeniem podsumowywała często zdarzenia dnia* […] *ona miała łaskę wprowadzenia swego dziecka w życie z Jezusem, z Bogiem – na co dzień. Myślę o Mamie, jako o zakochanej w Bogu* (kobieta, 55 lat); „*Zaledwie nauczyłem się wymawiać pierwsze słowa, sylabizować „tata”, „mama”, już przyswajałem sobie słowa modlitwy „Ojcze nasz” i „Zdrowaś Maryjo”. Wtedy jeszcze ich nie rozumiałem, uczyłem się na pamięć i zamiast „módl się za nami grzesznymi” mówiłem „módl się za nami grzecznymi”, bo pojęcie „grzeszny” nic mi wówczas nie mówiło. Od najmłodszych lat chodziłem do kościoła. Prowadziła*

[33] A. Potocki, *Niewierzący a praktykujący. Materiały do refleksji nad pozorną aktywnością religijną*, „Przegląd Socjologiczny” 2009, t. 1, s. 91–107.

[34] Tamże; zob. J. Baniak, *Katolicy niewierzący i praktykujący? Między wiarą i ateizmem*, „Homo Dei” 2007, nr 1, s. 23–42.

mnie matka, *która była głęboko religijna*. *Od najmłodszych lat uczestniczyłem we mszy świętej*, *uczęszczałem codziennie na nabożeństwa majowe i regularnie*, *co roku chodziłem na wszystkie uroczystości kościelne z okazji Wielkiego Tygodnia* (mężczyzna, 46 lat);

• o niedostatkach religijnego wychowania, o trudnych początkach w rozwoju wiary: *Nie jest prosta moja droga do Chrystusa*. *Zabrakło prawidłowego ukształtowania mej religijności w dzieciństwie*. *Matkę straciłem wcześnie*, *a zainteresowania ojca moim stosunkiem do Boga ograniczały się do posyłania mnie na lekcje religii*. *Druga żona ojca reprezentowała typowo dewocyjny typ religijności* (mężczyzna, 25 lat); *Ksiądz i mama mówili co innego*, *najwspanialszy z nauczycieli nie wierzył w Boga*, *krytykował* (*bardzo celnie*) „*zastępców Chrystusa*", *ich życie – na równi z tym*, *co głosili* (kobieta, 58 lat);

• na temat stymulującego bądź dezintegrującego wpływu środowiska: *Na szczęście znów znalazłam się w atmosferze sprzyjającej życiu religijnemu* (kobieta 58 lat); *Moje trzydziestoletnie przeszło pożycie małżeńskie umocniło tylko we mnie tę odziedziczoną*, *a z mężem w pełni dzieloną religijność*, *podbudowana jeszcze u mnie 3-letnim pobytem w szkole prowadzonej przez zakonnice i należeniem do sodalicji* (kobieta 77 lat); *Przyszły lata gimnazjum*. *Wpływ dyrektora – ateisty* (*miałam i mam do niego szacunek*), *szkoła TPD*, *a i wiek buntu zrobiły swoje*. *W ostatnich klasach przestałam uczęszczać na religię* (kobieta, wiek nieznany); *Wychowałem się w rodzinie wierzącej i praktykującej*. *Wierzyłem*, *że jest Bogiem – i nic więcej*. *Nie rozumiałem Go*. *I nagle zostałem wyrwany z kręgu rodziny*, *znalazłem się 500 km od domu*, *sam wśród obcych ludzi w czterech ścianach sublokatorskiego pokoiku*. *Zacząłem studiować*. *Medycynę i życie*. *Wtedy przyszedł okres zwątpienia*. […] *Anatomia człowieka*, *serce*, *narządy*, *nic nadzwyczajnego*, *myślenie – procesy zachodzące w zwojach mózgowych itd*. *Medycyna robiła swoje*. *Poza tym nareszcie było się dorosłym*, *samodzielnym*, *byli koledzy*, *od czasu do czasu wódka* (mężczyzna 21 lat).

Ankietowani, zwracając uwagę na znaczenie wczesnych doświadczeń religijnych, zgodnie twierdzą, że okres dzieciństwa zazwyczaj nie prowadzi do wiary osobistej, prywatnej, dojrzałej. Religijność tradycyjna, zwyczajowa, nie pogłębiana intelektualnie i nie przeżyta emocjonalnie, z czasem zamiera. W okresie adolescencji przychodzi czas na aktywność własną jednostki, na przemyślenia, poszukiwania, ugruntowywanie (bądź odrzucenie) wiary odziedziczonej. Aplikując znaną terminologię P. Bourdieu dotyczącą społecznego *habitusu*[35], do sfery wiary religijnej, można powiedzieć, że osoby „wydziedziczone", pozbawione „religijnego kapitału" w grupach pierwotnych, poprzez autentyczne zaangażowanie religijne, mogą rozwinąć bogate życie duchowe, ponieważ nie zachodzi tu determinacja, „błędne koło reprodukcji religijności", i przeciwnie, duże zaangażowanie religijne rodziców – jeśli zabraknie społecznego wzmocnienia i potwierdzenia – nie musi skutkować głęboką religijnością dzieci.

[35] P. Bourdieu, C. Passeron, *Reprodukcja*: *elementy teorii systemu nauczania*, Warszawa 1990.

D. Próba typologii wiary respondentów

Z. J. Zdybicka zaznacza, że „Wiara dotyczy takiej rzeczywistości, która nie jest wprost dostępna percepcji poznawczej”[36]. J. Mariański stwierdza, że jeżeli uwzględnimy aspekt doktrynalny, wiarę religijną można określić jako „system pojęć, wyobrażeń i twierdzeń dotyczących Boga, człowieka i świata”[37]. Wiara dotyczy dogmatów, twierdzeń, idei, które zostały uporządkowane i są uważane za obiektywne treści danej religii. Natomiast wierzenia religijne mają charakter subiektywny, nie zawsze pokrywają się z religijną ortodoksją, z normatywnymi ustaleniami Kościoła, czy szerzej jakiegoś religijnego ugrupowania[38].

W. Gruehn dokonuje typologii wiary, wyróżniając trzy jej podstawowe stopnie:

1) wiara fikcyjna – to pozorna postać wiary, bez nawiązania osobowej więzi z Bogiem. Człowiek uznaje istnienie Boga, spełnia wymagane praktyki kultowe, ale robi to w sposób powierzchowny, nie nadając im religijnego znaczenia;

2) wiara oparta na autorytecie – tu również nie dochodzi do interioryzacji religijnych treści, tylko do powierzchownego przejęcia światopoglądu religijnego od „znaczących innych”, ludzi darzonych autorytetem;

3) wiara autentyczna – wiara określana jako „żywa”, dojrzała, oparta na przeżyciu religijnym, na kontakcie z wyższą rzeczywistością duchową.

Tylko ta trzecia postać wiary może w znaczącym stopniu wpływać na życie, modelować codzienność jednostki[39]. Zdaniem Gruehna, zdecydowana większość wierzących reprezentuje dwa pierwsze typy wiary[40].

Wypowiedzi ankietowanych poświadczają myśl teoretyczną, heterogeniczność wiary (przejętej jako dziedzictwo i nie rozwijanej, bądź przeciwnie ugruntowanej intelektualnie, emocjonalnie przeżytej), ujawniają też istnienie zróżnicowania w kwestii intensywności i jakości wiary. Czasem jest to wiara „pewna i niewzruszona”, ufna i prosta, jak wiara dziecka: *Zbyt mały jestem*, *żeby się Bóg przede mną tłumaczył*, *bym zrozumiał tajemnice Boga*. *Choć nie rozumiem cierpień*, *ich sensu*, *jednak ufam Jemu*, *Bogu i Zbawicielowi mojemu*. […] *To daje pewne szczęście*, *nawet wśród cierpień*. Czasem jest to wiara „poszukująca zrozumienia”, krytyczna: *Nie wystarczają mi zwykłe wyjaśnienia*, *Jest ciągłym niepokojem i pytaniem*, *nieustannym poszukiwaniem*; *Słowa Chrystusa muszę przemyśleć i przeżyć*, *zrozumieć*, *że są słuszne także dlatego*, *że najbardziej odpowiadają naturze ludzkiej*. *Tylko wtedy mogę się zdobyć na całkowite ich realizowanie w życiu*. Ponadto jest jeszcze wiara pełna wątpliwości, chwiejna i „skłonna do buntu”: *Moja relacja do Boga biegnie falistą linią*, *poprzez upadki i wzloty*, *załamania i ciągłe budowanie od nowa*, *zwątpienia i nieustanne poszukiwania*.

---

[36] Z. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 136.

[37] J. Mariański, *Wiara religijna*, [w:] *Leksykon*…, s. 446.

[38] Tamże.

[39] S. Głaz, *Doświadczenie religijne a osobowość*, Kraków 2000, s. 14–15.

[40] W. Gruehn, *Religijność współczesnego człowieka*, Warszawa 1966.

W teologii katolickiej istnieją dwa paradygmaty, które problem wiary i poznawania Boga ujmują w odmienny sposób. Św. Tomasz z Akwinu reprezentuje nurt racjonalno-dyskursywny (tomizm), natomiast św. Augustyn podkreśla wagę osobistego, także emocjonalnego zaangażowania, twierdząc, że do poznania Boga prowadzi intuicja, iluminacja, oświecenie[41].W trajektorii życia jednostki wiara może przechodzić różne fazy – jeden z respondentów tak oto analizuje dynamikę i zmianę charakteru własnej wiary: *Chciałem na drodze spekulacji rozumowych przybliżyć sobie pojęcie Boga. Byłem umysłem dalekim od wszelkich mistycznych wzlotów. Tak zwane „życie wewnętrzne" oderwane od racjonalnego podłoża uważałem za swoisty przejaw fideizmu i dewocji. Głosiłem potrzebę wiary rozumnej, opartej przede wszystkim na przesłankach racjonalnych*. Doświadczenia życiowe tego mężczyzny spowodowały pogłębienie emocjonalnego komponentu wiary. Bóg może być postrzegany jako abstrakcyjny, daleki, obcy Byt, który nie ingeruje w losy świata i w indywidualną historię człowieka (deizm). Czasem jest postrzegany jako surowy sędzia, który stawia wysokie wymagania i bezwzględnie karze za brak posłuszeństwa (lęk niewolniczy)[42]. Oto wybrane wypowiedzi ankietowanych, świadczące o właśnie takim sposobie przeżywania relacji religijnej: *W pamięci miałem jeszcze obraz Boga rażącego piorunami, groźnego, trudno dostępnego, obcego światu. Wtedy zrodził się jakiś bunt przeciw takiemu Bogu*; *Jezus Chrystus był dla mnie z początku Kimś groźnym, budzącym lęk w mojej ludzkiej słabości, w obliczu Sądu Bożego, który mnie przeraża* […]. *Bałam się Go, starałam się wypędzić Go z pamięci, zapomnieć o Nim. Przeszkadzał mi być sobą* […]. *Oddalając się od Boga zaczęłam lżej oddychać, rozprostowywać się, a ostatnio nawet godzić się na siebie*.

Lęk synowski – jak wynika z relacji respondentów – nie tylko nie prowadzi do przykrego dysonansu, ale przeciwnie – wyzwala w człowieku najlepsze cechy, „dodaje skrzydeł": *Muszę stwierdzić, że inni nie bardzo wierzą w moje szczęście. Mówią, że żyję w świecie iluzji. Ale ja jestem innego zdania i powtarzam wszystkim tym, którzy przeczytają tę wypowiedź: jestem szczęśliwa, bo Chrystus zechciał mnie spotkać*.

---

[41] J. Szymołon, *Lęk i fascynacja*, Lublin 1999, s. 30.

[42] Św. Tomasz z Akwinu w *Sumie Teologicznej* wyodrębnił dwa typy bojaźni Bożej (bojaźń w teologii to odczucie własnej małości, uzależnienia od Absolutu, postawa adoracji i miłości) – niewolniczą i synowską (K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 39) Bojaźń niewolnicza jest narcystyczna, egocentryczna – człowiek skoncentrowany na sobie odczuwa strach przed Bogiem i stara się respektować Jego prawa tylko i wyłącznie ze względu na groźbę potępienia. Bojaźń synowska wynika z miłości i lęku przed utratą więzi z Nim (J. Szymołon, *Lęk*..., s. 41). Podobnie rzecz ujmował Erich Fromm, który wprowadził podział na religię autorytatywną i humanistyczną (E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, Warszawa 1966). Pierwsza wymaga ślepego, bezwzględnego posłuszeństwa, odbiera wewnętrzną autonomię i prowadzi do degradacji jednostki. Druga – przeciwnie – nakierowana jest na wszechstronny rozwój człowieka. Twierdził on, że w ramach jednej doktryny religijnej można wskazać elementy reprezentujące obie zasady. Koncepcję Fromma można również przetransponować na płaszczyznę wiary.

Podsumowując dotychczasowe analizy, można ogólnie stwierdzić, że chrześcijanie, którzy wzięli udział w ankiecie, ujawnili sferę bardzo osobistych przeżyć: mówili o własnych wewnętrznych doświadczeniach, o odczuciu bliskości Obiektu Przywiązania, o okolicznościach i konsekwencjach aktywacji systemu przywiązania. Dla nich *numinosum* nie jest bezosobową abstrakcyjną siłą, ani tym bardziej jedynie tworem wyobraźni, tylko realnym religijnym przedmiotem, z którym mogą oni wejść w osobistą interakcję. Wierzą, że Bóg pragnie obdarzyć ich swoją miłością i działać w ich codziennym życiu. Warunkiem – zaznaczają – jest decyzja przyjęcia depozytu wiary i postępowanie zgodne z religijnym kodeksem etycznym. Respondenci zademonstrowali bezpośredni stosunek do założyciela chrześcijaństwa, najczęściej nazywali Go Przyjacielem i Mistrzem, zarazem przyznawali, że ich wiara fluktuuje, że zmienia się jej intensywność i zdarzają się im okresy religijnego zgubienia. Wtedy, gdy głęboko angażuje intelektualną i afektywną stronę ich osobowości, ma wpływ na ich życie codzienne. Wiara pełni w ich życiu terapeutyczną, sensotwórczą i progresywną funkcję: wśród konsekwencji aktywacji systemu przywiązania, ludzie religijni najczęściej wymieniają łatwiejsze znoszenie trudności życiowych, poczucie sensu istnienia, przemianę wewnętrzną i pragnienie czynienia dobra. Ankietowani pisali, że starają się dobrze wypełniać obowiązki, eliminować własne wady poprzez pracę nad sobą, zachowywać równowagę ducha, bez względu na okoliczności. W ich przekonaniu, dzięki wierze, udaje im się przezwyciężać egoizm, okazywać życzliwość bliźnim. Życie *homo religiosus* może być „piękne, pełne nadziei i optymizmu", stwierdził młody mężczyzna.

Relacje uczestników sondażu nie satysfakcjonują socjologa – są nazbyt skrótowe i oderwane od społecznego świata autorów. Znamy co prawda ich płeć, często wiek, a nawet w wielu przypadkach poziom wykształcenia i wykonywany zawód, jednak nie możemy umieścić ich w konkretnym środowisku, nie dysponujemy wiedzą na temat ich religijnej biografii i różnych parametrów ich religijności. Taki lakoniczny materiał badawczy nie daje zbyt dużo możliwości analitycznych, pozwala jednak na wyodrębnienie zasadniczych wątków dyskursu i podstawowych kategorii służących opisowi doświadczenia religijnego współczesnych polskich chrześcijan.

Szukam nauczyciela i mistrza
niech przywróci mi wzrok, słuch i mowę
niech jeszcze raz nazwie rzeczy i pojęcia
niech oddzieli światło od ciemności.

Tadeusz Różewicz, *Ocalony*[*]

III. DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE JAKO SPOTKANIE Z RELIGIJNYM AUTORYTETEM

Z. J. Zdybicka pisze, że „Prawdy religijne nie są do zdobycia na drodze wyłącznie empirycznej czy na drodze rozumowania […], zwykle przekazuje je społeczność religijna. Mamy więc tu do czynienia z rzeczywistością świadectwa, autorytetu i zaufania mu”[1].

Słowo autorytet wywodzi się z języka łacińskiego (*auctoritas*) i oznacza władzę, powagę, znaczenie, wiarygodność, wpływ. Współcześnie filozofowie i socjologowie odnotowują zjawisko degradacji tradycyjnych autorytetów, spowodowane przemianami społecznymi i kulturowymi[2]. W filozoficznej hermeneutyce H.-G. Gadamera znajdujemy gruntowną rehabilitację pojęcia autorytetów, „skazanych na ostracyzm przez oświecenie i nowożytną koncepcję nauki”[3]. Wydaje się jednak, że szczególnie w naukach humanistycznych potrzebne, a nawet w pewnym sensie konieczne są autorytety, stanowią one bowiem dopełnienie skończoności i ograniczoności człowieka w jego egzystencjalnym spełnianiu się.

---

* T. Różewicz, *Poezja*, t. 1, Kraków 1988, s. 21.

[1] Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1984, s. 144 (O wymiarze wspólnotowym wiary pisze L. Giussani, *Zmysł religijny*, Poznań 2000, s. 206).

[2] Zob. A. Mikołejko, *Poza autorytetem? Społeczeństwo polskie w sytuacji anomii*, Warszawa 1991; I. Wagner, *Stałość czy zmienność autorytetów. Społeczne studium funkcjonowania i degradacji autorytetów w zmieniającym się społeczeństwie*, Kraków 2005. Badania CBOS dowodzą, że w Polsce istnieje społeczne zapotrzebowanie na autorytety: „Blisko trzy czwarte badanych (74%) zgadza się ze stwierdzeniem, że posiadanie w życiu osób – wzorców do naśladowania jest dla ludzi ważne. Jedynie co piąty respondent (21%) ma odmienne zdanie w tej kwestii”. Komunikat CBOS, *Wzory i autorytety Polaków*, oprac. M. Herrmann, BS/134/2009, s. 1.

[3] H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, Kraków 1993, s. 267–268.

Akceptacja autorytetów nie sprzeciwia się rozumności i wolności jednostki, gdyż wynika z dostrzeżenia poznawczej przewagi danej osoby, z uznania jej wiedzy, doświadczenia, wiarygodności oraz z uświadomienia sobie własnych ograniczeń. Tak pojmowany i rozumiany autorytet nie ma nic wspólnego ze ślepym posłuszeństwem czy z utratą autonomii. Autorytet osobowy wzbogaca poznawcze możliwości człowieka, czasem zastępując własny, jednostkowy, a więc ograniczony osąd. Oprócz momentów racjonalnych autorytet zawiera także elementy wolitywne, emocjonalne, społeczne. Według H.-G. Gadamera, na autorytet trzeba zasłużyć i stale go na sposób egzystencjalny potwierdzać[4].

Typologii autorytetów dokonuje A. Zalewska-Meler (tab. 1)[5]. W swej analizie punktem wyjścia czyni relacje między uczniem i nauczycielem, wyróżniając: 1) autorytet formalny (desygnowany), instytucjonalny, wynikający z pełnionej roli społecznej bądź oparty na doświadczeniu, kompetencji; 2) autorytet wynikający z władzy, autorytarny, oparty na przymusie i dominacji; 3) autorytet nieformalny, którego podstawą jest dobrowolne poddanie się wpływowi innego (ważna jest tu więź osobowa); 4) autorytet emancypacyjny, wynikający z uznania szczególnych cech innej osoby, jej talentu, postawy etycznej itp (zasadą jest tu wolność sądu, niezależność wyboru wartości, reprezentowanych przez wzór osobowy).

Tabela 1. Rodzaje autorytetów

Autorytet	Atrybuty i sposoby jego poszukiwania
1. Desygnowany (formalny) ↓ odmiana 1a. Oparty na doświadczeniu	• autorytet pozyskiwany dzięki określonym – niezależnym od cech osobowościowych danej osoby – uwarunkowaniom prawno-instytucjonalnym, między uczniem a nauczycielem istnieje relacja formalna, wynikająca z pełnionej funkcji, roli, pozycji społecznej • podstawą stanowienia autorytetu jest staż pracy na określonym stanowisku pracy, przez co osoba postrzegana jest jako specjalista – „ekspert" w danej dziedzinie (zakres obu tych pojęć pokrywa się)
2. Wynikający z władzy	• autorytet wymuszony, narzucony, wynikający z nacisku fizycznego bądź psychicznego w formie jawnej (nacisk, przymus, nakaz, zakaz, groźba) lub ukrytej (manipulacja) • relacja między uczniem a nauczycielem oparta na dominacji, podporządkowaniu, autokratyzmie

[4] Por. A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Lublin 1988, s. 231–235.

[5] A. Zalewska-Meler, *Autorytet – od afirmowanej zależności do emancypacji w obszarze zdrowia człowieka*, „Lider" 2006, nr 10, s. 29–30; taż, (*Nie*)*obecne kategorie w obszarze zdrowia człowieka*, Kraków 2009.

3. Nieformalny	• typ autorytetu opozycyjny do formalnego, który polega na dobrowolnym podporządkowaniu się czyjemuś wpływowi i uznaniu jego oddziaływań; w jego stanowieniu istotny jest tak profil osobowościowy, jak i kompetencje komunikacyjne • relacja między uczniem a nauczycielem przybiera tu formę osobową, opartą na zrozumieniu, życzliwości, przyjaźni, partnerstwie
4. Emancypacyjny	• autorytet warunkuje tu stan kompetencji intelektualnych i etycznych (wysoki stopień samoświadomości); osoba będąca autorytetem jest nosicielem wiedzy krytycznej, refleksji, zaangażowania, otwartości, innowacyjności • podporządkowanie i uznanie wynika z poczucia wolności, indywidualności, wielogłosowości (polifonii), tolerancji różnic

Źródło: A. Zalewska-Meler, *Autorytet od afirmowanej zależności do emancypacji w obszarze zdrowia człowieka*, „Lider" 2006, nr 10 na podstawie: A. Brühlmeier, *Edukacja humanistyczna*, Kraków 1995, s. 52; M. Dudzikowa, *W stronę emancypacyjnego autorytetu*, „Polonistyka" 3, 2002, s. 135–136; M. Mikołejko, *Poza autorytetem? Społeczeństwo polskie w sytuacji anomii*, Warszawa 1991, s. 119.

Z kolei M. Weber łączy pojęcie autorytetu z władzą i opisuje trzy typy uprawomocnionego panowania – czyli racjonalny, tradycyjny i charyzmatyczny – dokonując rozróżnienia między autorytetem urzędowym (formalnym), wynikającym, z jednej strony, z tradycji, zaś z drugiej strony, z osobowego autorytetu. W odniesieniu do drugiego źródła autorytetu podkreśla wielkość siły charyzmy, nazywając ją „siłą rewolucyjną", zdolną przeobrazić sposoby myślenia i działania jednostek i zbiorowości. Przywódca nie musi posiadać wybitnych cech, ważniejsi są jego zwolennicy, którzy przypisują mu wyjątkowość, którzy pragną widzieć w nim szczególne przymioty, np. heroizm, mądrość, świętość[6]. Teoretycy podkreślają, że autentyczny – a więc nie wymuszony – autorytet nie może opierać się na społecznych determinantach bądź środkach przymusu, musi wynikać ze społecznego i jednostkowego uznania, co sprawia, że legitymizuje go opinia, zaufanie, podziw części zbiorowości.

Nikt nie kwestionuje na poziomie teoretycznym konieczności istnienia autorytetów w dziedzinie wychowania i edukacji, moralności i etyki. Efektywna socjalizacja w kręgu rodzinnym i szkolnym opiera się na „znaczących innych", osobach darzonych szacunkiem, zaufaniem, podziwianych, z którymi łączą jednostkę emocjonalne więzy przyjaźni, miłości[7]. Autorytet wprowadza w świat wartości, motywuje, prowadzi, wspiera, modeluje zachowania, inspiruje i wyzwala potencjał twórczy, dynamizuje rozwój osobowości. Jego siłą nie jest przewaga fizyczna, ale wyższość (intelektualna, moralna). Dla młodych ludzi najczęściej

[6] Por. M. Weber, *Socjologia religii* (*typy religijnych stosunków wspólnotowych*), [w:] *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002; zob. G. Ritzer, *Max Weber*, [w:] *Klasyczna teoria socjologiczna*, Poznań 2004.

[7] Pisze o tym, m.in., L. Kołakowski, w książce *Obecność mitu*, Wrocław 1994, s. 13, 42.

autorytetem w sensie socjologicznego wzorca są rodzice, dziadkowie, rzadziej przyjaciele – rówieśnicy. W kwestiach wiary przewodnikami bywają katecheci. Ponadlokalny autorytet religijny musi mieć cechy szczególne, wybitne. A. Mikołejko zaznacza, że „Dla autorytetu religijnego podstawę uznania stanowi wiara w istnienie szczególnej więzi między nim a światem nadprzyrodzonym […]. Instytucjonalizacja autorytetu oznacza jego sformalizowanie i zarazem wzmocnienie dopóty, dopóki sformalizowana struktura opiera się na autorytecie rzeczywistym”[8]. Autorka dodaje, że autorytet religijny pełni ważne funkcje w życiu wspólnoty konfesyjnej (scala, jednoczy, inspiruje, animuje, prowadzi): „Każda grupa społeczna tworzy właściwy dla niej zespół ról, zwanych autorytetem. Są one związane z potrzebą zachowania społecznych tożsamości i z koniecznością regulowania życia zbiorowego, decydują także o stratyfikacji wspólnoty. Autorytet zawsze jest podporą stabilizacji: stoi na straży określonego porządku”[9].

1. Jan Paweł II jako religijny autorytet przełomu wieków

Z sondaży CBOS wynika, że większość Polaków za największy religijny autorytet współczesności uznała papieża Jana Pawła II[10]. W przedstawionej typologii byłby to zarówno autorytet formalny, którego istotą jest urzędowa prawomocność Następcy Chrystusa i Biskupa Rzymu, wiara w legalność ustalonego hierarchicznego porządku (Weberowskie panowanie racjonalno-legalne), jak i autorytet tradycjonalny, którego istotą jest wiara w świętość tradycji, ale nade wszystko emancypacyjny, opierający się na uznaniu charyzmatycznych cech zmarłego w 2005 r. papieża. W powszechnej świadomości był to człowiek święty[11]. Niektórzy byli przekonani (i nadal są) o istnieniu dowodów świadczących o nadprzyrodzonych zdolnościach Jana Pawła II, określanych jako „osobiste epifanie jego mocy”[12].

---

[8] A. Mikołejko, *Autorytet religijny*, [w:] *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 24.

[9] Tamże, s. 26.

[10] Por. np. komunikat CBOS: *Więzi Polaków z Janem Pawłem II*, *Kościołem i religią*, BS/73/2006,; komunikat CBOS: *Jan Paweł II w pamięci i w życiu Polaków*, BS/47/2010, 2010.

[11] Święty w ujęciu religii katolickiej to osoba, która dąży do doskonałości, „partycypuje w świętości Boga”, w najwyższym stopniu aktualizuje dyspozycje do wiary, nadziei i miłości i swoje życie kształtuje „według jego pouczeń” (por. Z. J. Zdybicka, *Człowiek…*, s. 312–318; H. Vorgrimler, *Nowy leksykon teologiczny*, Warszawa 2005) Jan Grzeszczak w artykule *Papież – święty z definicji? Od Dictatus papae do Santo subito* („Poznańskie Studia Teologiczne”, t.24, 2010, s. 247–288), pisze o „kulcie”, jakim otaczana jest osoba następcy Chrystusa, na co wskazuje już sam tytuł „Ojciec Święty”.

[12] Po śmierci Jana Pawła II – w Polsce i na świecie – są publikowane książki, w których autorzy relacjonują cuda, jakie stały się udziałem wielu ludzi – wszyscy przypisują je jego wstawiennictwu: m.in. F. Bucarelli, *Cuda naszego Papieża*, Kraków 2007, A. Kasica, M. Zboralska (red.),

Naturalne dla osoby, która ma swojego mistrza i nauczyciela, jest pragnienie spotkania go bezpośrednio, „twarzą w twarz". Nie jest to łatwe w przypadku osób publicznych, otoczonych kręgiem i szpalerem ochroniarzy oraz „sztabem" współpracowników. Jeżeli dochodzi do takiego spotkania, okazuje się ono niezapomnianym wydarzeniem, w którym czas przestaje istnieć. W takich warunkach pojawia się wrażenie i psychofizyczne uczucie wkraczania w zupełnie nowy wymiar rzeczywistości. Spotkanie z papieżem dla *homo religiosus* staje się *sensu stricto* doświadczeniem religijnym.

2. Autorytet religijny egzystujący na granicy dwu światów

W świetle tych założeń niezwykle interesująco przedstawia się lektura indywidualnych wspomnień spotkań z osobą papieża-Polaka. Część z nich została opublikowana w zbiorze *Moje spotkania z Janem Pawłem II*[13]. Publikacja ta zawiera wspomnienia znanych postaci polskiej kultury i sztuki, reprezentantów różnych dziedzin nauki, zarówno wierzących, jak i niewierzących (m.in. swoje świadectwo złożył Edmund Wnuk-Lipiński – socjolog, Krzysztof Zanussi – reżyser, Jerzy Turowicz – publicysta, Wojciech Młynarski-poeta, Ernest Bryll – poeta, Gustaw Holoubek – aktor, Aleksander Gieysztor – historyk). Publikowane teksty stanowią osobiste wyznania, dotyczące przeżyć i odczuć, a także refleksji wywołanych kontaktem z człowiekiem nieprzeciętnym – nie tylko ze zwierzchnikiem Kościoła katolickiego, ale przede wszystkim z osobą charyzmatyczną, wyjątkową. Niełatwe jest to wyzwanie dla osób relacjonujących, wymagające otwarcia się, ujawnienia fragmentu wewnętrznego świata, do którego inni zazwyczaj nie mają dostępu: „Pisanie o tym jest trudne, bo trzeba dotknąć czegoś bardzo intymnego w sobie samym, a człowiek zawsze się przed tym broni […]. Trudno jest znaleźć formę dla myśli i uczuć", napisała Maja Komorowska, „O tym najgłębszym wpływie, a więc najistotniejszym, bo najbardziej podstawowym, nie mogę i nie chcę pisać, są to bowiem sprawy zbyt intymne", oznajmia prof. Edmund Wnuk-Lipiński, zaś ks. biskup Józef Michalik stwierdza: „Tego, co wewnętrzne i najważniejsze i tak nie da się ująć".

Cuda. Z archiwum procesu beatyfikacyjnego Jana Pawła II, Kraków 2008, A. Kasica, M. Zboralska (red.), *Nowe cuda Jana Pawła II*, Kraków 2009; A. Tornielli, *Cuda Ojca Świętego*, Warszawa 2006, P. Zuchniewicz, *Cuda Jana Pawła II*, Warszawa 2006; A. Kasica, A. Stec (red.), *Wielka księga cudów Jana Pawła II*, Kraków 2010. Mistyczny wymiar pontyfikatu polskiego papieża omawia A. Socci, *Tajemnice Jana Pawla II*, Kraków 2009.

[13] *Moje spotkania z Janem Pawłem II*, red. ks. W. A. Niewęgłowski, Warszawa 1991. Opublikowane relacje ze spotkań z papieżem Janem Pawłem II stanowią niezwykle cenny materiał badawczy dla socjologii autorytetu, pokazują jego ważną społeczną funkcję, która zdawała się ulec dewaluacji w kulturze końca XX stulecia.

Najbardziej oczywiste spostrzeżenie dotyczy emocjonalnej intensywności bezpośrednich spotkań z papieżem. Z kilkudziesięciu relacji wynotowałam szerokie spektrum uczuć, wywołanych obecnością papieża: zdumienie, wzruszenie, wdzięczność, zachwyt, radość, szczęście, oszołomienie, szacunek, podziw, błogość, poczucie bezpieczeństwa. Malarz, profesor J. Tchórzewski, napisał: „Tylko przez moment mój nieprzytomny ze wzruszenia wzrok spotkał się z jasnym, dobrym, życzliwie przenikliwym spojrzeniem tego wielkiego Człowieka. Tego krótkiego momentu nie zapomnę i nie zapomnę tego niezwykłego wzroku" (s. 163). J. Turowicz, który wielokrotnie spotykał papieża Jana Pawła II, podkreśla przy tak dużej częstotliwości kontaktów „brak rutyny i banalizacji": „Gdy Papież wziął mnie w ramiona […] odszedłem nie mogąc powstrzymać łez" (s. 173).

Religijny autorytet – papież – jest nazywany w tej książce „punktem odniesienia", „latarnią morską", która promieniuje, rozświetla, wskazuje drogę. Wielu dostrzega w papieżu-Polaku wewnętrzny blask, będący „odbiciem miłości Boga". Stąd reżyser Marek Weiss-Grzesiński rozważa „ojcostwo" papieża: „Mówimy o Nim: Ojciec Święty. Dwa wielkie słowa opisujące osobę, której wymiar ludzki i nadludzki splatają się w nierozerwalną całość […]. To drugie słowo przenosi nas w inny wymiar głoszonych przez Papieża prawd, ujawnia ich ponadludzki charakter i źródło. «Święty» – a więc połączony bezpośrednio z sacrum, z jego tajemnicą i siłą, z czystością jego celów i jego miłością" (s. 188).

Profesor E. Wnuk-Lipiński analizuje przesłania Jana Pawła II, jakie skierował do rodaków podczas pielgrzymek do Ojczyzny i mówi o słowach, które go najbardziej poruszyły: „Masz wolę i masz oparcie w ponadludzkim porządku moralnym" (s. 191).

Ktoś inny stwierdza poetycko, że spotkanie z kardynałem Wojtyłą, wówczas arcybiskupem metropolitą krakowskim, pozwoliło mu „zrobić kolejny krok ku sobie innemu i nie tylko ku sobie, lecz ku większej, ważniejszej Rzeczywistości" (s. 193).

G. Holoubek, zastanawiając się nad fenomenem Jana Pawła II, pisze:

> Skąd wzięła się w Nim ta siła? Co czyni, że tysiące ludzi różnych ras, różnych kultur i mentalności wybrały Go sobie, utożsamiły się z Nim, powierzyły Mu swoje nadzieje? Myślę, że nie czyni nic. Bo gdyby tak było, odsłoniłby swoją tajemnicę, wydał ją na pastwę rozumu i tym samym zniweczył cel swego posłannictwa. Myślę, że nie czyni nic, aby być tym, kim jest. Po prostu Nim jest, a wziął siłę stąd, gdyż uwierzył, uwierzył głęboko, że sens Jego egzystencji będzie usprawiedliwiony tylko wtedy, gdy swoje bytowanie połączy z obecnością Boga. Czy można nazwać cudem, czy zwykłością, jeśli Bóg odpłaca tym samym, czyniąc nas obecnymi w Sobie – oto tajemnica (s. 48).

Fizyk, J. A. Janik, wspomina wiele spotkań z Karolem Wojtyłą i potem Janem Pawłem II:

> Te spotkania były różne. Czasem dominował w nich aspekt przyjaźni. Czasem aspekt wspólnego oczarowania wędrówką w górach i wspólnie doznawanej przyjemności fizycznego zmęczenia marszem i pokonywaniem trudności […]. Ostatnio coraz częściej, są to dla mnie spotkania

z Chrystusem. Podobno Chrystusa możemy czasem zobaczyć przy spotkaniach z drugą osobą. Ale chyba jest coś specjalnego w spotkaniach Chrystusa poprzez spotkanie z Jego Zastępcą. Wręcz formalnie obecny tu aspekt alter ego przemawia do wyobraźni wyjątkowo silnie…].

Profesor Janik rozważa rolę analogii przy używaniu języka do opisu rzeczywistości:

Tak trudno naszym językiem opartym na spostrzeżeniach i wyobrażeniach opisywać rzeczywistość transcendentną, niepostrzegalną i niewyobrażalną. Podobnie trudno opisać naszym językiem świat mikrofizyki i to z tych samych powodów. Trudno – nie znaczy jednak niemożliwe, jeżeli zasada analogii jest przestrzegana i jeżeli tej analogii jesteśmy stale świadomi. Zaznacza przy tym, że to właśnie dzięki rozmowom z księdzem Wojtyłą uświadomił sobie prawdę, iż język „musi być w jakimś stopniu metaforyczny i nie tylko nic na to nie można poradzić, ale dzięki temu właśnie możemy mówić c o ś o Bogu, mimo, że użyte słowa są tak mało adekwatne i mimo, że tak często pojawia się pokusa ich odrzucenia jako antropomorfizujących, fałszujących lub wręcz pustych" (s. 53).

Kompozytor, A. Kurylewicz, stara się przebić przez zasłonę słów i wyrazić to, co zdaje się pozostawać niewyrażalne:

To było niezwykłe i nie dające się wytłumaczyć zjawisko. Poczułem, jak jest mi bardzo bliski ten człowiek w bieli, nieskazitelny, rozjaśniony, święty i metafizyczny, emanujący nie dającą się wytłumaczyć charyzmą i prawdą, ten nasz swojski, własny, polski Cesarz. Poczułem, że znam Go od zawsze, że nigdy się nie rozstawaliśmy, że razem się wychowywaliśmy, że widywałem Go zawsze i wszędzie. Czułem coś, czego nie da się ani opowiedzieć, ani opisać. To było fenomenalne. To był kolejny dowód na istnienie Boga.

Powyżej przytoczone zostały dość obszerne relacje o przeżyciach, doznaniach, refleksjach uczestników spotkań z papieżem-Polakiem. Wszystkie stanowią potwierdzenie teoretycznej myśli dotyczącej religijnego autorytetu, a przykład Jana Pawła II okazuje się najbardziej spektakularny, najbardziej oczywisty. Charakterystyczną cechą w dyskursie wierzących na temat osobistego spotkania z Janem Pawłem II jest przekonanie o dualizmie bytu. Papież egzystuje niejako na granicy światów, pośrednio odsyła do rzeczywistości nieuchwytnej za pomocą zmysłów, tajemniczej, transcendentnej. Autorytet religijny nie może promować siebie, on jest tylko pośrednikiem między „ziemskim" i nadprzyrodzonym światem. Wielu ludzi podkreślało autentyczność, prostotę Jana Pawła II: „jest przezroczysty, przez Niego emanuje Bóg", stwierdził jeden z współautorów publikacji. Ludzie religijni wierzą w ów dualizm, dla niewierzących „ten inny świat" jest jedynie solipsystyczną projekcją marzeń, fantazji, złudzenia.

Autorytet religijny w każdym okresie swego życia potwierdza własne wybranie, nieprzeciętność. W jego biografii zazwyczaj nie ma skaz[14], jakie zdają

[14] Są oczywiście wyjątki, np. św. Augustyn, który zanim przeżył nawrócenie na chrześcijaństwo, w wieku 33 lat, pędził życie beztroskie i – jak sam przyznawał – grzeszne.

się być nieodłączne ludzkiej kondycji. Koledzy Karola Wojtyły z lat młodości (m.in. J. Kydryński, pisarz) stwierdzają: „stwarzał wokół siebie osobliwą aurę", „byliśmy przekonani o Jego wyjątkowości", „emanował powagą i godnością, a jednocześnie był tym samym, bezpośrednim, serdecznym i drogim przyjacielem".

Warto podkreślić, że w wielu wypowiedziach dotyczących papieża Jana Pawła II pojawia się *expressis verbis* słowo *autorytet*: „Autorytet osobisty buduje się nie na uzyskanej nominacji, stanowisku, przynależności organizacyjnej, lecz na cechach charakteru […]. Pozycja człowieka zależy od jego osobowości. Nie przeszkadza w jej budowie bliskość wobec innych, serdeczność, bezpośredniość" (prof. H. Samsonowicz – historyk, polityk).

> Jednym z najgroźniejszych objawów kryzysu, jaki przeżywa kultura współczesna, jest zanik autorytetów moralnych: osób, które by miały odwagę ferować oceny i normy, zabraniać i nakazywać – których by słuchano, choćby z oporami, a nawet wyrazami sprzeciwu. Otóż Jan Paweł II jest takim autorytetem dla wielu ludzi, którzy skądinąd nie przyjmują swoiście religijnego uzasadnienia głoszonych przez Kościół katolicki zakazów i przykazań, ale którzy uważają je przynajmniej częściowo za słuszne, choć niekoniecznie ich przestrzegają, co zresztą nie różni ich zbytnio od katolików. Jest autorytetem w tym sensie, że chce się znać Jego zdanie, że słucha się Jego słów, że budzona przezeń świadomość łamania przykazań lub odstępowania od obowiązujących wzorów powoduje wyrzuty sumienia, poczucie winy, a niekiedy może nawet – poprawę (K. Pomian, pisarz).

„Zły to ojciec, który tylko poucza i karci nie dając jednocześnie przykładu własnymi czynami, nie budując autorytetu całym swoim życiem. Wspaniały to ojciec i nauczyciel, który od pierwszych swoich słów: «Nie lękajcie się…», skierowanych do nas, świadczy swoją postawą, całym istnieniem, że życie, do jakiego nas namawia, jest prawdziwie możliwe" (M. Weiss-Grzesiński – reżyser). Już tych kilka przytoczonych zdań pokazuje, że prawdziwy autorytet musi potwierdzać życiem, czyli działaniem moralnym, głoszone przez siebie poglądy. Oznacza to, że *logos* musi być spójny z *etosem*.

Fenomen Jana Pawła II polegał m.in. na tym, iż stał się On dla milionów ludzi bliską osobą, ważną, a zadecydował o tym nie urząd, najwyższa godność w Kościele, ale jego bogata, nie dająca się do końca ująć werbalnie, osobowość oraz sposób, w jaki sprawował posługę pontyfikalną. Spotkania z Janem Pawłem II, jak wynika z wypowiedzi, okazywały się spotkaniami „uczniów z mistrzem, nauczycielem", „dzieci z Ojcem". Ks. W. Niewęgłowski stwierdza wprost:

> Spotkać w życiu Namiestnika Chrystusa to wielka łaska. Za tego pontyfikatu doznało jej wiele milionów ludzi. Ich olśnienie, zachwyt, pamięć trwają w ciągu lat, i nie podlegają zblaknięciu[15]. Często rodzą życiowe konsekwencje […]. Ilekroć otwiera szeroko ręce, tylekroć

[15] W Polsce nie brakuje publikacji zawierających wspomnienia ze spotkań z Papieżem setek tzw. zwykłych ludzi – oto kilka tytułów: P. Juchniewicz (red.), *Spotkaliśmy Papieża*, Warszawa 2001 (Do redakcji pisma „Jan Paweł II – Kolekcja" nadeszło ponad 700 listów, w książce opublikowano

ponawia swoje żarliwe wezwanie do świata, wypowiedziane podczas liturgii inaugurującej pontyfikat: «Otwórzcie drzwi Chrystusowi». To zawołanie trwa w Jego czynach i słowach, w spojrzeniach i gestach. Jego modlitwa jest dla mnie wędrówką do Boga prosto z codzienności, a Jego pielgrzymki pełnymi troski podróżami do człowieka (s. 220–221).

3. Bezpośrednie i pośrednie spotkania z Janem Pawłem II jako doświadczenie religijne

Ważną cechą w relacji między autorytetem religijnym a wyznawcą okazuje się, jak już powyżej stwierdziliśmy, pragnienie bycia blisko, nie tylko poprzez przesłania, homilie, ale bardziej przez bliskość fizycznego dystansu. Z tego pragnienia rozwinął się w historycznej przeszłości m.in. kult relikwii. Ciałom zmarłych świętych i przedmiotom do nich należącym zaczęto przypisywać szczególne właściwości, w myśl przekonania, że w sposób szczególny okazują się cenne dla Boga, oraz że On sam wyposaża je w cudowne własności[16].

Analizując ten wymiar, warto podkreślić, że wiele osób doświadczyło bezpośredniego kontaktu z Janem Pawłem II, wielu przytulił, pobłogosławił[17]. Wierni pragnęli – tak, jak w czasach Jezusa – dotknąć choćby szaty *Wielkiego Człowieka*, wierząc, że poprzez dotyk zyskają cząstkę jego mocy, że spłynie na nich szczególne błogosławieństwo. Okazuje się, że ten motyw pojawia się w wielu wypowiedziach. Oto jedna z nich, symptomatyczna:

Uśmiechnął się i szedł dalej, ale ja Jego ręki nie puszczałam. Trzymałam mocno i zawzięcie. Minął już mnie, a ja tę rękę trzymałam i w myślach powtarzałam prośbę: Pomóż mi, pomóż mi, pomóż mi. Odwrócił się, jakby szukał tej swojej zabranej Mu dłoni, mrugnął prosząco oczami i łagodnie, lecz stanowczo zaczął ją uwalniać. Jego ręka powoli wysuwała się z mojej. Ściskałam już tylko jej palce, koniuszki palców, było jej coraz mniej i mniej i wreszcie wymknęła się całkiem. Zostało tylko ciepło tej ręki i uczucie kojącej gładkości. Trzymałam w swej dłoni błogosławieństwo. Jak mała dziewczynka podniosłam je do ust i ucałowałam (Z. Kucówna – aktorka).

---

około 80 wypowiedzi); D. Jaworski (red.), *Byliśmy z Nim*, Warszawa 2006 (czytelnicy „Gazety Wyborczej" podzielili się przeżyciami, jakie towarzyszyły ostatniemu spotkaniu z Janem Pawłem II, w kwietniu 2005 r).

[16] Por. J. Kracik, *Relikwie*, Kraków 2002. H. Vorgrimler (*Relikwie*, [w:] *Nowy leksykon teologiczny*, Warszawa 2005, s. 314) pisze: „Świadomość «wierząca» oczywiście przyjmuje, że w szczątkach przebywa nadprzyrodzona moc świętego czy świętej; dobry stan zachowania ciała uchodzi za dowód szczególnej świętości. Poglądy te wiodą do przekonania, że zachowane relikwie czynią cuda".

[17] Według badań CBOS z papieżem zetknęło się osobiście 41% Polaków, a 6% uczestniczyło w audiencjach w Watykanie i w Castel Gandolfo: Komunikat z kwietnia 2010 r., *Jan Paweł II w pamięci i w życiu Polaków*, BS/47/2010.

Jan Paweł II, dla wierzących depozytariusz *Sacrum*, pośrednik między dwoma światami, posiadał niezwykłą siłę oddziaływania. Najpewniej dlatego przypisywano mu zdolność reprezentacji, uobecnienia tego, co święte. Swoistym fenomenem było także i to, że nawet w milionowym tłumie każdy czuł się dostrzeżony, wyróżniony spojrzeniem, gestem, ale były też i takie komentarze: „Nie mam powołania do owego patriotyczno-pobożnego kanibalizmu, który sprawia, że rodacy osaczają Go bez skrupułów, ba, bez miłosierdzia, twardo egzekwując prawa nie tylko owieczek, nie tylko współziomków, współuczniów, współnarciarzy, współautorów, ale nawet… kuzynów! […]. Jednostronne spotkania wystarczają mi" (Z. Romanowiczowa – pisarka).

Nie wszyscy autorzy świadectw zamieszczonych w książce spotkali papieża *face to face*, ale spotkania pośrednie – podkreślali – są równie ważne i równie osobiste (poprzez lekturę dzieł, encyklik, homilii, książek, utworów dramatycznych i poetyckich) – pozostawiają trwały duchowy ślad, choć niewątpliwie słabsza jest ich emocjonalna aura. „W myślach spotykam się z Nim znacznie częściej. Odwołuję się do Jego nauk, staram się postępować tak, jak On nas uczy", stwierdza A. Łapicki (s. 95). Nieliczne relacje dotyczą wyimaginowanych spotkań, np. we śnie. Dość frapująco, a jednocześnie zagadkowo pisze K. Kąkolewski – pisarz i reportażysta:

> Poza moją Matką najczęściej śni mi się Jan Paweł II. Sny mają podobny przebieg: przypadam do Niego z nadzieją i ufnością, a On przygarnia mnie. Budzi mnie radość, uczucie ulgi, które długo nie ustępują […]. Jedyna osoba nie znana mi osobiście, która zyskała moją miłość, jaką darzy się najbliższych […]. W czasie pobytu Papieża w Polsce w 1987 roku przeżyłem spełnienie mojego ciągle powtarzającego się snu. Jak według scenariusza z marzenia sennego wszystko powtórzyło się na jawie: wykorzystałem chwilę, by przypaść do Niego gestem zapożyczonym z mojego snu, przytulić się do jego dłoni, odczuć siłę bijącą z Jego osoby i zawierzyć kilka słów […]. Pierwszy raz poczułem potęgę czyjejś obecności fizycznej, zwykłe dotknięcie dłoni dawało jakąś moc (s. 70–71).

4. Siła oddziaływania autorytetu religijnego

Z treści przywołanej publikacji, a także z wielu innych rejestrujących wewnętrzne doświadczenia wiernych i indywidualne przeżycia spotkań z Janem Pawłem II, wynika, że intensywność emocji bądź pamięć o nich przekłada się wielokrotnie na postanowienia dotyczące zmiany życia. Zatem autorytet ukierunkowuje zachowania, dodaje sił, prowadzi. Oprócz umocnienia „wiary, nadziei i miłości", potoczni respondenci piszą o konkretnych sprawach: „rzuciłem palenie", „nie piję alkoholu", „wróciłem do żony i dzieci", „zacząłem czytać Pismo Święte"; „zrozumiałem, że człowiek nie żyje dla siebie, ale dla innych",

„codziennie uczestniczę we mszy św." itd.[18] Inteligenci z książki Niewęgłowskiego raczej rejestrują mentalne metamorfozy: „Jego słowa dodają otuchy i mocy", „Wyzwolił mnie z lęku", „Zrozumiałem, że wolność to stan duszy", „Nauczyłem się od Niego rzeczy najważniejszych", „Gruntownie odmienił moje życie", „Poczułem się dumny, że jestem Polakiem", „Z optymizmem spojrzałem w przyszłość", „Pod Jego wpływem mój racjonalistyczno-scjentystyczny światopogląd uległ erozji" itd.

W przypadku autorytetu, jakim był Jan Paweł II, interesujący jest fakt, że nie tylko ludzie religijni doceniali jego wyjątkowość. Dla niewierzących był On nie tyle religijnym autorytetem, ile wspaniałym człowiekiem, charyzmatycznym przywódcą, wzorem człowieczeństwa. Osoby składające świadectwa w omawianej publikacji także doceniali głoszone przez Niego wartości ogólnoludzkie: „Na ludzi, którzy jakby rozświetlają otoczenie, promieniują mądrość i dobro, trafia się bardzo rzadko" (Krzysztof Pomian, pisarz); „Nacisk na godność człowieka, na jego czynną rolę jako cząstki społeczeństwa, na wartość pracy, która zawsze powinna być w jakimś stopniu twórczością, na pierwszeństwo człowieka przed rzeczami, wartości moralnych przed technicznymi, panowania nad sobą przed panowaniem nad zewnętrznym światem – przemawia tak do wierzących, jak i do niewierzących" (prof. Władysław J. H. Kunicki-Goldfinger).

Autentyczne spotkania pozostawiają trwały ślad: „Bo są spotkania częste lub rzadkie, które trwają tyle, ile trwają, i kończą się rozstaniem, nie pozostawiając większego śladu i są spotkania nawet rzadkie i krótkie, które rozstaniem nigdy się nie kończą, które trwają z równą intensywnością po swoim określonym czasie, ponieważ poruszenie, jakie wywołały w naszej świadomości i w naszym sercu, trwa, pozostaje w nas na zawsze" (prof. J. Tchórzewski – malarz); „Takich spotkań się nie zapomina, tak wiele dla nas znaczą. Pozostają w pamięci jako coś niezmiernie cennego, jak przyjazna ręka wyciągnięta w wyjątkowo trudnej chwili" (prof. K. Szaniawski, filozof). Spotkania z Janem Pawłem II, z największym autorytetem religijnym przełomu wieków, a być może i największym w dziejach Kościoła katolickiego, z pewnością należą do kategorii tych, które nigdy się nie kończą[19].

---

[18] Cytaty pochodzą z książki P. Juchniewicz (red.), *Spotkaliśmy Papieża*.

[19] *Communis opinio* o świętości Papieża nie osłabiają głosy krytyczne; wiadomo, że byli i są ludzie nie uznający autorytetu JPII, oskarżający Go o nadmierny konserwatyzm, negujący jego przywództwo religijne. Komunikat CBOS z kwietnia 2006 r. (*Więzi Polaków z Janem Pawłem II, Kościołem i religią*, BS/73/2006), potwierdza szczególną rolę Papieża w życiu społeczeństwa polskiego. Czytamy w nim: „Od śmierci Jana Pawła II upłynął rok. W tym czasie Polacy zachowali żywą pamięć o zmarłym papieżu – wspominali go (98%), modlili się o jego beatyfikację (77%) oraz kierowali do niego modlitewne prośby o pomoc w różnych sprawach (57%). Zdecydowana większość badanych twierdzi, że kieruje się w życiu wskazaniami Jana Pawła II (78%), zna treści jego nauczania (72%), jest tez przekonana, że świadectwo życia i nauczanie papieża przyczyniły się do przemiany ich życia (67%)". Co ciekawe, w lipcu 2005 roku aż 80% Polaków stwierdziło, że na

Rekapitulując, trzeba podkreślić, że ludzie, którzy spotkali Jana Pawła II nie tylko wyrażają uczucia, mówią nie tylko o wzruszeniu, ale także o zmianach w sposobie widzenia świata i o woli przemiany życia. Ich relacje świadczą o dużej sile oddziaływania „nauczyciela i mistrza", reprezentującego „ten inny świat, rzeczywistość ostateczną". Spotkania te były niewątpliwie dla wielu ludzi wierzących specyficznym doświadczeniem religijnym, które pozostawiło trwały ślad w ich świadomości[20].

---

ich poglądy na świat i życie Papież miał duży wpływ; komunikat CBOS: *Wartości i normy w życiu Polaków*, BS/133/2005.

[20] Obserwatorzy polskiego życia religijnego odnotowywali autentyczną fascynację Polaków osobą Papieża, którzy uznawali go za „stały element tożsamości narodowej" i „najważniejszą postać w polskiej historii", „ważny czynnik sprzyjający żywotności polskiego katolicyzmu". Charakterystyczne jest to, że osoby, które zetknęły się z Papieżem osobiście, znacznie częściej deklarowały silną więź z Janem Pawłem II, znajomość jego nauczania i przemianę życia; por. komunikat CBOS: *Refleksje i wspomnienia Polaków po śmierci Jana Pawła II*, BS/99/2005.

Niektórzy podkreślają jednak, że Jan Paweł II stanowił przedmiot dumy i silnie oddziaływał na emocje rodaków, ale w mniejszym stopniu na ich postawy i zachowania. Wielu Polaków kwestionowało jego nauczanie moralne, wybiorczo przyjmowało poszczególne elementy doktryny katolickiej. W świetle sondaży opinii publicznej, nie do podważenia jest ogromne znaczenie Papieża w polskim społeczeństwie, jednakże nieodosobnione są głosy, iż był on raczej autorytetem symbolicznym, narodową i religijną „ikoną", w mniejszym stopniu autorytetem rzeczywistym, modelującym postawy etyczne. Problem ten omawia J. Mariański w artykule: *Jan Paweł II jako gwarant żywotności polskiego katolicyzmu*, „Keryks" 2006, t. V/ s. 27–57. Do dyskusji na temat religijnego autorytetu papieża i Kościoła nawiązuje książka B. Bogołębskiej i M. Worsowicz *Autorytety w perspektywie chrześcijańskiej*, Łódź 2011.

Jeśli mamy sensownie mówić o Bogu, od tego powinniśmy zacząć-nie od abstrakcyjnych definicji czy nie kończących się argumentów, ale od poczucia wzniosłości, nieskończoności, numinotyczności, poczucia obecności bogów.

Keith Ward, *Bóg. Przewodnik błądzących**

IV. DOŚWIADCZENIE JAKO ŹRÓDŁO PRZEŚWIADCZEŃ RELIGIJNYCH LUDZI WIERZĄCYCH

Ani filozofia, ani teologia nie dysponują dowodami empirycznymi, jednoznacznie i bezdyskusyjnie potwierdzającymi hipotezę o istnieniu Boga. Można studiować latami teologię, znać dzieła św. Augustyna, Tomasza z Akwinu i wielu innych filozofów chrześcijańskich i pozostać osobą niewierzącą. Intelekt, argumenty logiczne mogą wprawdzie pomóc w przyjęciu religijnego światopoglądu, ale mogą też skłonić do uznania religii za anachronizm. Apologeci wiary zgromadzili długą listę „dowodów" za wiarą, jej przeciwnicy wysuwają szereg argumentów przeciw niej.

Wątpliwości co do racjonalności wiary nie mają ludzie, którzy – jak twierdzą – otworzyli się na świat duchowy. Dla nich realne jest poczucie jedności z siłą zewnętrzną, zmieniającą ich życie i ich samych[2]. Fenomenologowie religii przekonują, że w religijności doświadczenie religijne jest czynnikiem podstawowym, najważniejszym – nie byłoby teologii, nie byłoby filozofii Boga, gdyby

---

* K. Ward, *Bóg. Przewodnik błądzących*, Poznań 2006, s. 55

[2] Ciekawie pisze na ten temat psycholog, S. Callahan, w książce: *Kobiety*, *które słyszą głosy* (Poznań 2006, s. 36): „O, Nietzsche, Marksie, Freudzie i Darwinie – odcisnęliście swoje piętno na umysłach wierzących! Zarzut, że doświadczenia religijne są neurotycznym zaspokajaniem pragnień, metodą uzyskiwania wpływów społecznych lub ucieczką od rzeczywistości zmusza mnie do bacznego przyjrzenia się sobie samej. Czy jako kobieta używam religii do kompensowania sobie nieudanych prób odgrywania większej roli w świecie? Czy moje doświadczenia religijne są subtelną formą samooszustwa lub urojeniami zaspokajającymi egoistyczne potrzeby? Bardzo możliwe, że moje niepokoje i wątpliwości są silniejsze niż u innych osób. To, że zadaję sobie takie pytania, wynika zarówno z mojej biografii, jak i ogólnego intelektualnego przywiązania do zasady racjonalności".

nie było *homo religiosus*. Ē. Pin, francuski socjolog religii, wyodrębnił kilka źródeł zachowań religijnych, wśród nich ważne miejsce przyznał „pobudkom mistycznym”[3]. W jego ujęciu, istnieją czynniki pierwotne i wtórne religijnych praktyk. Do pierwszych z nich zaliczył, oprócz mistycznych przeżyć, „pobudki kosmologiczne i biologiczne” (uczucie bezsilności w opanowywaniu przyrody, niepewność co do skutków własnych działań) i „pobudkę wiecznego zbawienia” (pragnienie nieśmiertelności). Czynniki wtórne mają genezę społeczną – czasem są bezrefleksyjnym i konformistycznym przejęciem obyczajowych wzorów wspólnoty, czasem poprzedzonym intelektualnym namysłem uczestnictwem w życiu religijnym. W tym drugim przypadku partycypacja w organizacjach religijnych może mieć motywację religijną (pragnienie rozwoju duchowego) lub pozareligijną, wynikającą m.in. z chęci utrzymania ładu, zintegrowania systemu społecznego[4]. Z kolei Talcott Parsons zwrócił uwagę na psychoterapeutyczną funkcję praktyk obrzędowych, nazwał je mechanizmami przystosowania się do sytuacji frustrujących, rodzących napięcie i cierpienie (śmierć, klęski żywiołowe, nieprzewidziane zdarzenia). Dla człowieka religijnego – pisze Parsons – ważny jest „transcendentalny punkt odniesienia”, on zaspokaja potrzebę sensu, on nadaje znaczenie „sytuacjom granicznym”[5]. Leszek Kołakowski zaznacza: „Pytania i przeświadczenia metafizyczne objawiają inną stronę ludzkiego bytowania, aniżeli pytania i przeświadczenia naukowe: stronę odniesioną intencjonalnie do nieempirycznej realności bezwarunkowej”[6].

W literaturze religioznawczej można spotkać odniesienia do różnych źródeł religijności człowieka. Wymieniając te najważniejsze, skonfrontuję je z dyskursem potocznym chrześcijan, którzy oprócz naturalnych motywów wiary religijnej często wskazują również na źródła nadnaturalne.

1. Naukowe eksplikacje fenomenu religijności jednostki

Poszczególne dziedziny wiedzy w różny sposób eksplikują fenomen religijności jednostki. Nie ma konsensusu w kwestii źródeł postawy religijnej – niektórzy autorzy wskazują na wrodzone predyspozycje człowieka, intuicyjnie otwierającego się na rzeczywistość transcendentną (koncepcje fenomenologiczne, teoria Junga, Frankla). Inni wskazują na poczucie ograniczoności i bezradności

[3] Ē. Pin, *Pobudki religijne a przejście ku społeczeństwu technicznemu*, [w:] F. Adamski (red.), *Socjologia religii*, Kraków 1983, s. 222.

[4] Tamże, s. 217–227.

[5] T. Parsons, *Motywacje wierzeń i zachowań religijnych*, [w:] F. Adamski (red.), *Socjologia…*, s. 198–203.

[6] L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wrocław 1994, s. 7.

człowieka wobec wielu problemów rzeczywistości – w tym ujęciu funkcją religii jest pozytywne wzmocnienie. Religia odpowiada – piszą jeszcze inni – nie tylko na sytuacyjne lęki, nade wszystko porusza problem skończoności i nieuchronności śmierci. Dając nadzieję na życie wieczne, minimalizuje ów największy lęk egzystencjalny. Freudyści eksplikują fenomen religijności przywołując mechanizmy projekcji i kompensacji. Marksiści tłumaczą religię wychodząc od analizy – opartych na niesprawiedliwości – stosunków społecznych – nazywają ją iluzorycznym szczęściem, opium dla mas, eskapizmem. Inni powołują się na motywy hubrystyczne lub poznawcze[7]. Socjologia emocji, reprezentowana przez M. Hammonda, upatruje genezę religii w potrzebie maksymalizacji afektu: „pojawienie się religii jest jedną ze strategii wzmacniania emocjonalności, ponieważ święte przedmioty i byty ze świata ponadzmysłowego stanowią źródło pobudzenia emocjonalnego […] okresowy kult bogów pobudza więc emocje stosunkowo niskim kosztem, pozwalając ludziom obchodzić problem habituacji"[8]. Zgodnie z tym ujęciem, człowiek ma naturalną skłonność do szukania stanów przyjemnych, a życiem religijnym także kieruje „zasada hedonistyczna". Emocje wygenerowane podczas grupowych nabożeństw, czy indywidualnej kontemplacji, uzależniają – *homo religiosus* pragnie ich jak najczęściej doznawać. Można odwołać się w tym miejscu do koncepcji V. Pareto, według którego jednym z rezyduów, jakie istnieją w psychice jednostki, jest rezyduum ekspresji, potrzeba zewnętrznego odzwierciedlania uczuć. Religia (religijność) byłaby zatem derywatem, jednym ze sposobów racjonalnego uzasadnienia owego rezyduum[9].

Naukowcy reprezentujący kognitywizm, sądzą, że można adekwatnie wyjaśnić genezę i istotę przeżyć religijnych, poprzez analizę struktury poznawczej ludzkiego umysłu. Kognitywistyka rozwija się na gruncie wielu dyscyplin, jej główni przedstawiciele to P. Boyer, Th. Lawson, R. McCauley, J. Barret. Przedmiotem jej zainteresowania są poznawcze, racjonalne aspekty religijności. Kognitywizm koncentruje uwagę na funkcjonowaniu umysłu, mechanizmach psychicznych, procesach, które prowadzą ludzi do akceptacji wierzeń religijnych. Oto podstawowe pytania, jakie pojawiają się w tym paradygmacie: „1) Jak ludzkie umysły reprezentują idee religijne?; 2) Jak ludzkie umysły przyswajają sobie idee religijne?; 3) Do jakich form działania idee takie prowadzą?"[10].

Podkreślając naturalne podłoże religii, powszechność występowania idei religijnych, zwolennicy religioznawstwa kognitywnego opowiadają się przeciw postrzeganiu religii jako rzeczywistości *sui generis*, według nich, uniwersalne

---

[7] Por. E. Zimnica-Kuzioła, *Główne stanowiska w psychologii religii – wprowadzenie*, „Kultura i Wartości" 2012, nr 1, s. 57–70.

[8] Cyt. za: J. H. Turner, J. E. Stets, *Socjologia emocji*, Warszawa 2009, s. 305.

[9] V. Pareto, *Uczucia i działania. Fragmenty socjologiczne*, Warszawa 1994, s. 157–167.

[10] E. T. Lawson, *Towards a Cognitive Science of Religion*, „Numen", 2000, nr 47, s. 344 – cytat za S. Sztajer, *Religia w świetle nauk kognitywnych*, „Przegląd Religioznawczy", 2007, nr 1, s. 26.

idee religijne są efektem adaptacji człowieka do środowiska[11]. Charakterystyczna w tym nurcie jest negacja istnienia „ponadnaturalności", redukcjonistyczne ujmowanie fenomenów religijnych (religia jako produkt uboczny naturalnych funkcji poznawczych i przystosowawczych)[12].

Kognitywiści formułują szereg spostrzeżeń, dotyczących procesów poznawczych, oto niektóre z nich: transmisja i przyswajanie idei religijnych wiążą się z zasadą „minimalnej kontrintuicyjności", czyli zgodności z intuicyjną ontologią; ludzie religijni w deklaracjach są wierni określonemu systemowi religijnemu (zasada poprawności teologicznej), jednak „na własny użytek" mają tendencje do nieortodoksyjnego myślenia; religijne reprezentacje mentalne wiążą się z antropomorfizmem, z naturalną skłonnością do przypisywania ludzkich cech zjawiskom pozaświatowym[13]. Podkreślić wypada empiryczny charakter nowego nurtu, odnotować próby eksperymentalnego sprawdzania hipotez przez specjalistów reprezentujących różne dziedziny. *De facto* wielu hipotez nie sposób potwierdzić, a wszystkie one mają uzasadnić założenie o adaptacyjnym, epifenomenalnym charakterze religii, spełniającej określone funkcje psychologiczne i społeczne. Zatem jest to przywoływanie „w nowej szacie terminologicznej starych teorii", nowy jest tylko sposób uzasadniania twierdzeń.

Koncepcje K. G. Junga czy G. Allporta także można włączyć w nurt kognitywizmu, ale rozumianego odmiennie niż w „nowym paradygmacie", w tzw. „trzeciej drodze". Ich zdaniem, człowiek jest istotą nastawioną na rozumienie – wykorzystuje zdobytą wiedzę, przetwarza informacje, dąży do spójności logicznej osobistych przekonań. Potrzeba poznawcza nigdy nie zostanie zaspokojona do końca. Religia formułuje odpowiedzi na pytania dotyczące tajemnic wszechświata, dostarcza możliwego do zaakceptowania wyjaśnienia najtrudniejszych doświadczeń człowieka, zaspokaja dążenie do odkrycia sensu życia.

Wyjaśnień genezy religii dostarcza też neuroteologia – dynamicznie rozwijająca się subdyscyplina neurologii, która bada związki pomiędzy budową ludzkiego mózgu a religijnymi przeżyciami[14]. Pod koniec lat 90. XX w. pojawiły się pierwsze artykuły naukowe, których autorzy mieli aspiracje, by wyjaśnić ostatecznie fenomen ludzkiej religijności. „Boski moduł" w mózgu, „punkt Boga",

---

[11] S. Sztajer, *Religia w świetle nauk*…, s. 223; P. Boyer, *I człowiek stworzył bogów… Jak powstała religia*, Warszawa 2001; D. Motak, *Religia w perspektywie antropologii kognitywnej*, [w:] Z. Stachowski (red.), *Religioznawstwo polskie XXI wieku*, Tyczyn 2005.

[12] O próbie „odmitologizowania" zjawisk religijnych" – poprzez rezygnację z wymiaru transcendentnego – pisze m.in. M. Buchowska, *Sacrum i profanum*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, Warszawa 2005.

[13] S. Sztajer, *Religia w świetle nauk*…

[14] M. Nazaruk, *Szukanie Boga w mózgu*, „Charaktery" 2006, nr 17, s. 46–49; *Czy przeżycia religijne są tylko efektem ubocznym chemii mózgu?*, „Washington Post", 18.06. 2001; E. J. Larson, L. Witham, *Naukowcy a religia w USA*, „Świat Nauki", 1999, nr 11 s. 99; M. Agnosiewicz, *Biologia przekonań*, http://www.racjonalista.pl [odczyt styczeń 2009]; Sh. Begley, *Religia a mózg*, „Newsweek Polska" 2001, nr 13.

„religijny obszar" – to pojęcia odnoszące się do biologicznych, somatycznych podstaw religijnych doświadczeń. E. R. Kandel, laureat Nagrody Nobla w dziedzinie medycyny, opublikował wraz z J. H. Schwarzem i T. M. Jessellem książkę *Principles of Neural Science* (New York 2000), w której zaprezentował wyniki badań neurochirurga D. Beara nad chorymi na padaczkę skroniową. Bear zaobserwował u nich hiperreligijność, „zespół religijnego ferworu", objawiający się szczególną intensywnością przeżyć religijnych. Także eksperymenty laboratoryjne M. Persingera (opisane w książce *Neuropsychological Bases of God Beliefs*, New York 1987) dowodzą, że stymulacja elektryczna określonych miejsc w mózgu wyzwala mistyczne doznania duchowe. Persinger nakładał ochotnikom „kask magnetyczny" i poddawał ich mózgi oddziaływaniu pola elektromagnetycznego. Większość badanych (80%) odczuwała obecność duchowej istoty, przeżyła religijne uniesienie. Oczywiste jest, że wyników tych badań nie można wykorzystać do – kolejnego już w dziejach – obwieszczenia śmierci Boga (Persinger skonstatował, iż religia jest tylko i wyłącznie właściwością mózgu, artefaktem zmian w płacie skroniowym). Neuroteologia nie dostarcza naukowych dowodów w kwestii fundamentalnej – nie rozstrzyga problemu istnienia bądź nieistnienia Boga[15]. Według naukowców reprezentujących ateistyczny światopogląd, „ośrodek Boga" w mózgu adekwatnie wyjaśnia genezę religii, natomiast dla ludzi wierzących jest to kolejny argument na rzecz tezy, iż człowiek jest istotą religijną, właśnie tak wyposażoną – w Boski moduł – przez Stwórcę. Otwarte pozostaje pytanie, czy to sam mózg wywołuje przeżycia mistyczne, czy raczej „rejestruje niezależny od podmiotu, obiektywny świat duchowy"[16]. Wielu naukowców zajmuje problem biologicznych podstaw doświadczeń mistycznych, na licznych uniwersytetach świata są przeprowadzane badania nad działaniem mózgu w trakcie medytacji, modlitwy (m.in. A. Newberg, E. D`Aquili z Uniwersytetu Pensylwanii, N. Azari z Uniwersytetu Hawajskiego w Hilo). Kilka lat temu duży rozgłos zdobyła książka D. H. Hamera *The God Gene*. *How Faith is Hardwired into our Gene* (New York 2004)[17]. Po jej opublikowaniu prasa całego świata obwieściła, iż uczeni odnaleźli kod wiary w naszym DNA[18]. Sprowadzono wiarę w Boga do

---

[15] Można przeprowadzić tu analogię z fenomenem miłości – naukowcy sprowadzili jego istotę do chemicznych procesów zachodzących w organizmie osoby zakochanej, do gry feromonów, do produkcji przez organizm hormonu oksytocyny i substancji narkotycznych (m.in. dopaminy, serotoniny, noradrenaliny czy fenyloetyloaminy) odzierając ją z tajemnicy. W przypadku religii także można mówić o odmitologizowaniu, redukowaniu tej formy symbolicznej wyłącznie do fenomenów biologicznych.

[16] S. Wargacki, *Mistyczne – odmienne stany świadomości – neuroteologia*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy" 2007 nr 57/58, s. 137.

[17] B. Kastory, *Genetyk poszukuje Boga*, „Newsweek Polska" 2005, nr 7, s. 62–66.; J. Kluger, *Is God in Our Genes*?, „Time" 2004, no. 21, s. 50–60.

[18] Oto jak Hamer eksplikuje mechanizm działania genu Boga: „Medytacja i modlitwa powodują wyłączenie ośrodka w tylnej części mózgu odpowiedzialnego za orientację w czasie i przestrzeni oraz za poczucie fizycznych granic własnego ciała. Intensywniej natomiast działa tak zwana

najmniejszego wspólnego mianownika, pojedynczego genu, co wyraźnie symplifikuje problem źródeł religijności. B. Grom pisze: „Neuroteolodzy muszą przecież wziąć pod uwagę to, iż zaobserwowane przez nich przeżycia utraty orientacji lub odczuwanej obecności stają się doświadczeniami religijnymi dopiero poprzez zinterpretowanie ich przez osoby, które takich stanów doświadczają. Poznawcze i emocjonalne treści oraz procesy nie pozwalają się zrekonstruować z wyników badań przeprowadzonych za pomocą tomografów mózgu lub z zapisu elektroencefalografu. Stąd też psychologia religii powinna badać przede wszystkim komponent kognitywny, emocjonalny oraz komponent zachowania religijnego, nie ograniczając się w żadnym razie do aspektu neuronalnego”[19].

Wśród źródeł przeświadczeń religijnych na szczególną uwagę zasługują czynniki socjologiczne, egzogenne, wpływ „znaczących innych”, autorytet osób szczególnie cenionych i uznanych przez jednostkę za wzór do naśladowania, oddziaływanie grup odniesienia. Prawdziwym społecznym uznaniem cieszą się zazwyczaj ludzie obdarzeni charyzmą, mądrością, wiedzą, profesjonalizmem (abstrahuję tu od taniej popularności celebrytów, gwiazd popkultury, które bywają uwielbiane za sam fakt częstego pojawiania się w mediach). Oświecenie było epoką, która zakwestionowała i odrzuciła autorytety – współcześnie pełnej rehabilitacji tego pojęcia – jak pisaliśmy – podjął się m.in. H.-G. Gadamer. Przypomnijmy, że zdaniem tego przedstawiciela filozoficznej hermeneutyki, autorytet zawiera elementy racjonalne, wolitywne, emocjonalne. Nie odbiera wolności i nie wymaga ślepego posłuszeństwa, wynika z dostrzeżenia kompetencji danej osoby w jakiejś dziedzinie, z uznania jej doświadczenia, dużej wiedzy. Autorytetu nie można wymusić, trzeba na niego zasłużyć. Zdaniem Gadamera, autorytet jest niezbędnym źródłem poznania – dopełnia, wzbogaca poznawcze możliwości jednostki. Szczególnie jest potrzebny w naukach humanistycznych – są dziedziny, w których jest on po prostu niezbędny (religia, etyka)[20]. Jedną z postaci autorytetu jest tradycja. Nie można uświadomić sobie do końca jej treści i wpływu, ona jednak oddziałuje na człowieka, w dużym stopniu determinuje jego działania: „To, co uświęcone przez tradycję i pochodzenie, ma pewien bezimienny już autorytet, a nasz historyczny skończony byt cechuje to, że autorytet przekazywanego nam dziedzictwa – a nie tylko to, co zrozumiałe na podstawie pewnych racji –

świadomość wyższa, zlokalizowana w płatach czołowych kory mózgowej, włączająca nas w obraz Wszechświata, właściwa tylko ludziom. Te zmiany, które można śledzić na tomograficznych obrazach mózgu, sprawiają, że zaczynamy się czuć częścią wielkiej kosmicznej całości. O aktywności mózgu decydują neuroprzekaźniki – dopamina, serotonina i noradrenalina – paczkowane i transportowane przez gen VMAT2. Ludzie wyposażeni w „duchowy wariant” tego genu, czyli jego odmianę zawierającą cytozynę (a nie adeninę), mają ułatwione osiąganie nirwany czy przeżywanie mistycznych wizji, bo ich mózg efektywniej korzysta z wytwarzanych substancji chemicznych”. Cyt. za: B. Kastory, *Genetyk poszukuje…*, s. 65.

[19] B. Grom, *Psychologia religii. Ujęcie systematyczne*, Kraków 2009, s. 34.

[20] H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Kraków 1993, s. 267–268; A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, jezyk. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Lublin 1988, s. 231–235.

przemożnie wpływa na nasze działanie i zachowanie. Opiera się na tym wszelkie wychowanie […] wejście w dojrzałość życiową nie oznacza wcale, że jednostka uwalnia się od wszelkiej przeszłości i tradycji. Zwyczaje na przykład w szerokim zakresie czerpią swój obowiązujący charakter z dziedzictwa i przekazu"[21].

Transmisja tradycji religijnej rozpoczyna się już we wczesnym dzieciństwie, w rodzinie. W tym podstawowym dla jednostki układzie odniesienia ważny jest szczególny klimat, poczucie bezpieczeństwa, co czyni przekaz treści symbolicznych bardziej efektywnym. Władysław Prężyna pisze, że

> W grupie takiej, na plan pierwszy wysuwają się relacje personalne, które cechuje bezpośredniość kontaktów, bardzo duży ładunek emocjonalny połączony z atmosferą wzajemnego zaufania, otwartości i życzliwości. Grupy pierwotne nie posiadają więzi typu formalnego, a ich pojawianie się może świadczyć o procesie rozpadu pierwotnego charakteru danej grupy. Wreszcie w grupach pierwotnych występuje bardzo wysoki poziom identyfikacji członków ze wspólnotą i tym wszystkim, co tę wspólnotę konstytuuje. Otóż, zespół takich właśnie cech sprawia, że treści życia grupowego – w tym przypadku rodzinnego – w sposób bezpośredni i bardzo głęboki przenikają do psychiki jej członków[22].

Na religijność jednostki wpływ mają zatem – wielokrotnie opisywane przez socjologów i psychologów – mechanizmy uspołecznienia: procesy społecznego uczenia się, naśladownictwo, identyfikacja. Treści przekazywane w tym środowisku wychowawczym głęboko zapadają w pamięć, kodują się trwale w psychice dziecka. Nie bez znaczenia jest czas przebywania jednostki w rodzinie, w której zbiera ona pierwsze doświadczenia, najważniejsze z punktu widzenia formowania się osobowości społecznej[23].

Wychowanie religijne w rodzinie (socjalizacja pierwotna) jest wspierane przez szkolną katechizację. Tutaj ważny jest autorytet dorosłych, osób darzonych szacunkiem – dziecko przejmuje ich światopogląd jako oczywisty i zarazem uniwersalny; są to dla dziecka „znaczący inni" (kategoria wprowadzona przez G. H. Meada), odgrywający zasadniczą rolę w modelowaniu sposobu myślenia i zachowań jednostki[24]. Na tym etapie rozwoju świat społeczny jawi się jako obiektywna rzeczywistość, struktura homologiczna, ostatecznie zdefiniowana. Dzieci identyfikują się z osobami wpajającymi im określony system wartości i wzorce zachowań, internalizują zastane strategie myślenia i działania, jednocześnie kształtując własną tożsamość[25].

---

[21] H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda…*, s. 268.

[22] W. Prężyna, *Rodzina naturalnym środowiskiem kształtowania się osobowości społecznej*, [w:] A. Biela, Z. Uchnast, T. Witkowski (red.), *Wykłady z psychologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, *w roku akademickim 1986/87*, Lublin 1989, s. 136.

[23] J. Wilk, *Znaczenie pierwszych doświadczeń dla religijnego wychowania małego dziecka w rodzinie*, Lublin 1987.

[24] P. Berger, Th. Luckmann: *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983, s. 207–214; B. Szacka, *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa 2003, s. 152–154.

[25] S. Mika, *Uwagi o „internalizacji" postaw*, [w:] S. Nowak (red.), *Teorie postaw*, Warszawa 1973.

Z czasem zwiększa się intensywność interakcji społecznych jednostki, coraz większe znaczenie zyskują inne, poza rodzicami/opiekunami, osoby: nauczyciele, księża, instruktorzy, znajomi itd. Rozpoczyna się proces „socjalizacji wtórnej", w którym młody człowiek dostrzega „uogólnionego innego" – reguły obowiązujące w społeczeństwie, uświadamia sobie, że normy i wartości generują nie tylko „znaczący inni", ale i inni członkowie społeczności. Środowisko społeczne oddziałuje na religijny rozwój jednostki – może ten rozwój ukierunkowywać, pobudzać bądź przeciwnie – hamować.

Dużą rolę w kształtowaniu postaw w okresie adolescencji mają niewątpliwie grupy rówieśnicze. W tym czasie następuje konfrontacja przejętego od „znaczących innych" światopoglądu, z alternatywnymi sposobami widzenia świata. Doświadczenia wyniesione z dzieciństwa i okresu dojrzewania mają szansę zyskać głębszy stopień internalizacji bądź przeciwnie – czasem zostają zweryfikowane negatywnie, zakwestionowane i odrzucone. Psychologowie podkreślają, że moment wyjścia jednostki poza środowisko lokalne jest ważnym sprawdzianem stopnia internalizacji zasad i praw wyniesionych z dzieciństwa: „Ważnym wydarzeniem jest opuszczenie domu rodzinnego i podjęcie studiów, kiedy to niejednokrotnie dochodzi do konfliktu wartości, kryzysu tożsamości i pojawia się silna potrzeba zaangażowania i określenia siebie na nowo"[26]. Większość ludzi zachowuje przez całe życie wiarę „przejętą od „znaczących innych" w procesie socjalizacji, w ramach określonej grupy wyznaniowej. Inne osoby, które W. James nazywał „narodzonymi dwukrotnie" – dokonują konwersji religijnej, przyjmując nową wiarę lub ponownie odkrywają dla siebie wiarę, którą – z różnych względów – przestali kultywować. Osobiste, zreflektowane przyjęcie wiary pozwala rozwiązać kryzys tożsamości (E. Erikson)[27], osiągnąć wewnętrzną integrację, także poprzez poczucie przynależności do społeczności wierzących. Religijność uzależniona od autorytetu osób znaczących, ustępuje miejsca religijności autonomicznej, własnej, bardziej autentycznej. Człowiek dojrzały, pisał E. Erikson, przestaje już eksperymentować, ma skrystalizowany pogląd na rzeczywistość, potrafi podejmować odpowiedzialność za własne wybory moralne.

Psychologowie przekonują, że w rozwoju ontogenetycznym jednostki priorytetowe znaczenie ma aktywność własna jednostki, dotyczy to także sfery duchowej i religijnej[28].

Chrześcijańscy filozofowie religii są zdania, że w metafizyce i antropologii istnieje możliwość intersubiektywnego rozstrzygnięcia problemu istnienia Boga i religijności jednostki. Z. Zdybicka próbuje szukać ontycznych podstaw „faktów religijnych", wskazując na określoną strukturę bytową osoby ludzkiej i struktu-

---

[26] D. Czyżowska, *Doświadczenie a rozwój moralny jednostki*, [w:] K. Krzyżewski (red.), *Doświadczenie indywidualne. Szczególny rodzaj poznania i wyróżniona postać pamięci*, Kraków 2003, s. 206.

[27] E. Erikson, *Identity: Youth and Crisis*, New York 1968 (wyd. pol.: *Dzieciństwo i społeczeństwo*, Poznań 1997).

[28] Por. D. Becelewska, *Repetytorium z rozwoju człowieka*, Jelenia Góra 2006.

rę rzeczywistości. Człowiek jako byt przygodny, potencjalny, niekonieczny, nieabsolutny, w Bogu (bycie koniecznym, absolutnym, choć ukrytym, nieznanym i niepojętym) znajduje dostateczną rację swego istnienia. Wyjaśniając fakt istnienia religii odwołuje się do argumentów metafizycznych, sformułowanych przez św. Tomasza z Akwinu („pięć dróg", czyli dowód z ruchu, z przyczynowości sprawczej, z przygodności bytów, ze zróżnicowanych stopni doskonałości bytów i z celowości)[29]. W tej perspektywie człowiek jest religijny, ponieważ rozumowo dochodzi do przekonania o istnieniu transcendentalnego bytu.

Teologia uwzględnia jeszcze element tajemnicy i wyjaśniając genezę wiary religijnej, powołuje się na nadprzyrodzoną łaskę Boga. Bez odniesienia ponadnaturalnego, wertykalnego, twierdzą teologowie, redukuje się problematykę religijności.

2. Różnorodność źródeł wiary i religijności ludzi w dyskursie potocznym

Zjawisko wiary i religijności ma charakter emergentny, nazbyt złożony, by wyjaśnić je w sposób satysfakcjonujący, wszechstronny i ostateczny. W potocznym dyskursie czasem są przywoływane filozoficzne argumenty przemawiające za istnieniem Boga. Ludzi wierzących przekonują tzw. dowody kosmologiczne (Arystotelesa, św. Tomasza z Akwinu), fizyko-teologiczne (I. Newtona). Źródłem wiary religijnej bywa zatem zachwyt nad niesłychanym pięknem i harmonią wszechświata. Oto charakterystyczna wypowiedź polskiego pilota i kosmonauty, M. Hermaszewskiego:

> Owszem, może jestem bytem myślącym, ale w porównaniu z kosmosem jestem drobiną zupełnie nic nie znaczącą. I to uczy pokory oraz patrzenia z dystansem na własne problemy. Uczy tego na zawsze. Ale to i tak nie jest najważniejsze. Dopiero z orbity widać wielkie uporządkowanie wszechświata. Harmonię. I nagle każdy, kto zna mechanikę nieba, zaczyna sam siebie pytać, gdzie jest środek tego kosmicznego wiru i kto kręci korbą. Bóg? Tak. Kiedy się tam poleci, to staje się oczywiste. Nie znam kosmonauty – a jest ich już blisko 500 – który wyleciałby niewierzący i niewierzący wrócił. A wiara wierzących się pogłębia. Wraca się stamtąd z przeświadczeniem o istnieniu Boga i jeszcze większą potrzebą czynienia dobra innym[30].

Niektórzy ludzie odwołują się do nadzwyczajnych fenomenów (według ich przekonań znaków ingerencji Boga), by uargumentować słuszność swej wiary. W popularnej literaturze religijnej znajdujemy liczne opisy cudów, warto przywołać choćby objawienia Maryjne w Lourdes, Fatimie, Guadelupe, w La Salette, w Japonii – w Akita, w Gietrzwałdzie; cud eucharystyczny w Lanciano, fenomen

---

[29] Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1984.

[30] Zob. „*Bohater narodowy najwyższych lotów*", wywiad A. Kropielnickiej z M. Hermaszewskim, „Polska The Times", 7.04.2008, s. 6.

nierozkładającego się ciała św. Bernadetty Soubirous, niewytłumaczalny dla naukowców „znak" świętego Januarego w Neapolu, charyzmaty św. Ojca Pio – m.in. dar uzdrawiania i bilokacji, objawienia w życiu Heleny Kowalskiej, czyli siostry Faustyny, stygmaty i życie samą Eucharystią T. Neumann i M. Robin. Dla niektórych wierzących o istnieniu nadprzyrodzoności mają świadczyć też opętania demoniczne[31].

---

[31] Wśród wielkiej liczby popularnych publikacji traktujących o niewytłumaczalnych zjawiskach, warto przywołać dwie książki: *Podróż do Lourdes* (Wrocław 2008), której autorem jest A. Carrel (laureat Nagrody Nobla w dziedzinie medycyny i fizjologii) i *Boża pieczęć*, *cuda*, S. Gaety (Warszawa 2006). Pierwsza z nich, autobiograficzna opowieść, stanowi świadectwo wiary chirurga, profesora anatomii, który przypadkowo zastąpił lekarza opiekującego się chorymi zdążającymi do Lourdes. Na jego oczach została uzdrowiona śmiertelnie chora dziewczyna Maria Ferrand, która chorowała na gruźlicę płuc i była w stadium agonalnym. To wydarzenie spowodowało wewnętrzną przemianę lekarza i jego nawrócenie. W 2008 r. minęło 150. lat od objawień w Lourdes, w ciągu tego czasu zarejestrowano siedem tysięcy przypadków wyleczeń, niewytłumaczalnych z medycznego punktu widzenia. Kościół katolicki – po szczegółowym zbadaniu konkretnych przypadków – oficjalnie uznał 67 cudownych uzdrowień w Lourdes. *Boża pieczęć* Gaety to pozycja wyjątkowa ze względu na dokumentacyjny charakter. Autor wybrał 400 cudów opisanych przez Kongregację Spraw Kanonizacyjnych, a po dokładnym ich przestudiowaniu postanowił opisać 15 przypadków. Wydarzenia te są dokładnie zrelacjonowane i utrwalone na zamieszczonych w książce fotografiach. Jak pisze we wstępie V. Messori, „książka jest wyzwaniem, dla sceptyków, oczywiście. Ale może również dla niektórych wierzących". Kongregacja uznaje tylko te świadectwa, które są dobrze udokumentowane: „Skrupulatność ma zasadnicze znaczenie dla instytucji kościelnej, która rzuca na szalę najwyższe wartości (w tym nieomylność), wykluczając powierzchowne i niejednoznaczne rozstrzygnięcia". Wzywani są naoczni świadkowie wydarzeń, którzy zeznają pod przysięgą. Zgromadzone w archiwach Kongregacji (w trakcie wieloletnich i wieloetapowych procesów kanonizacyjnych i beatyfikacyjnych) materiały poddane zostają drobiazgowej weryfikacji empirycznej przez konsultantów, niezależnych ekspertów, znanych uczonych „o utrwalonej sławie naukowej". Wśród nich są m.in. historycy, prawnicy, teologowie, psycholodzy i lekarze – specjaliści z różnych dziedzin medycyny. Ich opinie na każdym etapie badań poświadczane są przez notariuszy. Chodzi o wykluczenie choćby cienia wątpliwości i jednoznaczne orzeczenie, czy owych spektakularnych faktów nie można wytłumaczyć w sposób naturalny, np. w świetle aktualnej wiedzy medycznej. Uzdrowienie, aby mogło zostać zakwalifikowane do kategorii cudownych, musi być nagłe lub szybkie, całkowite i trwałe. Obiektywizm procesów, oparcie się na udokumentowanych faktach – sprawdzonych, konkretnych – to mają być argumenty przemawiające za istnieniem nadprzyrodzoności. S. Gaeta opisuje m.in. przypadek dziecka urodzonego w 23. tygodniu ciąży. Mimo beznadziejnych rokowań, dziecko przeżyło, a jego wyzdrowienie uznano za naukowo niewytłumaczalne. Inne opisane wydarzenie dotyczy 20-letniego mężczyzny, który upadł głową w dół na beton, z wysokości 10 metrów. Nie tylko przeżył, ale szybko wrócił do zdrowia. W książce znalazła się też relacja o wyleczeniu osoby, która umierała na raka wątroby (nowotwór zaatakował chory narząd w 90%), o uratowaniu chłopca z ostrym zapaleniem opon mózgowo-rdzeniowych, wstrząsem septycznym, niedotlenieniem mózgu i zakrzepicą.

Istnieje wiele publikacji naukowych i popularnonaukowych traktujących o zjawisku opętania. W 1992 r. Światowa Organizacja Zdrowia wpisała „trans i opętanie" (jako odrębną kategorię – F 44.3) do rejestru chorób w podgrupie zaburzeń dysocjacyjnych, nerwicowych. Teoretycy i praktycy (egzorcyści), podzielający teistyczny światopogląd, starają się jednak odróżnić opętanie (opanowanie ciała i umysłu człowieka przez złego ducha) od jednostki psychopatologicznej (w Międzynarodowej Statystycznej Klasyfikacji Chorób i Problemów Zdrowotnych ICD-10). Egzorcyści

Po śmierci papieża Jana Pawła II opublikowano niemało książek na temat cudów, jakie wierni przypisują jego wstawiennictwu. W dobie Internetu miliony czytelników mogą zapoznawać się z relacjami o mirakularnych zdarzeniach, które są „rejestrowane" są pod każdą szerokością geograficzną[32].

Do zjawisk niewytłumaczalnych empirycznie, z których pośrednio wnioskuje się o istnieniu Boga, włączyć można przeżycia ludzi znajdujących się w stanie śmierci klinicznej, zdające się dowodzić istnienia nieśmiertelnej duszy i życia pozagrobowego. Istnieje już niemało publikacji na ten temat, a zapoczątkowała je pionierska książka z połowy lat 70. XX w. Raymonda Moody'ego pt. *Życie*

---

wskazują najczęściej na następujące wskaźniki opętania: nadnaturalna siła fizyczna, konwulsje podobne do epileptycznych, nieczułość na ból, mówienie obcymi, nie znanymi osobie opętanej językami, zdolności paranormalne (znajomość rzeczy ukrytych, jasnowidzenie), awersja religijna, agresja werbalna (przekleństwa, bluźnierstwa) skierowana w stronę Boga i przedmiotów sakralnych. A. Jagiełło wyróżnia trzy stopnie ataku złego ducha: nękanie, osaczenie i opętanie. Przedstawia też różne sposoby przeżywania stanu opętania: opętanie utajone, ujawnione, urojone, wmówione i udawane. W artykule *Opętanie i opętani*: *duszpasterski punkt widzenia* („Wiadomości Psychiatryczne" 2004, t. VII, nr 3) omawia teologiczne, psychologiczne i psychiatryczne kryteria rozpoznawania opętania i wysuwa postulat ścisłej współpracy pomiędzy teologami i psychiatrami. Demonopatia (subiektywne poczucie opętania), demonofobia (lęk przed opętaniem) mają najczęściej psychogenny charakter, podobnie demonomania, która wiąże się z przekonaniem chorego, że sam jest szatanem. Jednak demonolatria (kult szatana w grupach satanistycznych) może prowadzić do opętania, twierdzą teolodzy. Wśród wielu pozycji z zakresu tej tematyki wymienić warto książkę „demonologów" R. Salvucciego *Jasne słowa na temat ciemnej rzeczywistości*, Kraków 1998; G. Amortha *Wyznanie egzorcysty*, Częstochowa 1997 i *Nowe wyznania egzorcysty*, Częstochowa 1999; A. Posackiego, *Okultyzm*, *magia*, *demonologia*, Kraków 1996. O zaburzeniach psychicznych, dających symptomy opętania piszą m.in. D. M. Wulf w *Psychologii religii*, Warszawa 1999, J. Dębiec, w książce *Opętanie*. *Próba psychopatologicznego ujęcia problemu*, Kraków 2000 i J. W. Aleksandrowicz, *Psychopatologia zaburzeń nerwicowych i osobowości*, Kraków 2002. Warto zaznaczyć, że sami teologowie nie są zgodni co do etiologii opętania. W *Małym słowniku teologicznym* (Warszawa 1987) K. Rahner i H. Vorgrimler piszą, że istnienie pozaludzkich złych mocy (demonów) jest prawdą wiary. Jednak uważają, że „nie jest możliwe adekwatne rozróżnienie miedzy demonicznym wpływem a pojęciowo-wyobrażeniowym światem jakiejś jednostki" (s. 302). W *Nowym leksykonie teologicznym* H. Vorgrimlera (Warszawa 2005) czytamy natomiast: „Żadna manifestacja rzekomego opętania nie wymaga traktowania tego fenomenu w aspekcie teologicznym jako walki z osobowym złem". Znany teolog – zgodnie z naukowym wyjaśnieniem – stwierdza, że rzekome opętania wywołują choroby psychiczne. Co więcej uważa, że można je tłumaczyć „niewłaściwym postępowaniem osób odpowiedzialnych w procesie socjalizacji religijnej i w okresach rozwoju seksualnego, czego skutkiem może być manifestowanie przez chorych wrogości wobec religii i Kościoła. Można też wykazać świadome wpływanie na przekonania chorych, że są opętani przez diabła, przez inne osoby z ich otoczenia i przez „duszpasterzy" (s. 244).

[32] Przykładem – jednym z wielu – może być nagłośniona w Internecie historia kolumbijskiej dentystki, Glorii Polo, która w 1995 r. została trafiona przez piorun. Będąc w stanie śmierci klinicznej, doświadczyła – jak zapewnia – przeżyć mistycznych, którymi dzieli się podróżując po świecie, wygłaszając odczyty. Świadectwo kobiety – dla jednych przejmujące i wiarygodne, dla innych świadczące o pourazowej psychozie typu schizofrenicznego, można przeczytać niemal we wszystkich językach świata, http://www.voxdomini.com.pl/sklep/index.php?main_page=product_info&products_id=183 [odczyt 15.01.2009].

po życiu[33]. Od tego czasu wielu badaczy na uniwersytetach świata zainteresowało się tą problematyką. Relacje już nie setek, ale tysięcy ludzi, którzy doświadczyli bliskości śmierci, mają wiele wspólnych elementów: „wyjście" z ciała, obserwacja otoczenia z pozycji poza i ponad ciałem, spotkanie ze zmarłymi, przenikanie przez ściany, przejście przez ciemny tunel, spotkanie ze „świetlistą Istotą", rachunek z własnego życia, powrót. Chorzy byli w stanie opisać ze szczegółami procedury medyczne podejmowane przez personel szpitala, miejsca, które „odwiedzili" w chwili śmierci klinicznej, osoby znajdujące się w pobliżu i ich rozmowy, a weryfikacja tych faktów potwierdzała ich prawdziwość. Można sądzić, że nie były to halucynacje, ale ponadzmysłowa percepcja zewnętrznej obiektywnej rzeczywistości. Odnotowano, że osoby niewidome od urodzenia w trakcie przeżycia z pogranicza śmierci po raz pierwszy i jedyny zobaczyły świat[34].

Warto ponownie pokusić się o refleksję, że takie „dowody" nie są w stanie przekonać ludzi, którzy sceptycznie nastawieni są do fenomenów niepotwierdzonych naukowo, i dotyczy to zarówno wierzących, jaki i niewierzących. Być może opisy Glorii Polo i innych chorych, znajdujących się w stanie śmierci klinicznej, na granicy życia i śmierci, relacjonujących swoje przeżycia, gdy „byli poza ciałem", są spowodowane niedokrwieniem mózgu? Naukowcy sceptycy podkreślają subiektywizm tych „dowodów"[35], uważają, że może to być rezultat chorób psychicznych bądź mechanizm psychologiczny łagodzący traumę nieuchronnej śmierci. Niektórzy owe doświadczenia tłumaczą działaniem środków narkotycznych podawanych ciężko chorym pacjentom w dużych dawkach. Jednak niektórzy badacze

---

[33] Oprócz R. Moody`ego (*Życie po życiu*, Warszawa 1979) temat ten rozwijają m.in.: G. Martinetti, *Oni byli poza ciałem*. *Dowody życia po śmierci*, Warszawa 1998; I. Wilson, *Mind Out of Time*, Gollancz 1981; I. Wilson, *Życie po śmierci*, Warszawa 1988; I. Wilson, *Po tamtej stronie życia*, Warszawa 1999; Z. Kraszewski, *Tajemnica życia wiecznego*. *100 dowodów na życie pozagrobowe*, Warszawa 2000; E. Kubler-Ross, *Rozmowy o śmierci i umieraniu*, Poznań 2002; J. Randles, P. Hough, *Tajemnica życia po śmierci*, Warszawa 2004; B. Walker, *Beyond the Body*, London 1974; S. Blackmore, *Dying to live*: *near – death experiences*, London 1993; M. Grey, *Return from death*: *an exploration of the near-death experience*, London 1985; G. Ritchie, E. Sherill, *Return from tomorrow*, Waco 1978; *The near-death experience*: *problems*, *prospect*, *perspectives*, red. M. Greyson, C. P. Flynn, Springfield 1984; K. Ring, *Life at death*: *a scientific investigation of the near-death experience*, New York 1980.

[34] I. Wilson (*Po tamtej stronie*…, s. 112) opisuje przypadek niewidomej Amerykanki, Vicki Umipeg.

[35] S. Blackmore, *Dying to live*: *near-death experiences*, London 1993; patrz: *Dowody przeciw*, [w:] J. Randles, P. Hough, *Tajemnica życia*…, s. 284–286. A. Favazza (*Religia i psychologia*, Warszawa 2004, s. 308– 309), psychiatra, pisze: "Prawdopodobnie wizje doznawane w doświadczeniu bliskim śmierci są wytworem procesów biologicznych i zostają zapośredniczone przez oczekiwania zdeterminowane kulturowo. Naukowcy byli zaskoczeni odkryciem w ludzkim mózgu receptorów środka uspokajającego valium, co znaczy, że nasz organizm w sposób naturalny wytwarza substancję zbliżoną do valium. Jest możliwe, że podobnie organizm wytwarza związek halucynogenny, który jest aktywowany lub przetwarzany tylko w pewnych okolicznościach, na przykład w doświadczeniu bliskim śmierci".

parapsychologicznych zjawisk, odpierają powyższe zarzuty[36] (czasem przeżycia nie dostarczają pozytywnych wrażeń; nie wszystkie osoby relacjonujące swe doświadczenia były pod wpływem leków psychotropowych; wizje są spójne, zgodne, realistyczne, czyli inne niż w stanie halucynacji; w śmierci klinicznej urządzenia medyczne nie wykazują aktywności mózgu; przeżyć tych doświadczają nie tylko ludzie wierzący w Boga, także ateiści i agnostycy, reprezentanci różnych zawodów i różnych poziomów wykształcenia, dorośli i dzieci, bez oznak schizofrenii i innych chorób neurologiczno-psychicznych itp). Badacze wierzący w realność takich doświadczeń, zwracają uwagę na skutki tych przeżyć – „ […] nie mają one charakteru epifenomenów iluzorycznych, ponieważ są powodem głębokich i trwałych przemian osób, ich postępowania, ich rozumienia sensu i wartości życia, ich zdolności kochania i wspomagania innych"[37] – pisze G. Martinetti, włoski filozof, badacz parapsychologii. Potwierdzają to inni naukowcy, zbierający świadectwa osób, które znalazły się „na granicy śmierci"[38]. Jednym z nich jest A. Migda, który opisał zmianę w duchowości młodego protestanta, pod wpływem NDE (*Near Death Experience*)[39]. Badacze piszą o „modyfikacji tożsamości", o „transformacji statusu egzystencjalnego podmiotu", o radykalnej zmianie hierarchii wartości osób ankietowanych – to przeżycie, odnotowują, nauczyło ich altruizmu, życzliwości w stosunku do ludzi, wyzwoliło chęć pomagania im; zrozumieli oni, że nie liczą się dobra materialne, sukcesy zawodowe, a „najważniejszym prawem jest miłość"[40]. Analizy licznych relacji z pogranicza śmierci pokazują też wyzbycie się przez ich bohaterów lęku przed śmiercią: „Już nie boję się umierania. Wyczekuję na nią z utęsknieniem, na tę cudowną radość i ukojenie"; „Teraz już wiem, że nie jestem tylko ciałem…Wiem, że kiedy się umiera, nie umiera cały człowiek"[41].

Nadprzyrodzone fenomeny, „niewytłumaczalne", „nadzwyczajne", „cudowne", „paranormalne" utwierdzają w wierze część ludzi religijnych, ale są raczej nieprzydatne dla niewierzących. W jednym ze swoich wywiadów profesor Z. Religa, zapytany przez dziennikarkę: Nie widzi pan na świecie cudów? Ręki Boga? stwierdził: „Obserwacja życia i doświadczenie lekarskie utwierdzają mnie,

---

[36] Przykładem może być prof. Kenneth Ring, psycholog z uniwersytetu w Connecticut, uważany za eksperta w tej dziedzinie; G. Martinetti, *Oni byli poza ciałem…*, s. 134.

[37] Tamże, s. 135.

[38] M.in. A. Migda, *Zmiana w duchowości w wyniku przeżyć na granicy śmierci*, [w:] H. Hoffmann, H. Machoń (red.), *Doświadczenie religijne w perspektywie interdyscyplinarnej*, red., „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy" 2007, nr 57/58, s. 103–115; M. Palka, *Doświadczenia religijne jako antycypacja stanów ante mortem*, tamże, s. 83–103. I. Wilson, *Po tamtej stronie…*, s. 127.

[39] Wśród najważniejszych skutków ów mężczyzna wymienił wewnętrzną przemianę, akceptację samego siebie i innych ludzi, tolerancję, refleksyjność, pogłębioną religijność. Stwierdził też: „Bardziej doceniam każdy dzień i wszystko, co mogę w nim zrobić […] jestem wdzięczny za wszystko, co mnie spotyka […] życie ma dla mnie nową wartość i jakość […] staram się budować w moich dzieciach pozytywne wspomnienia. Często je przytulam i biorę na kolana, żeby miały co wspominać, kiedy mnie już nie będzie".Cyt. za: A. Migda, *Zmiana w duchowości…*, s. 109.

[40] K. Ring, *Life at death…*, s. 156.

[41] Cyt. za I. Wilson, *Po tamtej stronie…*, s. 172.

że Boga nie ma. Jeżeli nawet widziałem rzeczy, których nie potrafię wytłumaczyć, to nie wierzę, by stała za nimi siła wyższa. Przyjmuję po prostu, że brak wytłumaczenia musi wynikać z mojej niepełnej wiedzy"[42]. Niektórzy naukowcy reprezentujący takie dziedziny jak fizyka czy biologia, próbują legitymizować „wiarę w cuda" potocznych chrześcijan. Odkrycia przedstawicieli nauk ścisłych zdają się komunikować „istnienie praw rządzących rzeczywistością duchową"[43]. Problem cudownych, sprzecznych z prawami przyrody zdarzeń tak oto komentuje filozof religii, B. R. Tilghman:

> Nie ma testu, na podstawie którego nie zainteresowany obserwator, tzn. taki, któremu nie zależy na wyniku, mógł orzec, czy zdarzenie jest cudem, czy nie. A zatem, to czy cud miał miejsce, czy nie, nie jest sprawą, o której może decydować *niezaangażowany* obserwator. Cud jest zdarzeniem o doniosłości religijnej […]. Wiara, że coś jest cudem zakłada religijne zaangażowanie. Osobista reakcja nabiera tu najwyższego znaczenia. Jedna osoba reaguje na wydarzenie jako na cud, a inna nie. Z tego punktu widzenia uznanie wydarzenia za cud, może być troszkę jak uznanie, że zachód słońca jest piękny. Nie ma kryteriów ani standardów czy testów, które należałoby zastosować, aby powiedzieć, że jest piękny. Po prostu uderza nas swym pięknem. […]. Człowiek religijny reaguje inaczej, a także inaczej rozumie świat niż osoba niereligijna. […]. Jeżeli jest jakiś wniosek do wyciągnięcia z tej dyskusji o cudach, to ten, że z jednej strony, nauka nie może udowodnić nieistnienia cudów. Religia, z drugiej strony, nie może dowieść, że one się rzeczywiście zdarzają, i w konsekwencji nie może udowodnić istnienia zjawisk niewytłumaczalnych przez naukę[44].

3. Mistyczne przeżycia i nawrócenia religijne jako doświadczenie

Jak wynika z relacji chrześcijan, źródłem przeświadczeń religijnych może być osobiste spotkanie człowieka z rzeczywistością nadprzyrodzoną, które czasem przybiera formę mistycznego przeżycia, czasem jest związane z fenomenem

---

[42] *Muszę tylko napisać testament*, wywiad B. Kasprzyckiej ze Zbigniewem Religą, Magazyn „Dziennika", 31.10.– 2.11.2007 r., s. 2.

[43] Pisze o tym H. Romanowska-Łakomy (*Fenomenologia ludzkiej świętości*, Warszawa 2003, s. 186–187): „Holistyczna opcja teorii poznania i fizyka współczesna proponują włączyć naukę do obszerniejszej wiedzy, zawierającej także **mistyczne aspekty struktury umysłowej** [podkreślenie H. Romanowskiej-Łakomy] […] Epoka nasza dotarła do punktu, w którym rozum prowadzi do niepostrzegalnej zmysłowo rzeczywistości – możemy ją pojąć za pomocą symboli matematycznych lub innych fenomenów, takich jak atom czy nieświadomość".

Pierwszą próbą mariażu nauki i religii była książka F. Capry, *Tao fizyki*, z 1975 r. Autor podjął próbę ukazania paraleli pomiędzy metafizyką (mistycyzmem Wschodu) i współczesną fizyką. Opracowanie amerykańskiego fizyka zostało entuzjastycznie przyjęte przez ruch New Age, jednak z dużą rezerwą w świecie nauki (por. L. Lederman., *The God Particle*: *If the Universe Is the Answer*, *What Is the Question?*, New York 1993).

[44] B. R. Tilghman, *Wprowadzenie w filozofię religii*, Warszawa 1998, s. 123–124.

nawrócenia. Nawrócenie (łac. c*onvertere*, gr. *epistrephein*) – to zmiana drogi, powrót, zawrócenie z drogi (gr. *metanoia* – przemiana wewnętrzna), bywa rozumiane jako: przejście od niewiary do pełnego uznania Boga; konwersja, czyli przyjęcie nowego wyznania; odwrócenie się człowieka wierzącego od nagannego moralnie życia; przejście w życiu wewnętrznym od niższego do wyższego stopnia doskonałości (w tym znaczeniu mówi się o „drugim nawróceniu")[45]. W aspekcie personalnego spotkania z transcendencją, termin *nawrócenie* dotyczy radykalnej wewnętrznej zmiany relacji jednostki do przedmiotu religijnego, prowadzącej do intensyfikacji wiary i nagłej lub stopniowej przemiany życia. „Nawróceni" stanowią osobną kategorię ludzi wierzących – cechuje ich szczególna gorliwość religijna, entuzjazm, bezkompromisowość, radykalizm, chęć dzielenia się z innymi odkrytą prawdą. Napisano wiele popularnonaukowych książek na temat konwersji religijnej[46], autorami niektórych relacji są znane osobistości współczesnego świata, reprezentujący różne dziedziny kultury, np. P. Claudel – dyplomata i dramaturg[47], Andre Frossard – dziennikarz, pisarz i filozof[48], Bernard Nathanson – profesor medycyny[49]. Claudel – jak przyznawał – przeżył nagłe, głęboko

---

[45] Por. M. Szewczyk, *Nawrócenie jako doświadczenie o strukturze inicjacyjnej*. *Homo novus*, [w:] J. Baniak (red.), *Doświadczenie religijne jako problem filozofii religii i teologii*, Filozofia Religii, t. 4, Poznań 2008, s. 95; E. Hałas, *Konwersja*. *Perspektywa socjologiczna*, Lublin 1992; J. Baniak, *Konwersja religijna i konwertyci polscy w badaniach religioznawczych i socjologicznych Pani Profesor Marii Libiszowskiej-Żółtkowskiej*, [w:] J. Mariański, E. Stachowska, *Między socjologią a religioznawstwem*, Warszawa 2011, s. 135–165.

[46] Jednymi z ostatnich pozycji na ten temat są książki A. Comastriego, *Gdzie jest twój Bóg*, Warszawa 2006 i *Gwiazdy świecą w ciemności*. *Historia nawróceń XX wieku*, Warszawa 2006.

[47] Paul Claudel (1868–1955) francuski dramaturg, poeta, dyplomata (przebywał na placówkach w Chinach, Niemczech, Japonii i Stanach Zjednoczonych). Claudel przeżył nawrócenie, które uczyniło go – jak sam mówił o sobie – „ambasadorem Boga" w świecie. Wielokrotnie relacjonował przeżycie mistyczne, które stało się punktem zwrotnym w jego życiu i karierze artystycznej, a miało ono miejsce 25 grudnia 1886 r. w katedrze Notre Dame; Z. Nosalewska, *Paul Claudel – człowiek*, „Dziś i Jutro" 1946, nr 45, s. 8; P. Claudel, *Moje nawrócenie*, „Nasza Rodzina" 1982, nr 7–8, s. 8–10.

[48] André Frossard (1915–1995) – znany francuski dziennikarz, pisarz i filozof. Od 1962 roku pełnił funkcję redaktora naczelnego opiniotwórczego tygodnika *Le Figaro Magazine*. W latach 1987–1995 był członkiem Akademii Francuskiej. Jako pierwszy dziennikarz przeprowadził wywiad z Papieżem Janem Pawłem II, który został opublikowany w książce „*Nie lękajcie się*". *Rozmowy z Janem Pawłem II* (wydanie w języku polskim – Libreria Editrice Vaticana 1982). W 1935 r., w wieku 20 lat, przeżył nagłe nawrócenie, które opisywał w swoich książkach (*Bóg istnieje*, *spotkałem Go*, wyd. polskie – Paryż 1972, *Istnieje inny świat*, Wrocław 1988, *Bóg i ludzkie pytania*, Kielce 1991).

[49] Bernard Nathanson (1926–2011)lekarz ginekolog, który przed nawróceniem był zwolennikiem i propagatorem aborcji. Był dyrektorem Center for Reproductive and Sexual Heath – kliniki w Nowym Yorku, w której – pod jego zwierzchnictwem – wykonano około 75 tys. zabiegów aborcyjnych, on sam dokonał ich ok. 5 tys. Z jego inicjatywy powstała Liga na Rzecz Ustanowienia Państwowego Prawa do Aborcji – organizacja ta przyczyniła się do prawnej legalizacji aborcji w Stanach Zjednoczonych. Nieoczekiwanie Nathanson zmienił poglądy – został najbardziej zagorzałym członkiem ruchu *pro-life*, przyjął chrześcijaństwo. Książka biograficzna pt. *Dłoń Boga* wyczerpująco odpowiada na pytanie o przyczyny owej spektakularnej, choć stopniowej, przemiany. B. Nathanson, *Dłoń Boga*, przeł. A. Nowak, Kraków 2000.

angażujące emocjonalnie, nawrócenie o charakterze mistycznym, A. Frossard – jak stwierdza – nie znał nauki Kościoła katolickiego, zanim nie przeżył „spotkania z Transcendencją". Pisał, iż w sposób dla niego samego niewytłumaczalny – na drodze iluminacji – poznał doktrynę chrześcijan. B. Nathanson przebył długą drogę do wiary religijnej. Zgodnie z typologią nawróceń miało ono charakter intelektualny i stopniowy[50]. Mimo tych różnic, każdy z nich odkrył w sobie „misję świadczenia o odkrytej przez siebie Prawdzie". „Jestem skazany na mówienie" – podkreślał Frossard. „Kiedy się wie, że Bóg istnieje, że Jezus jest jego Synem, że jesteśmy oczekiwani po śmierci, że na tej ziemi nigdy nie będzie innej nadziei poza Ewangelią; kiedy się to wie: trzeba o tym mówić. Zrobiłem to i w dalszym ciągu będę to robił, aż do chwili, kiedy pójdę kontemplować na zawsze to, co było mi dane zobaczyć podczas owych minut, kiedy czas został dla mnie zatrzymany"[51].

Socjologowie w indywidualnych aktach religijnych odnajdują społeczne uwarunkowania[52]. Analizując liczne przykłady nawróceń religijnych, zwracają uwagę nie tyle na religijny ich aspekt, ale na „instytucjonalne przyczyny"[53]. Ich zdaniem, zachodzi tu proces głębokiej identyfikacji z doktryną grupy (Kościoła). Jednak nawet w takiej sytuacji, gdy nowo nawrócony zaprzecza istnieniu związków z grupą, one *de facto* istnieją: „Powiedzieć o kimś, że znajduje się poza wpływami kultury Kościoła, nie znaczy wcale, że jego uczestnictwo w tej kulturze w ogóle nie istnieje"[54]. Nawet w środowiskach ateistycznych może istnieć znaczny wpływ kultury religijnej. W tym kontekście zwierzenia Claudela czy Frossarda, dotyczące uprzedniej nieznajomości podstaw wiary, wydają się kontrowersyjne.

W. James, amerykański psycholog, analizował czynniki podmiotowe sprzyjające nagłym nawróceniom (rozwinięta sfera podświadoma, duża wrażliwość wzruszeniowa). Interesowały go także efekty tego niecodziennego przeżycia. Według jego analiz, skutkiem nawrócenia jest „nowy, głębszy poziom życia duchowego", pełniejsze przeżywanie wiary, nowe spojrzenie na rzeczywistość, akceptacja siebie i innych, dostrzeganie w świecie piękna i harmonii, poczucie bezpieczeństwa, spokój, entuzjazm i radość życia[55]. Osoba, która przeżyła nawrócenie – pisał James – potrafi przezwyciężyć nałogi, okazywać innym współczucie, życzliwość, bezinteresownie działać na rzecz bliźnich[56]. Współczesne badania nad następstwami przeżycia nawrócenia religijnego potwierdzają obserwacje Jame-

---

[50] B. J. Soiński, *Nawrócenie religijne*, [w:] *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, red. S. Głaz, Kraków 2006, s. 401.

[51] V. Messori, *Trzej konwertyci w Paryżu*, [w:] *Pytania o chrześcijaństwo*, Kraków 1997.

[52] O konwersji religijnej w aspekcie socjologicznym piszą m.in. E. Hałas, *Konwersja. Perspektywa socjologiczna*, Lublin 1992; A. Pawłowska-Krać, *Doświadczenie religijne jako konsekwencja konwersji religijnej*, [w:] T. Doktór (red.), *Doświadczenie religijne*, Warszawa 2007.

[53] H. Carrier, *Rola grup odniesienia w integracji postaw religijnych*, [w:] F. Adamski (red.), *Socjologia religii*, Kraków 1983, s. 148–151.

[54] Tamże, s. 149.

[55] W. James, *Doświadczenia religijne*…, s. 221–236.

[56] Tamże, s. 249.

sa[57] – doświadczenie to związane jest ze zmianami osobowości „w kierunku bardziej adekwatnego przystosowania" (zmiana złych nawyków, większa osobista kontrola nad swoim życiem, pozytywny stosunek do rodziny i przyjaciół, większe zadowolenie z życia, poczucie szczęścia, wyższa samoakceptacja, łatwiejsze znoszenie trudności, sytuacji kryzysowych, znacząco mniejszy lek przed śmiercią). J. Tobacyk pisze, że „Zmiany osobowości związane z przeżyciem religijnego nawrócenia obejmują nie tylko zmiany w zakresie religijnych przekonań i wartości, ale okazują się mieć znaczące pozytywne efekty adaptacyjne w różnych dziedzinach funkcjonowania jednostki"[58]. Badania aspektów terapeutycznych nawrócenia religijnego pokazują pozytywne skutki głębokiej konwersji (redukcja lęku, depresji, myśli samobójczych, rezygnacja z narkotyków i alkoholu)[59].

4. Doświadczenie religijne jako „totalna intuicja religijna" w potocznym dyskursie chrześcijan

Z. J. Zdybicka pisze, że „To, co afirmuje się w religii, przekracza możliwości poznawcze człowieka, jest czymś «więcej». Twierdzenia w ramach religii są przyjęte na mocy wiary, a nie widzenia, czy rozumowania"[60].

Na podstawie wywiadów z potocznymi uczestnikami życia religijnego, deklarującymi wiarę w Boga, mogę stwierdzić, że wiele czynników przekonuje ich o słuszności religijnej wizji świata. Naukowcy mają tendencje do rozkładania fenomenu wiary „na czynniki pierwsze", analizowania pojedynczych jej źródeł i motywów. Większość moich respondentów nie była w stanie dać jednoznacznej odpowiedzi na pytanie dlaczego wierzą, ponieważ wiara jest dla nich stanem naturalnym, a istnienie Boga „aksjomatem", nie wymagającym dowodów. W kontekście tego należy stwierdzić, że ważnym źródłem przekonań religijnych jest doświadczenie, określane jako „intuicja totalna"[61], będąca wyrazem całościowej ludzkiej egzystencji, holistycznej interpretacji świata. Lektury, przemyślenia, indywidualne przeżycia, praktyki religijne, dostrzeganie znaków obecności Boga na co dzień, dostrzeganie Jego działania w świecie i w życiu

---

[57] Jedno z kilkudziesięciu badań zostało przeprowadzone wśród studentów psychologii w USA, wzięło w nim udział 97 osób reprezentujących różne wyznania. Wypełnili oni kwestionariusz nawrócenia religijnego, który posłużył do weryfikacji hipotez dotyczących skutków konwersji religijnej; J. Tobacyk, *Przeżycie nawrócenia religijnego jako mechanizm zmiany i rozwoju osobowości*, [w:] A. Biela, Z. Uchnast, T. Witkowski (red.), *Wykłady z psychologii*…, s. 237.

[58] J. Tobacyk, *Przeżycie nawrócenia religijnego*…, s. 242.

[59] B. J. Soiński, *Nawrócenie*…, s. 417.

[60] Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1984, s. 277.

[61] Określenia „intuicja totalna" użył J. Hessen, podkreślając, że doświadczenie religijne jest aktem osobowym, angażującym zarówno intelekt jak i emocje, mającym życiowe konsekwencje dla podmiotu. Zob. J. Król, S. Głaz, *Doświadczenie religijne*, [w:] S. Głaz (red.), *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, Kraków 2006, s. 206.

osobistym – wszystko to jest podstawą osobowej relacji jednostki do religijnego przedmiotu. Według M. Bubera, fundamentalną sprawą w doświadczeniu religijnym (w tradycji judeochrześcijańskiej) jest spotkanie człowieka z osobowym Bogiem, które ma charakter dialogowy (skończone Ja – wieczne Ty), responsoryjny. Owo spotkanie nadaje życiu sens, zaspokaja tęsknotę za ciągłą obecnością Innego osobowego bytu[62]. Osoby głęboko religijne, nieprzeżywające mistycznych stanów, prowadzą jednak nieustanny dialog z kimś, kto jest stale obecny „na odległość ich myśli". Podstawowym, choć nie jedynym, źródłem religijnych przekonań człowieka jest zatem myślenie światopoglądowe, nie pokrywające się ze spekulacją filozoficzną[63]. M. Michalski zaznacza, że

> Przede wszystkim nie rozprasza się ono na konstruowanie z osobna poszczególnych ogniw długiego łańcucha wniosków, lecz całą rzecz ogarnia od razu, syntetycznie […]. Po wtóre nie bywa wyizolowane z całokształtu życia psychicznego człowieka, lecz pozostaje jak najściślej włączone w zespół wszystkich przeżyć i doznań ludzkich, splecione z funkcjami uczucia, woli itd. […] przedmiotem zainteresowania jest w tym wypadku dla człowieka nie tyle wszechświat, lecz raczej on sam, jego własne istnienie i życie, w kwestii zaś tego życia, człowieka interesuje nie tyle pytanie, skąd ono się wzięło, lecz dokąd ono ostatecznie zmierza[64].

W realnym życiu rzadko mamy do czynienia z intensywnymi, nadzwyczajnymi „upojeniami mistycznymi", ekstazami. Częściej są to codzienne, zwyczajne przeżycia religijne, wyrażające się – można powiedzieć parafrazując Heideggera – w ukierunkowaniu na „bycie-ku Bogu". Trafnie ukazuje to J. Mariański, w jego ujęciu doświadczenie religijne może być rozumiane szeroko jako długotrwały proces związany z sytuacją egzystencjalną człowieka, jako zespół przeżyć, doznań, przemyśleń, których przedmiotem jest „rzeczywistość ostateczna". Obejmuje on aspekty intelektualno-poznawcze, emocjonalno-oceniające i motywacyjno-działaniowe[65].

Teoretycy reprezentujący nurt filozofii analitycznej, stawiając pytania o racjonalność wierzeń religijnych, negatywnie rozstrzygają kwestię ich racjonalności logicznej[66]. Przedmiot relacji religijnej ma charakter nieostensywny. Jednakże wielu filozofów podkreśla wagę racjonalności pragmatycznej (przykładem może być L. Kołakowski, według którego religia nadaje sens światu i ludzkiemu ży-

---

[62] M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1992. O dialogowym charakterze doświadczenia religijnego piszą też: E. Pieszak, *Spotkanie z Innym – źródło doświadczenia religijnego* i J. Maj, *Filozoficzna interpretacja dialogicznego sensu doświadczenia religijnego*, [w:] J. Baniak (red.), *Doświadczenie religijne*…

[63] M. Michalski, *Refleksje na tematy religijne*, Warszawa 1955, s. 63.

[64] Tamże

[65] J. Mariański, *Doświadczenie religijne*, [w:] *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 84–87.

[66] Zob. m.in. M. Przełęcki, *Problem racjonalności wierzeń religijny*ch, humanizm.free.ngo.pl/marian.pdf [odczyt 27.07.2011]; B. R. Tilghman, *Wprowadzenie w filozofię religii*, Warszawa 1998; B. Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, Warszawa 2000.

ciu, jest jedynym sposobem ucieczki od absurdalności istnienia[67]). A. C. Plantinga wysuwa wręcz postulat poszerzenia klasycznego paradygmatu epistemologicznego, poprzez uznanie prawomocności elementów podmiotowych[68]. Pisze on o *racjonalności wewnętrznej*, a jest to „adekwatność przekonań do całokształtu naszych doświadczeń: zarówno zmysłowych (np. doświadczenie barw, zapachów, kształtów, dźwięków), jak i moralnych (np. poczucie, ze coś jest słuszne lub nie, bez uprzedniej analizy). Dzięki racjonalności wewnętrznej powstaje wewnętrzna, subiektywna pewność[69]. Innym warunkiem racjonalności przekonań – zdaniem Plantingi – są *gwarancje* („określone przekonanie ma gwarancje, gdy jest wytworzone przez sprawnie działające władze poznawcze, we właściwym dla nich środowisku poznawczym"[70]). Problem, czy doświadczenie religijne ma wartość poznawczą, czy na jego podstawie można uzasadnić racjonalność przekonań religijnych, wciąż pozostaje otwarty (pozytywnie rozstrzyga tę kwestię J. Hick[71], w grupie „sceptyków" pozostaje m.in. W. L. Rowe, J. L. Mackie)[72].

Reasumując, należy zaznaczyć, iż istnieje wielość koncepcji teoretycznych dotyczących źródeł wiary i religijności jednostki[73]. Konstatacje przedstawicieli różnych dziedzin nauki można skonfrontować z potocznymi wypowiedziami ludzi wierzących. Większość z nich nie szuka racjonalnych uzasadnień wiary, argumentów logicznych, choć są też osoby, które prezentują swoje racje za istnieniem Absolutu, starają się dowodzić sensowności wiary. W odróżnieniu od naukowców, czasem odwołują się do źródeł nadnaturalnych (mistyczne przeżycie, zdarzenia mirakularne niewytłumaczalne w świetle współczesnej wiedzy). Przede wszystkim mówią o wewnętrznym doświadczeniu, które ma integralną strukturę, o intuicji totalnej. W kontekście potocznej eksplikacji źródeł wiary można stwierdzić, że racje intelektualne stanowią kwestie drugorzędne, one mogą legitymizować wiarę, ale *de facto* jej nie generują. Dla człowieka religijnego nie istnieje satysfakcjonująca alternatywa dla religijnego światopoglądu. A. N. Whitehead z pozycji *homo religiosus* pisał: „Poza religijną wizją życie ludzkie jest tylko migotaniem przypadkowych przyjemności rozjaśniających masę bólu i nieszczęścia, stanowi tylko okruch przemijającego doświadczenia"[74].

---

[67] L. Kołakowski, *Religion*, Glasgow 1982.

[68] A. C. Plantinga, *Bóg*, *wolność i zło*, Kraków 1995.

[69] Z. Rosińska, *Przedmowa tłumacza*. *Grzech epistemiczny*, [w:] B. R. Tilghman, *Wprowadzenie w filozofię*…, s, XXIV.

[70] Tamże

[71] Por. J. Hick, *The New Frontier of Religion and Science*. *Religious Experience*, *Neuroscience and the Transcendent*, Basingstoke–New York 2006; J. Hick, *Argumenty za istnieniem Bog*a, Kraków 1994.

[72] Por. P. Moskal, *Przedmiot doświadczenie religijnego*, [w:] J. Baniak (red.), *Doświadczenie religijne*…, s. 17; J. L. Mackie, *Cud teizmu*: *argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, Warszawa 1997.

[73] Ważną pozycją, odwołującą się do wyników badań empirycznych, pogłębiającą problematykę źródeł wiary i religijności, jest książka B. Groma, *Psychologia religii*. *Ujęcie systematyczne*, Kraków 2009.

[74] A. N. Whitehead, *Nauka i świat współczesny*, Warszawa 1988, s. 199.

I jeżeli religie mają sens,
to polega on na tym, by wyzwalać
głębokie dobro w człowieku […]

Paul Ricoeur*

V. KONSEKWENCYJNY WYMIAR DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO – ŚWIADECTWA CZŁONKÓW RUCHU ODNOWY W DUCHU ŚWIĘTYM

Wielu socjologów jest zdania, iż w sferze życia zbiorowego sekularyzacja jest faktem i nieuchronnym efektem modernizacji społeczeństw (o odchodzeniu od tradycyjnych, instytucjonalnych form religijności można mówić szczególnie w Europie Zachodniej). Jednak duża grupa badaczy podkreśla, że *sacrum* wciąż zaznacza swoją obecność w duchowych poszukiwaniach podejmowanych przez ludzi. Widoczne jest ożywienie życia duchowego, wzrost zainteresowania nowymi ruchami religijnymi. Na podstawie badań własnych mogę stwierdzić, że religia utrzymała swoją żywotność między innymi w sferze pomocy socjalnej, jaką podejmują ludzie, którzy zdecydowali się na religijną odnowę.

Według ogólnopolskich raportów CBOS, Polaków cechuje duże przywiązanie do tradycji katolickich, kościelnych obrzędów, towarzyszących ważnym wydarzeniom w życiu indywidualnym i społecznym[1]. Komunikat z 2009 r. ukazuje zmianę stosunku do religijnych praktyk w grupie młodzieży i wśród mieszkańców największych miast (znacznie spadła liczba osób regularnie praktykujących, przybyło okazjonalnych uczestników mszy i nabożeństw). Od kilku lat wzrasta liczba areligijnych, niepraktykujących mieszkańców wielkich aglomeracji (6% w 2005 i już 11% w 2009 r)[2].

---

* P. Ricoeur, brat Emil z Taizé, *Wydobywanie dobra – rozmowa* „Więź" 2001, nr 12 (518), s. 11–24.

[1] Komunikaty CBOS: „Więzi Polaków z Janem Pawłem II, Kościołem i religią", kwiecień 2006; Znaczenie religii w życiu Polaków", maj 2006 – w tym raporcie czytamy: „Wyniki wieloletnich badań świadczą o tym, iż zarówno wiara, jak i religijność obywateli pozostają na stałym – wysokim poziomie. Imponujące są również indeksy autodeklaracji religijności Polaków".

[2] Komunikat CBOS: „Dwie dekady przemian religijności w Polsce", wrzesień 2009.

W Łodzi, mieście, w którym od lat wskaźniki *dominicantes* i *communicantes* są jedne z najniższych w Polsce[3], istnieją środowiska ludzi głęboko religijnych. Ich wiara, jak wynika z wywiadów, jest wartością głęboko odczuwaną, realizowaną w praktyce dnia codziennego, mającą duży wpływ na „pozawyznaniowe" i „pozakościelne" zachowania; oddziałuje ona na ich sposób postrzegania świata i na działania w polu społecznym. Przykładem są tu członkowie Odnowy w Duchu Świętym, którzy podejmują różne prospołeczne aktywności: poświęcają swój czas na spotkania z więźniami, osobami ciężko chorymi w szpitalach i hospicjach, angażują się w posługę w świetlicach środowiskowych, starają się spieszyć z pomocą ludziom w otoczeniu rodzinnym i zawodowym. Z wypowiedzi wynika, że autentyczne zaangażowanie religijne sprzyja altruistycznym postawom. Respondenci wyrażali przekonanie, że źródłem ich postawy wobec świata i bliźnich jest doświadczenie religijne, przeżycie bliskości Boga.

1. Idea Ruchu Katolickiej Odnowy w Duchu Świętym

Odnowa w Duchu Świętym (Katolicka Odnowa Charyzmatyczna) jest nieformalnym, zróżnicowanym ruchem, o otwartej strukturze – bez organu założycielskiego i oficjalnej listy członków[4]. Ruch nawiązuje do doświadczeń pierwotnych wspólnot chrześcijańskich, konstytuują go grupy modlitewne liczące od kilku do kilkunastu osób – świeckich zaangażowanych w życie Kościoła. Nie stanowią oni wspólnot homogenicznych pod względem cech społecznych i demograficznych – przeciwnie, w ich skład wchodzą ludzie w różnym wieku, różnych zawodów i poziomów wykształcenia (jednak przeważają inteligenci, osoby z wykształceniem wyższym i średnim). Spotkania grup odbywają się z reguły przy parafiach (najczęściej w dużych miastach), raz w tygodniu i trwają kilka godzin. Charakterystycznym elementem spotkania jest modlitwa spontaniczna: „pewne elementy spotkania powtarzają się: zaproszenie Ducha Świętego do prowadzenia spotkania, uwielbienie Boga (ten rodzaj modlitwy przeważa), słuchanie Słowa Boże-

[3] Zgodnie z danymi Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego z 2008 r. (wskaźnik *dominicantes* dla Polski wyniósł 40,4%, a *communicantes* 15,3%; dla diecezji łódzkiej *dominicantes*-26,9%; natomiast wskaźnik *communicantes* – 10,9%; źrodło: http://www.iskk.ecclesia.org.pl/praktyki-niedzielne.htm;[odczyt 29.07.09)].

[4] http://www.odnowa.org/o-odnowie/idea-odnowy [odczyt 20.06.2009]. Na temat odnowy charyzmatycznej w Kościele napisano wiele książek, w większości są to studia biblijne i teologiczne: m.in. M. Harper, *Walk in the Spirit*, Plainfield, New Jersey1968; F. A. Sullivan, *Charyzmaty i odnowa charyzmatyczna*, Warszawa 1986; H. Mühlen, *Odnowa w Duchu Świętym*, Kraków 1985; *Życie w Duchu Świętym. Podręcznik Seminariów dla Zespołu prowadzącego ewangelizację*, Warszawa 1982; E. D. O`Connor, *Ruch charyzmatyczny w Kościele katolickim*, Warszawa 1984; Jan Paweł II, *Christifideles Laici* (Posynodalna adhortacja apostolska o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie 20 lat po Soborze Watykańskim II), Wrocław 1989; J. Kudasiewicz, *Odkrywanie Ducha Świętego*, Kielce 1998.

go, nauczanie, osobiste świadectwo życia niektórych uczestników spotkania”[5]. Wyznawcy wielbią Boga, dziękują Mu, przedstawiają prośby (czasem modlą się jednocześnie, czasem indywidualnie). Czytają fragmenty Pisma Świętego i interpretują je, odnosząc treść do własnego życia. W mniejszych grupach członkowie wspólnoty dzielą się własnymi doświadczeniami (są to tzw. grupy dzielenia). Jednym z punktów przebiegu spotkania jest katecheza, którą wygłasza kapłan bądź osoba świecka; dotyczy ona nauczania Kościoła, perykop biblijnych, problemów życia duchowego, codziennych spraw wiernych. W ramach spotkań czasem jest odprawiana msza święta, adoracja Najświętszego Sakramentu bądź medytacja biblijna. Każda grupa ma swojego lidera i opiekuna, którym jest ksiądz katolicki. Podstawowym doświadczeniem Odnowy jest „Chrzest w Duchu Świętym” („modlitwa odnowienia darów Ducha Świętego”), jest to bezpośrednie nawiązanie do Pięćdziesiątnicy, czyli zesłania na Apostołów zgromadzonych w Wieczerniku Ducha Świętego, wydarzenia opisanego w Nowym Testamencie. Według materiałów Odnowy, efektem otwarcia się na działanie Ducha Świętego i skutkiem Jego interwencji jest metamorfoza jednostki: „człowiek nawiązuje osobową więź z Bogiem, pogłębia się jego świat modlitwy, życie staje się pełne pokoju i radości związanych z bliskim przeżywaniem obecności Boga, pojawia się pragnienie opowiadania innym o swoim przeżywaniu wiary”[6].

„Chrzest w Duchu Świętym” jest punktem kulminacyjnym kilkutygodniowych rekolekcji ewangelizacyjnych, zwanych „seminariami życia w Duchu”. Podczas wspólnej modlitwy, uczestnicy „przyjmują dary Ducha”. Zewnętrznym znakiem owego obrzędu jest „nałożenie rąk”, nie mniej ważne, a może ważniejsze – jak zaznaczają członkowie ruchu – jest wewnętrzne nastawienie uczestnika, intencja przyjęcia charyzmatów. W oficjalnym dyskursie podkreśla się ich szczególne znaczenie dla pogłębienia osobistej wiary i „wyzwolenia pragnienia służby”, pomagania innym.

Pierwsze grupy Odnowy Charyzmatycznej w Kościele katolickim powstały w latach 60. XX w. W Konstytucji Dogmatycznej o Kościele *Lumen Gentium*, przygotowanej w ramach Soboru Watykańskiego – w 1963 r. – znalazł się zapis dotyczący strategii odnowy i ożywienia wiary w Kościele. Wielu katolików – za przykładem innych wyznań chrześcijańskich – przyjęło „chrzest w Duchu Świętym”. Ruch, nawiązujący do pobożności zielonoświątkowej, powstały w Stanach Zjednoczonych, rozprzestrzenił się na wszystkie kontynenty i objął swoim zasięgiem kilka (według innych źródeł nawet kilkadziesiąt) milionów ludzi. W Polsce pierwsza grupa Odnowy powstała w 1976 r. w Warszawie, z inicjatywy ks. Bronisława Dembowskiego[7]. Wkrótce w innych miastach pojawiły się ośrodki ruchu charyzmatycznego (według różnych źródeł skupiają one od 30 do 60 tysięcy

[5] http://www.odnowa.org/o-odnowie/idea-odnowy [odczyt 20.06.2009].

[6] Tamże

[7] Ksiądz Dembowski, obecnie biskup, jest delegatem Konferencji Episkopatu Polski, krajowym duszpasterzem Odnowy.

członków)[8]. Cyklicznie co pięć lat są organizowane Kongresy Odnowy w Duchu Świętym, pierwszy miał miejsce w 1983 r. w Częstochowie na Jasnej Górze, następny w Gnieźnie, kolejne znowu w Częstochowie. Tam też regularnie odbywają się ogólnopolskie czuwania grup modlitewnych (uczestniczy w nich od 100 do 200 tys. ludzi). W 1996 r. głośnym wydarzeniem był przyjazd do Polski dominikanina z Kanady, o. Emiliena Tardifa – jego msze z posługą uzdrawiania zgromadziły rekordową liczbę ludzi (np. w Łodzi uczestniczyło w spotkaniu około 300 tys. osób). Obecnie w wielu miastach Polski odprawiane są tego typu msze (raz w miesiącu)[9].

Ruchem Odnowy w Polsce kieruje Krajowy Zespół Koordynatorów, wspierający pracę poszczególnych ośrodków diecezjalnych, nawiązujący też współpracę z grupami z innych państw. W strukturach Odnowy istnieje też Komisja Teologiczna, która rozstrzyga konkretne problemy w świetle nauki Kościoła. Od 1994 r. wydawane są „Zeszyty Odnowy w Duchu Świętym". Łódzki Ośrodek posiada własne wydawnictwo, popularyzujące szeroko idee ruchu charyzmatycznego, od 1992 r. wydaje dwumiesięcznik „Szum z Nieba"[10].

Z socjologicznego punktu widzenia można powiedzieć, że sytuacja katolickiego ruchu Odnowy, wśród tzw. nowych ruchów religijnych, jest szczególnie dobra. Uczestnicy mają społeczną akceptację, nie narażają się na zarzut apostazji. Działają w strukturach dominującego Kościoła i mogą za jego ostrożnym przyzwoleniem rozwijać praktyki pogłębiania wiary już przyjętej w ramach socjalizacji w grupach pierwotnych[11].

---

[8] J. Kowalczewska, *Doświadczenia religijne i rozwój osobowości u uczestników ruchu Odnowy w Duchu Świętym*, [w:] T. Doktór (red.), *Doświadczenie religijne*, Warszawa 2007, s. 141. E. Miszczak w książce *Katolicki Ruch Odnowy w Duchu Świętym w Polsce* (Lublin 2011) stwierdza: „Dziś Odnowa w Duchu Świętym jest ruchem bardzo liczebnym w Kościele katolickim w Polsce. Obecnie istnieje około 740 grup modlitewnych, liczących łącznie prawie 30 tys. osób, a na ogólnopolskich czuwaniach spotyka się 200 tys. sympatyków ruchu. Prawie połowa z uczestników ruchu to ludzie przed 25. rokiem życia" (s. 54).

[9] http://www.odnowa.org/o-odnowie/idea-odnowy [odczyt 20.06. 2009].

[10] Tamże.

[11] W dyskursie publicznym Kościoła katolickiego na temat ruchu widać ambiwalencję i niepewność. Generalnie Kościół aprobuje działalność wspólnot Odnowy (dowodzą tego choćby wypowiedzi papieży – Pawła VI, Jana Pawła II). Niemniej niektórzy teologowie uważają, że ruch jest „niebezpiecznie uwodzicielski", wręcz „podejrzany". W skrajnie negatywnych opiniach pojawia się teza o diabolicznym pochodzeniu ruchu, czego dowodem mają być „ryty inicjacyjne", „przekazywanie wtajemniczonym wpływu duchowego", nadawanie mocy z zewnątrz (to o praktyce Chrztu w Duchu Świętym) Niektórzy obserwatorzy spotkań charyzmatycznych obawiają się nadmiernej uczuciowości, zbytniej koncentracji na odczuciach, zmysłowych doznaniach, silnych przeżyciach. Ich zdaniem, potrzeba bezpośredniego doświadczania „rzeczy boskich" może prowadzić do poszukiwania niezwykłych zjawisk, zewnętrznych osobliwości, cudowności. Charyzmat prorokowania grozi indywidualistycznym subiektywizmem, wątpliwym profetyzmem. Zmysłowe odczuwanie Boga na ziemi nie jest możliwe – twierdzą krytycy ruchu – a tendencje mające ten kontakt umożliwić wynikają z narcyzmu człowieka i nadmiernej ciekawości. Natomiast apologeci Odnowy w Duchu Świętym doceniają witalność, spontaniczność, kreatywność członków wspólnot. Nie obawiają

2. Doświadczenie religijne uczestników Odnowy w Duchu Świętym w Łodzi

Powstaje pytanie o źródła wiary religijnej członków Ruchu. Członkowie Odnowy w Duchu Świętym, którzy wzięli udział w badaniu, wywodzą się z katolickich rodzin, z domów rodzinnych i z lekcji religii wynieśli podstawową wiedzę religijną, jednak deklarują, że ich wiara była „uśpiona", nie miała praktycznie wpływu na ich życie codzienne. W ich świadectwach można wyodrębnić kilka dominujących motywów, jednak najważniejsze w ich dyskursach jest skontrastowanie jakości życia przed akcesem do grupy charyzmatycznej – jak sami mówią – z tym, które stało się ich udziałem po „przemianie", „nawróceniu", „ponownych narodzinach". Respondenci mówią o przełomie biograficznym, o tym, iż dzięki ruchowi uruchomili nowe struktury poznawcze, usytuowali Boga w centralnym miejscu ich egzystencji. Aktywacja systemu przywiązania diametralnie zmieniła ich aksjologię, ich sposób widzenia rzeczywistości. Wiara przyjęta w dzieciństwie, w procesie socjalizacji, stała się ich osobistym wyborem. Wcześniej religia była elementem tradycji, przyjętym bezrefleksyjnie jako oczywisty składnik społecznego świata. Oto kilka charakterystycznych wypowiedzi: *Była to dla mnie pobożność powierzchowna*. *Bóg był dla mnie zbyt odległy i niezrozumiały*. *Wierzyłam w Niego*, *ale nigdy nie zdawałam sobie sprawy*, *że On jest ze mną blisko*; *Urodziłam się i wychowałam w rodzinie katolickiej*. *Przyjmowałam sakramenty o czasie*, *tzn*. *chrzest*, *gdy miałam miesiąc*, *Komunię św*. *w wieku 9 lat*. *Zawsze byłam „pozornie" osobą wierzącą*. *Naprawdę Boga żywego odkryłam około 4 lata temu*; *Byłam wychowana w rodzinie wierzącej*, *ale niepraktykującej Już jako osoba dorosła odkryłam Pana Boga*, *osobiście doświadczyłam Jego miłości*; *Moja wiara oparta była na tradycji*, *tzn*. *na chodzeniu do kościoła na msze św*. *tylko w niedzielę* (*i to nie każdą*). *Bardziej przypominało to chodzenie do pracy* (*obowiązek*, *bo tak robią inni*), *niż po to*, *by spotkać się z Bogiem*. *Nie muszę podkreślać*, *że swojego życia nie opierałem na Dekalogu*. *Należałem do tych ludzi*, *którzy mówili*: *jestem praktykujący*, *ale… Bóg oprócz niedziel i świąt nie istniał*. *Wszelkie moje sprawy osobiste i zawodowe – mniemałem – zależą tylko ode mnie*. *Tak naprawdę otworzyłem się na Boga przed jedenastu laty*.

Swoistą cezurą w życiu tych ludzi było zetknięcie się z ruchem Odnowy w Duchu Świętym. Dzięki uczestnictwu w rekolekcjach, pogłębionej refleksji nad własnym życiem, a także sakramentom (spowiedź generalna, Eucharystia) nawiązali – jak sami mówią – „relację osobową" z Bogiem.

---

się dominacji komponentu emocjonalnego, wręcz przeciwnie, piszą o dowartościowaniu tej sfery, konstytutywnej dla poznającego podmiotu. Ich zdaniem, istnienie i działalność grup charyzmatycznych jest szansą dla Kościoła, przyczynia się do zdynamizowania życia religijnego. Twierdzą oni, że najlepszym sprawdzianem wartości ruchu są jego owoce, realne skutki zachodzące w sferze myślenia i działania członków wspólnot.

Bezpośrednią przyczyną przystąpienia do grup Odnowy bywają osobiste problemy, przechodząc swoistą terapię w ośrodkach ruchu, można domniemywać, członkowie osiągają podstawowy cel – integrację osobowości. Następnym etapem jest otwarcie się na problemy innych[12]. Podobne obserwacje poczyniła J. Kowalczewska, która zrelacjonowała badania nad uczestnikami warszawskich wspólnot katolickiego ruchu Odnowy w Duchu Świętym (zorientowane na ukazanie wpływu zaangażowania religijnego w strukturach wspólnoty charyzmatycznej na kondycję psychospołeczną młodych członków grup Odnowy). W tym przypadku przyczyną przystąpienia do ruchu były najczęściej problemy osobowościowe, kryzys tożsamości (niska samoocena, brak poczucia sensu życia, osamotnienie, poczucie odmienności itd) Autorka pisze: „przeżywanie przez jednostkę kryzysu tożsamości skłania ją do poszukiwania takich grup i ideologii, które oferują jednoznaczny system znaczeń, stanowiący jasną i całościową odpowiedź na jej problemy egzystencjalne, a jednocześnie zapewniają jej uzyskanie społecznego potwierdzenia"[13]. Trzeba jednak mocno podkreślić, że moi respondenci, oprócz motywacji „terapeutycznej", wskazywali też na autonomiczną potrzebę pogłębienia wiary.

Wszyscy respondenci w swoich wypowiedziach akcentują emocjonalny komponent religijnego doświadczenia (chwili, gdy odczuli bliskość *numinosum*), opisują szczegółowo doznania, odczucia, jakie im wówczas towarzyszyły i mimo upływu kilku, kilkunastu lat od tamtego „wydarzenia", pamiętają je doskonale (podają konkretną datę, relacjonują okoliczności, przebieg i jego konsekwencje). Najczęściej mówią o poczuciu bezpieczeństwa, uspokojeniu, radości, szczęściu.

Członkowie ruchu na co dzień prowadzą nieustanny wewnętrzny dialog z Doskonałym Obiektem Przywiązania, zapewniają, że odbierają Jego głos na poziomie świadomości. Wypełniając ankietę, często stosowali apostrofy – retoryczne zwroty do Boga, przez co nadawali swym wypowiedziom charakter uroczysty, patetyczny. Czasem podkreślali emocjonalność swego stosunku do przedmiotu religijnego, cześć Mu oddawaną, kilkoma wykrzyknikami: „Kocham Cię, Jezu", „Chwała Ci, Panie", „Chwała Panu!!!"; „Jemu cześć i chwała po wszystkie wieki wieków". Czasem stosowali kaznodziejską retorykę: „Kiedy byłam na dnie, wydobył mnie na światło z grobu mojej beznadziei"; „Ta miłość jest dla mnie ekscytująca, uwielbiam słuchać i przebywać z Nim. Otrzymałam dar nowego życia, dar wolności, dar zbawienia, dar godności".

---

[12] L. R. Rambo w procesie nawrócenia wyodrębnił następujące elementy: kontekst, kryzys, poszukiwanie, spotkanie, interakcja, zaangażowanie (zobowiązanie) i konsekwencje; L. R. Rambo, *Understanding Religiosus Conversion*, New Haven 1993 za: M. Szewczyk, *Nawrócenie jako doświadczenie o strukturze inicjacyjnej. Homo novus*, [w:] J. Baniak (red.), *Doświadczenie religijne jako problem filozofii religii i teologii*, Filozofia Religii, t.4, Poznań 2008, s. 101.

[13] J. Kowalczewska, *Doświadczenia religijne*…, s. 141.

3. Wiara w zjawiska mirakularne w świadectwach członków Ruchu

H. Romanowska-Łakomy twierdzi: „Przekonanie o tym, że wiara czyni cuda, zdezaktualizowało się, nawet w kręgu kultury chrześcijańskiej, gdyż najbardziej ufa się nagim faktom empirycznym. W mentalności zachodniej nie wypada przyznawać się do wiary w tzw. zjawiska paranormalne, nieracjonalne”[14]. Autorka ta, powołując się na naukowe badania z dziedziny fizyki i biologii (m.in. Bohn, von Bertalanffy, Prigogine), pisze o „magicznych” możliwościach ludzkiego umysłu. Wyjaśnia fizyczne prawo ekwifinalności, zgodnie z którym „dane zjawisko może powstać czy zaistnieć bez powodu, bez przyczyny, może objawić się nam w sposób cudowny i rzeczywisty. Przyczyna i skutek występują w płaszczyźnie materialnej – jest to perspektywa systemów zamkniętych. W płaszczyźnie świata pozacząstkowego, widzianego z perspektywy stabilnych systemów otwartych, wydarzają się fakty nieuzasadnione, niewyobrażalne i rejestrowane jako zjawiska mistyczne, metafizyczne, ekstatyczne oraz cuda”[15]. Człowiek o umyśle otwartym na świat duchowy (w teologii na Boga) – twierdzi badaczka – może doświadczyć cudu.

Scharakteryzowana przeze mnie w rozdziale następnym grupa religijnych wirtuozów, mocno waloryzuje rzeczywistość oniryczną. W kilku wypowiedziach członków Odnowy w Duchu Świętym pojawił się motyw snu, któremu nadawali oni szczególne znaczenie, interpretowali go według religijnego klucza semantycznego, byli też przekonani o jego profetycznym charakterze i realnych konsekwencjach w ich życiu: *Moja pobożna mama dużo i często modliła się o uzdrowienie mnie z kalectwa i z tej choroby*. *Mamie przyśniła się Matka Boża – cudowna Pani z nieba i ją pocieszyła*. *Po pewnym czasie wyzdrowiałam całkowicie*; *Widziałam we śnie Pana Jezusa – jestem zakochana i zauroczona Nim*. *Moje życie nabrało barw… cóż mi może się stać?*

H. Grzymała-Moszczyńska pisze:

> ludzie dostrzegają w otaczającej rzeczywistości tylko to, na co posiadają schematy, ignorują natomiast całą resztę. Schematy decydują również o tym, jak ludzie rozumieją sytuację, którą spostrzegają. Odnosząc tę prawidłowość do schematów religijnych, można powiedzieć, że schematy religijne dostarczają systemu interpretacji do rozumienia wydarzeń, a w konsekwencji wpływają na to, jak dane wydarzenia są przez tę osobę oceniane. Przykładowo, schemat religijny może całkowicie zdeterminować rozumienie konkretnego wydarzenia[16].

Niemal wszyscy uczestnicy badania piszą o zdarzeniach niezwykłych, które stały się ich udziałem, bądź dotyczyły konkretnych, znanych im osób, najczęściej

---

[14] H. Romanowska-Łakomy, *Fenomenologia ludzkiej świętości*, Warszawa 2003, s. 133.

[15] Tamże, s 134.

[16] H. Grzymała-Moszczyńska, *Religia a kultura*. *Wybrane zagadnienia z kulturowej psychologii religii*, Kraków 2004, s. 142.

członków wspólnoty. Wspólnym mianownikiem tych relacji jest silne przekonanie, że cuda są możliwe i nie są zjawiskiem wyjątkowym:

Pan Bóg – Jezus Chrystus jest Kimś kto może i czyni cuda, także dziś, o czym wielokrotnie czytałam, słyszałam i widziałam, a Pan zapowiedział, że jeszcze przyjdzie z wielkim cudem do mojego dziecka; Podczas mszy o uzdrowienie widziałam wielokrotnie jak upadają osoby na skutek „zaśnięcia w Duchu Świętym" i słyszałam krzyki (wielokrotnie) osób uwalnianych od złego ducha; Moje starsze dziecko – 7 lat – jest autystyczne, nie mówi i słabo rozumie mowę, ma bardzo słabą koncentrację uwagi, jest nadwrażliwe słuchowo. Po narodzinach drugiego dziecka, w pewnym momencie nasilił się problem bicia. Starsze dziecko, nie mogąc znieść krzyku młodszego, zaczęło napadać z tyłu i bić wszystkich. Nie umiałam sobie z tym poradzić. Krótko po modlitwach skierowanych do Pana w tej intencji, chłopiec przestał bić; Moje spotkanie z Bogiem zaczęło się od tego, iż na Mszy św. zostałam uzdrowiona fizycznie, miałam bardzo krzywy kręgosłup i silne bóle z tym związane. W trakcie trwania Mszy św. poczułam silny ból i to było po raz ostatni. Aktualnie mam najprostszy kręgosłup i żadnych dolegliwości. Lista cudownych rzeczy, jakie uczynił Jezus Chrystus w moim życiu jest długa […]; *Pan Jezus Chrystus wiele razy ratował mi fizyczne życie i uzdrowił mnie całkowicie w wieku trzech lat z choroby zakaźnej Heinego-Medina. Po ponad rocznej chorobie i widocznym kalectwie stałam się zupełnie zdrowa; Wyniki wskazywały, że mam objawy białaczki. Podczas czuwania na zesłanie Ducha Świętego usłyszałam słowa Jezusa: „Jestem z Tobą. Moje serce napełniło się radością i nadzieją, że wszystko będzie dobrze. Już nie myślałam o chorobie, byłam pewna, że Jezus mnie uzdrowił. Po zrobieniu wyników okazało się, że już nie mam białaczki.*

Zeznania członków wspólnoty konfesyjnej potwierdzają znaną maksymę, przypisywaną J. W. Goethemu: „cud jest najukochańszym dzieckiem wiary[17].

Niektórzy spośród uczestników cyklicznych spotkań wspólnot Odnowy w Duchu Świętym, jak można wyczytać w biuletynach poświęconych Ruchowi, posiadają szczególne charyzmaty[18], czyli dary słowa (dar języków, proroczych przesłań od Boga, wyrażonych w nieznanym nadawcy języku, dar modlitwy językami; dar tłumaczenia proroctw); dary znaku (wiary, która wyklucza wszelkie zwątpienie, uzdrawiania na poziomie fizycznym, psychicznym lub duchowym, czynienia cudów) i dary intelektualne (mądrość, poznanie, rozróżnianie duchów)[19]. Respondenci związani z łódzkim Ośrodkiem Odnowy niewiele piszą

[17] http://pl.wikiquote.org/wiki/Wiara [odczyt 20.06.2009].

[18] Charyzmat z jęz. greckiego znaczy tyle, co dar łaski, dowód łaski i w znaczeniu teologicznym oznacza „oddziaływanie Ducha Świętego na indywidualnych wierzących […] W rozumieniu chrześcijańskim charyzmaty nie są udzielane tylko do posługi kościelnej, lecz także w celu wypełnienia osobistych zadań życiowych". H. Vorgrimler, *Nowy leksykon teologiczny*, Warszawa 2005, s. 42.

[19] Na podstawie materiałów Odnowy w Duchu Świętym – strona wspólnoty modlitewnej z Wrocławia: http://franciszek.archidiecezja.wroc.pl/wzon/index.php?m=katechezy&n=charyzmaty [odczyt 20.06. 2009].

na ten temat. Odnieść można wrażenie, że nie przywiązują dużej wagi do tych zjawisk, traktują je marginesowo. Niektórzy – można mniemać na podstawie opisu – mają charyzmat określany fachowo jako *glosolalia* (są to układy głosowe tworzące niby-wyrazy, przypominające gaworzenie dziecka, pojawiają się one najczęściej podczas spontanicznej modlitwy uwielbienia Obiektu Przywiązania): *Otworzyłam serce w dziękczynieniu i uwielbieniu Boga*, *ku mojemu zdziwieniu zaczęłam śpiewać na głosce „a”*, *długie*, *niekończące się gregoriańskie „Amen”*. *Od tej pory modlę się również w językach*.

Respondenci – także w ustnych rozmowach – nie waloryzują otrzymanych charyzmatów, natomiast dużo mówią o pozytywnych skutkach własnej *metanoi*, o zmianie sposobu postrzegania rzeczywistości, o nowym systemie wartości i subiektywnym poczuciu szczęścia. J. Kowalczewska w badaniach charyzmatyków warszawskich – stosując testy psychologiczne – stwierdziła korzystne przemiany tożsamościowe młodych ludzi, będące efektem uczestnictwa w praktykach ruchu Odnowy (także oni sami werbalnie potwierdzali własną metamorfozę):

> Osoby o stażu ponaddwuletnim najczęściej mówiły o pozytywnych zmianach w swej osobowości (o nabyciu korzystnych takich cech, jak pewność siebie, otwartość, kręgosłup moralny, lepsze zrozumienie siebie, oraz pozbycie się cech negatywnych, np. zahamowań, nieśmiałości). Na drugim miejscu znalazło się doświadczenie religijne: poznanie Boga, otwartość na Niego, doświadczenie Bożej miłości i opieki. Niektóre osoby wymieniały takie zmiany, jak rozwój duchowy, pogłębienie wiary, znalezienie sensu życia, swego miejsca i drogi życiowej, poprawa relacji z innymi ludźmi, zaspokojenie potrzeb psychicznych (potrzeby bezpieczeństwa, afiliacji, akceptacji). Osoby krótko uczestniczące we wspólnotach zaobserwowały u siebie głównie zmiany dotyczące sposobu patrzenia na życie, zaspokojenie potrzeb psychologicznych, a rzadziej przekonane były o nabyciu korzystnych cech osobowości[20].

Ugruntowaniu nowej „subtożsamości religijnej” (określenie Kowalczewskiej) sprzyjają praktyki indywidualne (modlitwa, spontaniczne kierowanie myśli ku Bogu) i wspólnotowe (cykliczne spotkania modlitewne połączone ze śpiewem, dzieleniem się przeżyciami i refleksjami na temat ingerencji Doskonałych Obiektów Przywiązania (Maryi, Jezusa, Boga Ojca) w zdarzenia codzienności).

---

[20] J. Kowalczewska, *Doświadczenia religijne*…, s. 154–155. Podobne wnioski z psychologicznych badań empirycznych dotyczących Ruchu Odnowy w Duchu Świętym i Ruchu Światło-Życie znajdujemy w tekście D. Powałki (*Psychologiczna charakterystyka uczestników wybranych ruchów religijnych*, [w:] T. Doktór (red.), *Ruchy pogranicza religii i nauki jako zjawisko socjopsychologiczne*, Warszawa 1996, t. 5, s. 22): „Tej właśnie pogłębionej, wewnętrznej religijności towarzyszy wzrost wewnętrznego poczucia lokalizacji kontroli oraz ogólna poprawa funkcjonowania psychicznego i integracja osobowości, na co wskazuje pozytywna korelacja siły *ego* ze stażem uczestnictwa w katolickich ruchach religijnych”. Uczestnictwo w tych grupach ma dodatni wpływ na poczucie sensu życia, redukuje poziom niepokoju (Por. T. Doktór, J. Kowalczewska, J. Werbanowska, *Uczestnictwo w nowych ruchach religijnych a poczucie sensu życia i poziom niepokoju*, „Euhemer” 1991, nr 4, s. 133–145).

4. Doświadczenie religijne i postawy altruistyczne uczestników Ruchu

I. Kant pisał o uniwersalistycznej etyce, o istnieniu apriorycznego prawa moralnego, powszechnego i koniecznego, obowiązującego wszystkich ludzi. Znany jest jego bezwarunkowy nakaz: „Postępuj według takiej tylko zasady, co do której mógłbyś jednocześnie chcieć, aby stała się prawem powszechnym”[21]. We współczesnym świecie zachodnim chrześcijańskie zasady moralne – na poziomie teoretycznych rozważań – bywają uznawane za uniwersalne, jednak w praktyce, w realnym życiu jednostek i zbiorowości, silnie zaznacza się tendencja relatywistyczna. Socjologowie odnotowują zróżnicowanie orientacji aksjologicznych, w pluralistycznych społeczeństwach trudno osiągnąć *consensus omnium* w kwestiach etycznych. Religijne wartości wydają się być niekompatybilne z oczekiwaniami wobec życia nowoczesnego człowieka XXI w., zorientowanego na cele materialno-hedoniczne[22]. Badacze pytają czy rzeczywiście we współczesnym świecie dominują wartości utylitarne?[23]. Jeśli weźmiemy pod uwagę teoretyczny namysł nad funkcjonowaniem wartości w świecie współczesnym i wyniki niektórych sondaży, reprezentatywnych badań, można taką tezę obronić[24]. Według badań CBOS, Polacy kwestionują istnienie obiektywnych norm moralnych, możliwość jednoznacznego rozstrzygania co jest dobre, co złe. W sferze seksualności uwidacznia się postępująca liberalizacja społeczeństwa. Jednak nadal nad war-

---

[21] Cyt.za W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, Warszawa 1990, s. 178.

[22] Z. Bauman, w nawiązaniu do książek G. Lipovetsky`ego *Zmierzch obowiązku*, *Imperium Efemerów* (*Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996, s. 7) pisze: „nasze uczynki zostały uwolnione od resztek „nieskończonych obowiązków”, przykazań i „absolutnych zobowiązań”. W naszych czasach samopoświęcenie nie ma już uzasadnienia; nie wymaga się już od ludzi (a i sami ludzie się do tego nie kwapią), by wytężali się w imię moralnego samodoskonalenia i obrony wartości moralnych; politycy porzucili utopię; wczorajsi ideowcy przeistoczyli się w pragmatyków. Najpowszechniejszym dziś hasłem jest: „precz z przesadą”. Żyjemy w epoce nieskażonego indywidualizmu i pogoni za dobrym życiem, ograniczanych li tylko wymogiem wzajemnej tolerancji […] Era „postdeontyczna” uznać może tylko moralność szczątkową, minimalistyczną. Zdaniem Lipovetsky`ego, tworzy to zupełnie nową sytuację; Lipovetsky wzywa, by cieszyć się z jej pojawienia się i radować wolnością, jaką ze sobą niesie”.

[23] Patrz m.in. B. Wilson, *Moralność i nowoczesny system społeczny*, [w:] H. Grzymała-Moszczyńska (red.), *Religia a życie codzienne*, cz. I, red., Kraków 1990, s. 118–140. Autor wyraża swoje obawy, że odchodzenie od tradycyjnych zasad moralnych może mieć poważne konsekwencje dla przyszłości społeczeństw. I nie chodzi tu tylko o integrację społeczną: „Współczesne systemy kontroli społecznej są wystarczające dla zapewnienia właściwego wykonywania pracy koniecznej dla ładu ekonomicznego, istnieje jednak szersza arena działalności obywatelskiej, gdzie ludzie, których emocje nie zostały wykształcone i poddane dyscyplinie, mogą doprowadzić do dewastacji naszej kultury i cywilizacji” (s. 139).

[24] Por. J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości*, [w:] P. Sztompka (red.), *Imponderabilia wielkiej zmiany*, Warszawa–Kraków 1999; B. Guzowska, *Chrześcijaństwo wobec wartości kultury ponowoczesnej* (*wybrane aspekty*), „Przegląd Religioznawczy” 2007, nr 2, s. 11–19.

tościami hedonistycznymi (dobrobyt, bogactwo, silne wrażenia itd) zdecydowanie dominują wartości wspólnotowe, prospołeczne (szczęście rodzinne, szacunek dla drugiego człowieka)[25]. Szczegółowe komunikaty z badań różnych środowisk ukazują dyferencjację postaw aksjologicznych[26], np. w systemach wartości współczesnej młodzieży polskiej dostrzeżono cechy kultury konsumpcyjnej: „indywidualizm, eskalację wartości materialnych i hedonistycznych oraz wzrastającą rolę wolności"[27]. Z drugiej strony można pokazać środowiska, które nadal zdecydowanie trwają przy religijnym systemie wartości i to nie tylko deklaratywnie, ale i behawioralnie.

Z. Zdybicka pisze: „Doświadczenie związku z *sacrum* zawiera moment powinnościowy – wzywa do działania, i to działania podwójnego rodzaju: skierowanego wprost do *sacrum* oraz do osób ludzkich […]. Człowiek musi obiektywizować swoje przeżycia wewnętrzne, uzewnętrzniać je w zachowaniu"[28]. Członkowie Odnowy, aktywując system przywiązania, zaczynają nadawać swojej relacji z *numinosum* charakter praktyczny – intensywnie angażują się w działalność kultową, zaczynają postrzegać wokół siebie potrzebujących. W chrześcijaństwie miłość bliźniego – *caritas*, życzliwość, jest najważniejszym postulatem moralnym. „Kazanie na Górze" (osiem błogosławieństw) to jeden z najważniejszych fragmentów Nowego Testamentu. W innych wielkich religiach świata także wysoko ceni się bezinteresowną postawę człowieka, działania nakierowane na dobro bliźniego. Altruizm (łac. *alter* znaczy tyle, co „drugi") wyraża się w trosce, gotowości poświęcenia się dla innych, w świadczeniu pomocy potrzebującym.

W. James, w klasycznej książce na temat doświadczenia religijnego, pytał o „społeczną użyteczność" ludzi „świątobliwych". W jego przekonaniu, intensywne doświadczenia religijne powodują spektakularne skutki w sferze świadomościowej jednostki i przekładają się na zachowania moralne[29]. Badacze społeczni próbowali znaleźć odpowiedź na pytanie, czy rzeczywiście osoby religijne cechuje wyższy poziom altruizmu. Do tej pory nie ma w tej kwestii konsensusu. Zdaniem jednych, „postawa religijna pozytywnie koreluje z różnego rodzaju działaniami dobroczynnymi i charytatywnymi (do takich badaczy należą m.in. P. London, B. J. Langford, Ch. C. Langford, W. Prężyna, J. Śliwak). Inni badacze, np. M. Rokeach, H.-G. Gaugh, dowodzą czegoś przeciwnego, twierdząc, że osoby religijne są mniej prospołeczne niż osoby niewierzące. Trzecia grupa psychologów (G. Allport, J. M. Ross, C. D. Baton) wykazuje, że badając korelację między religijnością a zachowaniem prospołecznym należy uwzględnić typ religijności, czyli pytać

[25] Komunikat CBOS *Wartości i normy w życiu Polaków*, sierpień 2005, BS/133/2005.

[26] Por. m.in. K. Uklańska, *Wartości młodzieży w perspektywie społeczeństwa konsumpcyjnego*, „Przegląd Religioznawczy"2007, nr 2, s. 155–169.

[27] Tamże, s. 168.

[28] Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1984, s. 153–154.

[29] W. James, *Doświadczenia religijne*, Kraków 2001.

„jaka jest religijność”[30]. Każde ze stanowisk jest poparte empirycznymi dowodami, jednak ostatnie wydaje się być – także w świetle moich badań – najbardziej przekonujące. Chrześcijanie partycypujący w badaniu, głęboko religijni, emocjonalnie zaangażowani w relację z *sacrum*, chętnie, jak sami mówią, „świadczą uczynki miłosierdzia”. Twierdzą, że jest to ich „wewnętrznym pragnieniem” – w bezinteresownej pomocy znajdują sens życia, radość, spełnienie.

W archidiecezji łódzkiej działają 33 grupy Katolickiego Ruchu Odnowy w Duchu Świętym. Przy kościele jezuitów w Łodzi (ul. Sienkiewicza) istnieje pięć wspólnot Odnowy Charyzmatycznej, liczących łącznie około 600 osób[31]. Podejmują oni szereg posług wśród najbardziej potrzebujących pomocy. Regularnie od wielu lat odwiedzają więźniów, chorych w szpitalach i hospicjach, prowadzą świetlicę środowiskową, podejmują posługę w domach dziecka, itp. Brak tu miejsca na szczegółowe omówienie każdej z form działalności grup Odnowy, zatem – na podstawie wywiadów i artykułów prasowych – naszkicuję ogólną ich specyfikę:

• każdy rodzaj posługi koordynuje jedna osoba, odpowiedzialna za planowanie, organizację i realizację zadań pomocowych;

• pomoc socjalna ma charakter działań długofalowych, systematycznych i jest nakierowana na wspieranie jednostek i grup „wykluczonych”, borykających się z trudnościami natury materialnej, emocjonalnej, duchowej. Czasem, gdy zachodzi taka potrzeba, są podejmowane działania doraźne, interwencyjne;

• wolontariusze przygotowują się do tej posługi od strony teoretycznej (zdobywają wiedzę z zakresu psychologii, socjologii, pedagogiki, współpracują ze specjalistami), zależy im, by realizować standardy profesjonalnego postępowania w sytuacjach trudnych, kryzysowych. Jednak ważny (może ważniejszy niż zawodowstwo) jest ich entuzjazm, gotowość niesienia bezinteresownej pomocy, wielkoduszność, troska o dobro innych. W trakcie wieloletniej posługi zdobywają też wiedzę praktyczną, której źródłem jest doświadczenie;

• członkowie Odnowy w więzieniach włączają się w realizację zadań resocjalizacyjnych, gdyż zależy im „na odbudowaniu godności osobistej człowieka z kryminalną przeszłością”. Poprzez korespondencję z osadzonymi i bezpośrednie spotkania rozbudzają w nich nadzieję i wiarę w możliwość rzeczywistej zmiany życia, ofiarowują im swój czas, by wspólnie modlić się i wspierać ich;

• działalność świetlicy środowiskowej obejmuje różne formy pomocy dzieciom ze środowisk zaniedbanych, zagrożonych patologią, niedostosowaniem społecznym, z rodzin niepełnych, wielodzietnych. Wolontariusze świadczą pomoc socjoterapeutyczną, wychowawczą, edukacyjną, medyczną, interwencyjną;

---

[30] J. Śliwak, *Prospołeczność a religia*, [w:] *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 318. Problem zgodności postaw altruistycznych z religijnością omawiają m.in. M. Szafrańska, *Poziom altruizmu a przeżywane relacje religijne do Boga*, Warszawa 2000, J. Śliwak, *Osobowość altruistyczna*, Lublin 2001 i J. Szymołon, *Postawy prospołeczne a religijność*, „Roczniki Psychologiczne” 2002, nr 5, s. 181–193.

[31] http://www.jezuici.pl/oodnow/cms/index.php?page=lodz [odczyt 20.07.2010].

zależy im na wyrównywaniu szans rozwoju dzieci, toteż pomagają im w nauce, organizują czas wolny (gry, zabawy, konkursy), kształtują właściwe zachowania podopiecznych, rozwijają ich zainteresowania (zajęcia plastyczne, teatralne, sportowe, muzyczne). Podczas pobytu w świetlicy dzieci otrzymują pełnowartościowe posiłki, w czasie wakacji i ferii wyjeżdżają wraz z opiekunami na kolonie, wycieczki;

- chorzy w szpitalach, terminalni pacjenci w hospicjach, otrzymują od członków Odnowy wsparcie psychologiczne, duchowe, modlitewne.

W świetle tych informacji można zapytać, dlaczego ludzie ci ofiarowują swój czas, energię, czasem środki finansowe, dobra materialne[32]. Psychologowie stwierdzają polimotywacyjność zachowań prospołecznych[33]. Generalnie działanie dla dobra drugiego człowieka może wynikać z egoistycznych pobudek (chęć zdobycia aprobaty, prestiżu, poprawienia własnej samooceny, szukanie remedium na własne problemy, zagospodarowanie wolnego czasu itd). Moi rozmówcy zgodnie twierdzą, że niosą pomoc „z miłości do Boga" (z reguły decyzja o zaangażowaniu się w którejś z grup pomocowych zapadała bezpośrednio po odbyciu rekolekcji, czyli w momencie silnego afektywnego pobudzenia. Jednak stałość i konsekwencja decyzji o pomocy innym, wykluczają tzw. „słomiany zapał"). Wolontariusze mówią o swej działalności jako o realizacji powołania, o misji, zaznaczając, że służba bliźnim jest ich „wewnętrzną potrzebą" i źródłem prawdziwej radości. Wspominają też o momentach trudnych, ale starają się wytrwale realizować podjęte zobowiązania. Patrząc na to z psychospołecznego punktu widzenia, można powiedzieć, że podjęcie zadań pomocowych jest wpisane w *ethos* grupy, uczestnicy spełniają oczekiwania liderów, realizują zadania przewidziane w niepisanej „karcie statutowej wspólnoty". Grupa uruchamia swoiste mechanizmy psychologiczne. Współuczestnicy spotkań, poprzez praktykę publicznych świadectw na temat działania nadprzyrodzoności w ich życiu, stymulują do reinterpretacji własnych doświadczeń, do spostrzegania wszystkiego, co się zdarza w perspektywie wiary. Przykład innych stanowi zachętę do zaangażowania się w prospołeczne inicjatywy. Jak wynika z ich relacji, praktykując „czynną miłość bliźniego",

---

[32] Czasem – jak twierdzą – spotykają się z niezrozumieniem otoczenia. Ich zaangażowanie jest postrzegane niemal jako rodzaj „dewiacji". M. Romanowska-Łakomy (*Fenomenologia ludzkiej świętości*, Warszawa 2003, s. 122) pisze: „Ponieważ jednostki wrażliwe etycznie biegunowo różnią się od jednostek goniących za sukcesem i pieniędzmi, uważane są za dziwne, śmieszne, staromodne […] Nie wzbudzają podziwu ani nawet szacunku tych, którzy z tupetem i przebiegłością wchodzą w wiek XXI".

[33] Istnieje niebezpieczeństwo, że opierając swój opis jedynie na wypowiedziach respondentów, mogę dokonać psychologicznej atrybucji motywów ich działań i uruchomić „efekt aureoli". W rzeczywistości wiele motywów może kierować osobami podejmującymi działania pomocowe. O różnych źródłach i motywach zachowań prospołecznych piszą psychologowie społeczni: R. B. Cialdini, D. T. Kenrick, S. L. Neuberg: *Psychologia społeczna. Rozwiązane tajemnice*. Gdańsk 2002; A. Gołąb, *Normy moralne a gotowość do udzielania pomocy innym*, [w:] J. Reykowski (red.), *Osobowość a społeczne zachowanie się ludzi*, Warszawa, 1980.

starają się spłacać dług wdzięczności. Oto charakterystyczna wypowiedź jednej z liderek ruchu: *Najpierw ja zostałam obdarowana miłością Boga i muszę się nią dzielić. Mam jej tyle, że starczy dla wielu. Tyle biedy, nieszczęścia wokół... Może to zabrzmi górnolotnie, ale czuję, że w tym jest głęboki sens. W każdym razie jest to sens mojego życia. Czuję się naprawdę szczęśliwa*[34]. Wypowiedź kobiety koresponduje z wynikami badań psychologicznych, zgodnie z którymi wrażliwość na potrzeby innych częściej przejawiają osoby zadowolone z życia, dzieci obdarzane w rodzinach miłością, serdecznością i zainteresowaniem[35]. Ankietowani członkowie Odnowy mocno akcentują fakt, że motorem ich zachowań prospołecznych jest odczuwana miłość Doskonałego Obiektu Przywiązania. Poczucie bycia kochanym, bezgranicznie akceptowanym, wyzwala niesamowity entuzjazm, siłę, potencjał czynienia dobra, uruchamia się ten sam psychologiczny mechanizm, znany z relacji interpersonalnych: miłość „dodaje skrzydeł", uszczęśliwia, generuje energię do działania.

Niemiecki psychiatra, Manfred Lütz, w książce *Bóg. Mała historia Największego* (wyd. polskie Kraków 2009)[36] potwierdza „społeczną użyteczność" ludzi autentycznie religijnych. Oto fragment jego rozważań, korespondujący z tematem konsekwencyjnego wymiaru religijnego doświadczenia:

> Jak nigdy dotąd nasze społeczeństwo potrzebuje prawdziwego ludzkiego wsparcia, a nie tylko opłacanej pomocy. Idący w określonym kierunku rozwój społeczny, a przede wszystkim rozluźnienie więzi rodzinnych i jednoczesne starzenie się społeczeństwa doprowadziły do tego, że troska o potrzebujących coraz częściej składana jest w ręce osób zajmujących się nimi zawodowo. Trudno było uniknąć tego zjawiska. Nie należy jednak go od razu świętować […]. Za pomocą pseudopsychologicznych argumentów zakwestionowano bezinteresowność. Opowiadano się za tak zwaną autonomią, a gotowość do ponoszenia ofiar nazwano zaburzeniem psychicznym. W myśl neomarksistowskiego etosu pracy wyeliminowano takie słowa jak „służyć" i „służba', uznając je za przeżytki religijne, i przekuto je na pojęcia takie jak „pracować"

---

[34] W Łodzi są setki ludzi gotowych bezinteresownie działać na rzecz innych. Wiele ośrodków, stowarzyszeń katolickich świadczy pomoc socjalną, zorganizowaną na zasadzie pełnego wolontariatu, bądź w formie współpracy profesjonalistów, pracowników etatowych, z ochotnikami. *Caritas* podejmuje szeroko pojętą działalność charytatywną (opieka nad ludźmi starszymi, darmowe posiłki, pomoc materialna, pośrednictwo w znalezieniu pracy, organizacja wypoczynku dla dzieci z ubogich rodzin, akcje pomocy dla poszkodowanych w klęskach żywiołowych, porady specjalistów, m.in. prawne, psychologiczne, medyczne, cykliczne inicjatywy, takie jak Tydzień Miłosierdzia, Wigilijne Dzieło Pomocy Dzieciom itd.). Młodzieżowe grupy (Katolickie Stowarzyszenie Młodych, Młodzież Trzeciego Tysiąclecia) organizują imprezy okolicznościowe w domach dziecka i szpitalach, roznoszą paczki świąteczne dzieciom z biednych rodzin, zbierają fundusze na obiady i pomoc materialną dla potrzebujących. Na stronie internetowej archidiecezji łódzkiej zamieszczone są informacje o szeroko zakrojonej działalności dobroczynnej kilkunastu innych wspólnot chrześcijańskich, są to m.in. Akcja Katolicka, Stowarzyszenie «Łódzkie Hospicjum dla Dzieci», Stowarzyszenie Przyjaciół Osób z Upośledzeniem Umysłowym, Centrum Służby Rodzinie, Telefony zaufania, itd. (patrz: http://archidiecezja.lodz.pl/zrodlo/zrodlo1.html [odczyt20.07. 2010].

[35] A. Gołąb, *Normy moralne a gotowość...*

[36] Książka otrzymała międzynarodową nagrodę literacką *Corine* 2008.

i „praca". Wszystko zostało sprofesjonalizowane, a zawodowa pomoc zasługuje na zapłatę. Oczywiście pomoc opłacana jest czymś zupełnie innym niż jej niesienie ze zwyczajnej sympatii do ludzi. Nie zawsze jest ona gorsza, ale z całą pewnością nie zawsze jest lepsza. Człowiek jako wartość wyrażona w minutach pracy opieki społecznej jest kim zupełnie innym niż człowiek, o którego ktoś troszczy się kompleksowo i z serca[37].

Zaprezentujmy wybrane wypowiedzi respondentów – członków łódzkiego ruchu Odnowy w Duchu Świętym – na temat ich doświadczenia religijnego, okoliczności prowadzących do aktywacji systemu przywiązania: *Na rekolekcjach ignacjańskich, prowadzonych przez ojców Jezuitów w Wolborzu, dowiedziałam się, że Bóg jest Miłością. Ta fundamentalna prawda do tamtej pory do mnie nie docierała. W czasie medytacji o Miłości Bożej zrozumiałam, że jestem ukochanym dzieckiem Boga, że On kocha mnie bezwarunkowo, taką, jaka jestem. A skoro kocha, to chce być blisko mnie, chce nawiązać ze mną dialog. Chce, abym się do Niego zwracała ze wszystkim co przeżywam, co jest dla mnie radosne, ale i z tym, co jest trudne* […]. *Z wielką skruchą przystąpiłam do spowiedzi generalnej u śp. ojca Józefa Kozłowskiego. Był to piątek, 8 lutego 2002 roku, o godzinie 12.00* […]. *W czasie medytacji zostałam jakby porwana w objęcia Boga. Było to niesamowite doznanie. Nie wiedziałam co się ze mną dzieje* (kobieta, 59 lat, wykształcenie wyższe); *Boga odkryłam dzięki naukom Ojca św. Jana Pawła II i ojca Józefa Kozłowskiego, kiedy trafiłam do Odnowy w Duchu Świętym w 1996 roku* […]. *Często podczas Eucharystii doświadczam szczególnej obecności Pana Boga. Jednak pierwszy raz zdarzyło się to podczas rekolekcji ignacjańskich, w czasie Adoracji Najświętszego Sakramentu. Czułam wtedy, że Pan Jezus wziął w posiadanie całą moją przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, że od tej pory już tylko On jest Panem mojego życia i poczułam się ogromnie bezpieczna* (kobieta 55 lat, wykształcenie średnie); *Było to podczas wspomnianych rekolekcji dla małżeństw. Mój kierownik duchowy zaproponował mi „Wylanie w Duchu Świętym". Podczas tej modlitwy po raz pierwszy nawiązałem relację osobową z Jezusem. Zobaczyłem Go jako pełnego miłości człowieka – Boga, który pochylił się nade mną, podniósł mnie, mówiąc «Pójdź za mną. Już nie pamiętam, co złego mi uczyniłeś». Poczułem ogromną wdzięczność* (*trudną do wyartykułowania*). *Po raz pierwszy zapłakałem jak małe dziecko* (*publicznie*), *zdając sobie sprawę z tego, co mnie spotyka. Czułem fizycznie ogrom Jego miłości, a przy tym ogromnego bezpieczeństwa. Mogę to doświadczenie nieudolnie porównać do okresu dzieciństwa, gdy czułem ciepło i zapach matki, zawsze wtedy, kiedy tuliła mnie w swoich ramionach, ilekroć czegoś się bałem, lub gdy coś mnie przestraszyło* (mężczyzna 60 lat, wykształcenie średnie).

Przytoczmy także kilka wypowiedzi, w których respondenci relacjonują zmiany jakie zaszły w ich osobowości dzięki uczestnictwu w ruchu charyzmatycznym. Zmiany te dotyczą sfery świadomościowej i przekładają się na sferę kontaktów w rodzinie, pracy, grupie sąsiedzkiej, w sferze publicznej: *Odnalazłam*

[37] M. Lütz, *Bóg. Mała historia Największego*, Kraków 2009, s. 347.

sens życia, pokochałam Eucharystię i codziennie w niej uczestniczę, raduję się każdym dniem i służę innym z miłością. Jestem szczęśliwa – jestem świadkiem Jego miłości w mojej rodzinie, wśród dorosłych już dzieci i wnuków oraz tam, gdzie jestem posyłana (kobieta 64 lata, wykształcenie niepełne wyższe); *Przestałem ścigać się z otoczeniem* (*co czyniłem przez lata*) *o środki materialne, o poklask i tzw. „karierę zawodową". W firmie, w której pracowałem, byłem odpowiedzialny za wielu ludzi i duże środki finansowe. Do tego stopnia byłem w tzw. „amoku" zarabiania pieniędzy, że nie zauważałem pór roku. Nie wiedziałem co znaczy urlop, nawet posiłki i sen mnie denerwowały, bo zabierały czas, który mogłem wykorzystać na zarobienie jeszcze większych pieniędzy. Nic też dziwnego, że nie miałem czasu – nie tylko dla przyjaciół, ale przede wszystkim dla rodziny. Po spotkaniu Boga wszystko się zmieniło. To On uratował moje małżeństwo, a także uzdrowił mnie fizycznie* (*z dolegliwości serca, a także z depresji, w którą zacząłem popadać – syndrom „co by tu jeszcze zrobić"*). *Zmieniłem pracę, zacząłem patrzeć na drugiego człowieka nie jak na przydatne narzędzie do „czegoś", ale dostrzegać w nim człowieka. Zacząłem słuchać i widzieć moją rodzinę. Nauczyłem się kochać* (*mało odpowiednie słowo*). *Zrozumiałem też, że na tej ziemi jestem tylko przechodniem i szkoda czasu na to, co jest przemijające. Tylko z Bogiem miłość jest pełna, a miłość prawdziwa jest nieprzemijająca* (mężczyzna 60 lat, wykształcenie średnie); *Wtedy, kiedy między mną a mężem było bardzo niedobrze i podjęłam decyzję o rozstaniu, pierwszy raz w życiu myślałam o odebraniu sobie życia. Wtedy doznałam szczególnej obecności Boga. Co wtedy czułam jest trudne do określenia, ale było to przekonanie, że jeszcze wszystko może być dobrze, wstąpiły we mnie nowe siły. Kiedy mąż przyszedł do domu powiedziałam mu, że jedziemy na rekolekcje dla małżeństw* (*zobaczyłam w telewizji program Credo*). *Mimo, że się nie odzywaliśmy do siebie, mąż powiedział – „dobrze". Nawet się nie zdziwiłam. Od tego momentu wszystko działo się szybko. Pojechaliśmy na rekolekcje dla małżeństw, tam oboje doznaliśmy osobistego spotkania z Jezusem, odnowienia miłości, narodzenia się na nowo i zrozumienia, że dla Boga nie ma rzeczy niemożliwych. A przede wszystkim narodziło się w naszych sercach nieustające uwielbienie Boga, który sprawia, że człowiek zmartwychwstaje do nowego życia. Przeżycie to sprawiło, że przyjęłam dar przebaczenia, przebaczyłam mężowi i sobie. Odkryłam w sposób niespodziewany, że mogę mu oddać sprawę aborcji dwojga dzieci poprzez sakrament spowiedzi, ofiarować Mszę świętą i ochrzcić je w duchu, nadać im imiona* (*zrobiliśmy to oboje z mężem*) *i oddać nasz ból Bogu. Mogłam przebaczyć wszystkim, którzy mnie skrzywdzili z całego serca* […]. *O. Józef Kozłowski zlecił nam posługę modlitewną w Szpitalu Kopernika na onkologii* (*mimo, że we wspólnocie byliśmy dopiero jeden rok*). *Posługa trwa już osiem lat. Bóg posyła nas do różnych zadań ewangelizacyjnych, a my cieszymy się jak dzieci* (kobieta 65 lat, wykształcenie wyższe); *Kiedy przez wiele lat cierpiałam z powodu odrzuconej miłości małżeńskiej, zdrady, rozbicia rodziny, rozwodu, trudu zastępowania dzieciom ojca i samotności, to Jezus był obecny. Towarzyszył mi,*

uzdrowił z choroby nowotworowej w 1984 roku, *wysłuchał błagania o zdrowie*, *bym mogła wychować swoje dzieci*. *To Jezus dodawał mi odwagi i siły podczas długo trwającej choroby nowotworowej mojej siostry*, *bym mogła pocieszać i służyć z miłością*. *To Jezus pomaga mi i umacnia w mojej codzienności*, *w pochylaniu się nad 90-letnią mamą*, *która traci pamięć*, *nie słyszy i ma różne dolegliwości związane z wiekiem*. *To Jezus jest dla mnie wzorem miłości*, *cierpliwości*, *pokory i wyrozumiałości* (kobieta 64 lata, wykształcenie niepełne wyższe); *Najwspanialsze jest to*, *że mam pokój i radość w swoim sercu*, *która nie znika*, *jest to radość jaką wlewa w moje serce sam Bóg*. *On zawsze pomaga* […]. *Pan Bóg zmienił moje życie*. *Byłam osobą bardzo chorą*, *jestem w pełni zdrowa i ta cudowna radość w moim sercu*…" (kobieta, 66 lat, wykształcenie średnie); *Po rekolekcjach trudno mi było wrócić do rzeczywistości i obowiązków*. *Nie chciałam za nic stracić tego*, *co przeżyłam*. *Chciałam dalej być blisko Boga* […]. *Chęć podzielenia się tym*, *co przeżyłam oraz pragnienie*, *by Jezus był poznany i kochany*, *popchnęła mnie do służby bliźniemu w szpitalu i w więzieniu* (kobieta, 59 lat, wykształcenie wyższe); *To przeżycie zaowocowało moją posługą w zakładach karnych*. *Od tamtego czasu – z grupą innych osób ze wspólnoty – zanosimy Pana Jezusa do więźniów*. *Mogę akceptować i kochać każdego człowieka bez względu na jego przeszłość* (kobieta 55 lat, wykształcenie średnie).

W podsumowaniu można stwierdzić, że badani przeze mnie uczestnicy Odnowy w Duchu Świętym w Łodzi akcentują metamorfozę, jaka zaszła w ich życiu dzięki udziałowi w ruchu. Chociaż byli członkami Kościoła, mówią o nawróceniu. Wiara przejęta w procesie socjalizacji nie oddziaływała na ich codzienność, stąd dopiero spotkania w grupach Odnowy stały się prawdziwym przełomem w ich biografii, zaowocowały przemianą rzeczywistości subiektywnej, pogłębionym życiem religijnym, a to z kolei pozytywnie wpłynęło na ich relacje interpersonalne i funkcjonowanie w polu społecznym (według deklaracji, poprawie ulegają ich relacje w rodzinie, w środowisku pracy). Niemal wszyscy mówią o tym, że zaczęli dostrzegać nowy sens egzystencji, zapewniają o radości i pokoju wewnętrznym, mimo realnych, często poważnych, problemów osobistych, rodzinnych. Zapewniają, że wiara jest dominantą, najważniejszą wartością w ich życiu i chcą się nią dzielić z innymi.

W ich relacji do Doskonałego Obiektu Przywiązania pojawiają się nie tylko prośby (motywacja instrumentalna), ale i bezinteresowne uwielbienie i dziękczynienie. Swoją wiarę przeżywają bardzo emocjonalnie, wyrażają ją w specyficzny – ekspresyjny, entuzjastyczny – sposób (o emocjonalnym komponencie doświadczenia religijnego piszę szerzej w ostatnim rozdziale). Warto podkreślić mobilizującą rolę czynnika afektywnego, który w dużej mierze zapobiega „wypaleniu się" i generuje energię do podejmowania służby bliźniemu oraz dużą rolę wspólnoty, która podtrzymuje – w pewnym sensie nową – strukturę uwiarygodnienia. Częsta interakcja pomiędzy członkami grupy przyczynia się do

umacniania nowej rzeczywistości, pojawia się – stymulowane przez liderów – silne pragnienie pomocy innym. Postawy altruistyczne, zaangażowanie społeczne, są wpisane w rolę członka grupy Odnowy w Duchu Świętym.

Działalność łódzkiego ruchu Odnowy jest dowodem na istnienie silnych tendencji desekularyzacyjnych w ramach zsekularyzowanych społeczeństw. Religia rozumiana w aspekcie podmiotowym (jako nawiązanie osobowej relacji z *sacrum*) zaznacza swoją obecność jako siła modelująca sferę interpersonalnych relacji w skali mikrospołecznej i jako czynnik wpływający konstruktywnie na postawy społeczne, wyzwalający altruistyczne inicjatywy. Można optymistycznie założyć, że nie tylko w grupach Odnowy w Duchu Świętym, ale wszędzie tam, gdzie wiara jest głęboko zinternalizowana, głęboko doświadczana, znajduje ona swoje odzwierciedlenie w zachowaniach moralnych. Nie sposób jednak oszacować skali tego zjawiska, bo jest to sfera należąca do imponderabiliów.

Pytania i przeświadczenia metafizyczne
objawiają inną stronę ludzkiego bytowania
aniżeli pytania i przeświadczenia naukowe:
stronę odniesioną intencjonalnie do nieempirycznej
realności bezwarunkowej.

Leszek Kołakowski, *Obecność mitu**

VI. „WIRTUOZI RELIGIJNI" – RELACJE O RELIGIJNYM DOŚWIADCZENIU MIESZKAŃCÓW WSI

W małej podłódzkiej wiejskiej parafii (ok. 1800 wiernych) przeprowadziłam ponad dwadzieścia wywiadów swobodnych, ich przedmiotem była religijność osób, które deklarowały się jako wierzące w Boga i aktywnie uczestniczące w życiu religijnym. Wskaźnikiem religijności, który najbardziej mnie interesował, było doświadczenie religijne, rozumiane wąsko (jako przeżycie bliskości przedmiotu religijnego) i szeroko (jako odczytywanie znaków Transcendencji w codzienności, religijna perspektywa w interpretacji tego, co się zdarza). W każdej wypowiedzi można wyodrębnić *leitmotiv*, stale powracający temat, stanowiący oś wywiadu: „Nieważny ten świat, wszystko przeminie", „Modlę się nieustannie", „Siłę czerpię z Eucharystii", „Jestem gotowa oddać życie za wiarę", „Widziałam Matkę Boską", „Nie ma radości bez cierpienia", „Znalazłam perłę, skarb największy" itp. Wielu spośród moich rozmówców można – za M. Weberem – nazwać wirtuozami religijnymi. Ich życie jest zogniskowane na religii, wszystko co ich spotyka posiada religijną ramę odniesienia, głębszy sens.

Z obszernych wypowiedzi respondentów wybrałam i poddałam analizie kilka wątków:

1. Znaczenie religijnej socjalizacji w życiu badanych osób.
2. Czynniki sprzyjające umocnieniu wiary i osłabiające jej intensywność.
3. Potoczna waloryzacja snów i ich religijna eksplikacja.
4. Religijna wizja świata – zdarzenia „niezwykłe" i codzienne w pryzmacie wiary.

---

* L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wrocław 1994, s. 7.

5. Potoczne wyobrażenia Boga (Ojca) i życia pozagrobowego.
6. Religijni wirtuozi na temat kary śmierci, celibatu, kapłaństwa kobiet, klonowania i homoseksualizmu.
7. Ideał kapłana.

1. Znaczenie religijnej socjalizacji w życiu badanych osób

Socjologowie wiele miejsca poświęcili opisom procesów socjalizacyjnych, których rolą jest przekazanie jednostce – istocie społecznej – norm, wartości, modeli zachowań obowiązujących w społeczeństwie[1]. Bez wpływu rodziny, szkoły, środowiska społecznego nie sposób wyobrazić sobie rozwoju osobowości człowieka. Religia jest jedną z form symbolicznych, która jest wpajana poprzez wychowanie – dużą rolę w tym procesie odgrywają „znaczący inni" – ludzie, którzy są dla jednostki ważni, którzy otaczają ją opieką i troską. Religijny zestaw norm, sądów, przekonań tworzy obiektywny *nomos*, konsolidujący grupę i zapewniający jej trwanie. P. L. Berger przyznaje, że *nomos* jest przyjmowany za oczywistość, za naturalny składnik subiektywnego świata. Podtrzymywanie kontaktów, „konwersacji" ze znaczącymi innymi zapewnia temu światu trwałość. Zinternalizowane elementy uporządkowanej rzeczywistości stają się treścią subiektywnej świadomości[2]. Religia w swej konkretnej formie ma zatem genezę społeczną, stanowi zobiektywizowany element społecznego świata, jest częścią tradycji. Z drugiej strony, warto zauważyć, że zainicjowana zazwyczaj w dzieciństwie relacja do innej, świętej, nadprzyrodzonej rzeczywistości, może nie przetrwać próby czasu, jeśli nie będzie kultywowana i rozwijana. Bez aktywności podmiotu stanie się wartością uznaną, ale osobiście nie odczuwaną, nie mającą wpływu na życie codzienne. Gadamerowska metafora gry pokazuje najlepiej, że kto nie „współgra", nie zaangażuje się i pozostanie biernym obserwatorem, ma niewielkie szanse na przeżycie religijnego doświadczenia. Akt religijny (gra) może rozgrywać się w samotności, ale mocniej jest przeżywany we wspólnocie. Religia zatem (gra) spełnia się w odgrywaniu, w konkretyzowaniu – trzeba stać się jej uczestnikiem, pozwolić na jej oddziaływanie. Każde autentyczne doświadczenie wymaga rezygnacji z dystansu.

W każdym wywiadzie pojawiła się refleksja na temat ludzi, którzy mieli szczególne znaczenie w procesie przekazywania religijnej wiary. Najczęściej byli to rodzice, rzadziej dziadkowie, księża. Oto kilka charakterystycznych wypowiedzi: *Wiarę wyniosłam z domu rodzinnego*. *Moi rodzice byli prostymi ludźmi*, *ale*

---

[1] M.in. P. L. Berger, Th. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983; B. Szacka, *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa 2003; P. Sztompka, *Socjologia*, Kraków 2002; J. Górniewicz, *Teoria wychowania*, Olsztyn 2008.

[2] P. L. Berger, *Święty baldachim*. *Elementy socjologicznej teorii religii*, Kraków 2005.

żyli w zgodzie z naturą i prawem Boskim. Byli ludźmi wierzącymi i praktykującymi. Codzienna wspólna modlitwa… Do dziś słyszę szepty pacierzy niezliczonych, litanii, modlitwy różańcowej. Na Mszę św. prawie codziennie chodzili […]. *Brali udział w nabożeństwach majowych, różańcowych, Gorzkich Żalach, Drodze Krzyżowej. To wszystko splatało się z codzienną ciężką pracą fizyczną. Nagrodą największą i radością było dla nich wygospodarowanie czasu na Eucharystię. W niedzielę mamusia* (*miała piękny głos*) *śpiewała w domu godzinki. Należała do Żywego Różańca i chodziła na modlitewne czuwania przy zmarłych. Ufali bezgranicznie Bogu* [...]. *W szkołach i na studiach miałam także wspaniałych wychowawców i kapłanów. Lubiłam lekcje religii, rekolekcje dla młodzieży i różne studenckie spotkania* (kobieta, 55 lat, wykształcenie wyższe); *Wychowałam się w bardzo religijnej rodzinie. Pacierz musiałam odmówić w skupieniu. Gdy mama zauważyła roztargnienie, trzeba było zmówić jeszcze raz*: „*To jest rozmowa z Bogiem*"*! Nie poszło się spać bez modlitwy, nie zjadło się śniadania. Po powrocie z Kościoła trzeba było powiedzieć, jaka była Ewangelia święta… Cały katechizm znałam na pamięć. Do tej pory recytuję modlitwy, które nauczyła mnie mama* (kobieta, 69 lat, wykształcenie średnie); *Kiedyś uciekłam z lekcji religii, ojciec obciął mi za to warkocze. Ja-prymuska – z religii uciekłam. To był wstyd! W nocy spać nie mogłam. Postraszył mnie tato, że do Komunii nie pójdę. To było straszne. Czytałam książki religijne, „Rycerza Niepokalanej". Ksiądz na herbatkę do nas przyjeżdżał, przepytał mnie, wszystko umiałam. Dał mi dobry stopień. Pamiętam wyjazd do kościoła w niedzielę, szykowanie się. Musiałyśmy stać w kościele, nie oglądać się. Wspólnie modliliśmy się rano i wieczorem. Widziałam modlących się rodziców* (kobieta, 80 lat, wykształcenie średnie); *Moi rodzice byli niewierzący i niepraktykujący, ale miałam babcię wierzącą i spędzałam z nią dużo czasu. I religia była w szkole. Wychowawcą był katecheta, wspaniały człowiek. Bardzo go ceniłam i szanowałam. Zajęcia zaczynaliśmy modlitwą* (kobieta, 81 lat, wykształcenie średnie); *Rodzice byli ludźmi wierzącymi i praktykującymi. Mama zawsze powtarzała*: „*Dzieci nieważny ten świat, przeminie wszystko. Wieczność, wieczność to jest ten filar wiary* (kobieta, 56 lat, wykształcenie zasadnicze zawodowe).

Socjologowie zwracają uwagę nie tylko na znaczny wpływ jednostek, ale i grup odniesienia w kształtowaniu religijnych postaw[3]: „nasze postawy kształtują się w określonych ramach społecznych, a nasze zachowanie odnieść można do grup, z którymi jesteśmy psychologicznie związani"[4]. Nie musimy być rzeczywistymi członkami grup, które na nas oddziałują, wystarczy, że się z nimi identyfikujemy, do nich aspirujemy i z tego powodu przejmujemy od nich określone zachowania, poglądy, postawy i uznajemy za swoje. Istnieją sytuacje, które wymagają od jednostki wyboru między konkurencyjnymi grupami i światopoglądami. Stąd podkreślić tu trzeba wolność i aktywność własną jednostki, która może

[3] H. Carrier, *Rola grup odniesienia w integracji postaw religijnych*, [w:] F. Adamski (red.), *Socjologia religii*, Kraków 1983, s. 144–145.

[4] Tamże, s. 143.

zakwestionować grupowy system wartości, wykazać się nonkonformizmem i odpornością na określone wpływy społeczne.

Respondenci mówili o wadze osobistego doświadczenia, o samodzielnym przyjęciu prawdy o istnieniu Transcendencji: *Moi rodzice zadbali o to, aby wychować mnie w duchu wiary. Zdarzały się jednak w moim życiu chwile zwątpienia. Tak naprawdę o tym, że Pan Bóg istnieje przekonałam się poprzez osobiste doświadczenie jego obecności* (kobieta, 33 lata, wykształcenie wyższe). Niektórzy, zastanawiając się nad fenomenem własnego zaangażowania religijnego, powoływali się na teologiczną eksplikację źródeł wiary religijnej, podkreślali, że głęboka wiara nie jest ich własną zasługą, nie jest też efektem zabiegów socjalizacyjnych, wyrażali przekonanie, że to „dar Boga", „łaska". Oto charakterystyczna wypowiedź: *Byłam sierotą, religia w szkole płytka była. To Duch Święty daje mi wiarę, to Bóg obdarzył mnie łaską głębokiej wiary* (kobieta, 91 lat, wykształcenie średnie).

2. Czynniki sprzyjające umocnieniu wiary respondentów i osłabiające jej intensywność

Wiara religijna jest procesem, na który wpływa wiele czynników. Wśród faktorów sprzyjających umocnieniu wiary respondenci wymieniali najczęściej trudne sytuacje życiowe. Twierdzili, że w chorobie (swojej bądź osób bliskich), w zagrożeniu życia, szczególnie odczuli bliskość Doskonałego Obiektu Przywiązania i Jego pomoc. Jeśli jednak gorliwe modlitwy nie zostały wysłuchane, czasem pojawiał się bunt i zwątpienie: *Miałam kryzys bycia przy Bogu – mój kryzys wywołała śmierć taty, moje niepogodzenie się z tą sytuacją. Nie, nie straciłam wiary w Boga, ja się od Niego odwróciłam, obraziłam się* (kobieta, 47 lat, wykształcenie zasadnicze zawodowe); *Moja religijność była różna w różnych okresach życia. Zadaję Bogu pytanie – dlaczego? Dlaczego mój syn, a nie ja. Trudno to zaakceptować. Ja w moim wieku, to komu jestem już potrzebna? Nie jestem potrzebna. Uciążliwa dla otoczenia. Mniej sprawna fizycznie i w ogóle… U mnie zapanowało takie zawirowanie, bo i syn i córka weszli w takie rodziny przeciwne wierze* (kobieta, 70 lat, wykształcenie średnie).

Wiara – według respondentów – musi być kultywowana, inaczej przestaje mieć znaczenie na co dzień. Na jej umocnienie wpływają inni ludzie, lektury, filmy, uczestnictwo w pielgrzymkach, ruchu oazowym, grupach modlitewnych: *Od momentu kiedy zaczęłam przychodzić do grupy modlitewnej, moja wiara się pogłębiła. Także piesze pielgrzymki na Jasną Górę spowodowały umocnienie mojej wiary, większą jej świadomość* (kobieta, 33 lata, wykształcenie wyższe); *Myślę, że gdyby nie wyjazdy wakacyjne-oazowe – moja wiara nie byłaby osobistym opowiedzeniem się za Bogiem, osobistym wyborem. Tak bardzo przeżyłam prawdę, że On także za mnie oddał życie. Byłam jeszcze w szkole podstawowej, wrażliwa,*

egzaltowana. *Te emocje pamiętam do dziś*. *A potem przeczytałam wiele książek*, *by poznać Tego*, *kogo wtedy pokochałam* (kobieta, 45 lat, wykształcenie wyższe); *Ten ksiądz uczył mnie dojrzałej wiary*, *szacunku do własnej osoby i bliźniego*. *Kochał życie*, *przyrodę*, *pisał wiersze* […]. *Pod jego kierunkiem upływał mój czas dorastania i odkrywania Boga w pięknie natury*, *w drugim człowieku* (kobieta, 55 lat, wykształcenie wyższe)

Wiele czynników egzogennych determinuje religijność jednostki, we współczesnym społeczeństwie „ponowoczesnym" dominuje kultura laicka. Teoretycy opisują społeczeństwo „konsumpcji", „doznań", „zabawy", „osiągnięć", „opcji" itd. J. Mariański stwierdza: „Religia, która jest swoistą formą „wielkiej narracji", podlega różnorodnym przemianom, w pewnym sensie znajduje się w fazie kryzysu […]"[5]. Niewątpliwie duża rola w kształtowaniu postaw społecznych przypada środkom masowego przekazu, lansują one model człowieka indyferentnego religijnie, zorientowanego na wartości pragmatyczne, utylitarne. Mariański podkreśla: „Pluralizm społeczny i kulturowy oraz związane z nim procesy sekularyzacyjne sprawiają, że w rzeczywistości społecznej współzawodniczą różnorodne wzorce wyjaśniania i interpretacji życia"[6]. Jednak moi respondenci starają się nie ulegać wpływom sekularyzacyjnym, ich religijność nie uległa „deregulacji", „dezintegracji". Przyznają się do okresowych kryzysów (najczęściej do mniejszej intensywności religijnych praktyk), ale nie wpływają one na ich zdecydowanie religijny światopogląd.

3. Potoczna waloryzacja snów i ich religijna eksplikacja w świadectwach respondentów

W starożytności problematykę snu poruszali m.in. Cyceron (w traktacie *O republice*, w księdze VI opisał sen Scypiona), Lukrecjusz (według niego, sny mają znaczenie katarktyczne, uwalniają nas od wewnętrznych napięć), Owidiusz (wprowadził pojęcie snu jako „zwierciadła śmierci"). Motyw snu pojawia się w *Odysei* Homera (Penelopa opisuje metaforycznie dwie bramy snów, jedną przedostają się sny błahe, bez znaczenia, drugą te, które nadają się do symbolicznej interpretacji, bowiem odkrywają prawdę), w *Eneidzie* Wergiliusza.

XVII-wieczny hiszpański dramatopisarz, Pedro Calderon de la Barca, autor dramatu *Życie snem*, uznanego za arcydzieło światowej literatury, stawiał pytanie o granicę między snem i jawą. Gdzie jesteśmy naprawdę i czy istnieje korespondencja między rzeczywistością *par excellence* a światem śnionym? W literaturze pięknej nie brakuje przykładów zainteresowania snem, jego parapsychologicz-

[5] J. Mariański, *Ponowoczesność a religia*, [w:] *Leksykon socjologii religii*. *Zjawiska – badania – teorie*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 300.

[6] Tamże.

nym potencjałem, m.in. J. Słowacki (*Sen srebrny Salomei*), W. Szekspir (*Sen nocy letniej*), D. Diderot (*Sen d'Alemberta*), L. Tołstoj (sen księcia Andrzeja w *Wojnie i pokoju*) rozważali wzajemne przenikanie się tego co racjonalne i irracjonalne, świadome i nieświadome, należące do sfery onirycznej i rzeczywistej. Do klasyków myśli psychologicznej, którzy wiele miejsca poświęcili istocie marzeń sennych, trzeba zaliczyć Z. Freuda, C. G. Junga i E. Fromma. Pierwszy zwrócił uwagę na stłumione, represjonowane potrzeby, które nie giną, zapisują się w podświadomości i silnie oddziałują na psychikę. W postaci symboli – ze względu na cenzurę senną – ukazują się, m.in., w snach. Sny stanowią zatem „królewską drogę do nieświadomego"[7]. Jungowska psychologia marzeń sennych wprowadza pojęcie archetypów – wrodzonych, uniwersalnych wzorców będących częścią nieświadomości zbiorowej. Wpływają one na sposób myślenia i postrzegania świata oraz na odczucia, reakcje i zachowania jednostek. Archetypy uwidaczniają się m.in. w snach, w formie symbolicznych treści i motywów[8]. O naturze snów i sztuce ich interpretacji na przestrzeni dziejów (niepsychologicznej i psychologicznej) pisze E. Fromm w książce *Zapomniany język*[9]. Autor cytuje zdanie z Talmudu: „Sen, którego nie objaśniamy, jest jak list, którego nie czytamy"[10] i podkreśla, że sny odzwierciedlają wewnętrzne problemy jednostki, jej przeżycia, a interpretacja sennej fabuły może przyczynić się do lepszego zrozumienia sytuacji, w jakiej znajduje się osoba śniąca. I chociaż sny nie rządzą się zasadami logiki, wiele mówią o doświadczeniach, uczuciach, przekonaniach tego, kto śni. Zdaniem Fromma, warto interpretować ich symbolikę, ponieważ jest to dobry sposób rozwiązywania psychicznych konfliktów[11]. Jednak w praktyce nie jest to

---

[7] Z. Freud, *Marzenie senne*, [w:] *Wstęp do psychoanalizy*, Warszawa 1992, s. 103– 234.

[8] C. G. Jung (*Wspomnienia*, *sny*, *myśli*, Warszawa 1997, s. 272) pisze: „Nieświadomość, jako że czas i przestrzeń są dla niej czymś względnym, jest lepszym źródłem informacji niż świadomość, dysponująca jedynie postrzeżeniami zmysłowymi. Co się tyczy naszego mitu o życiu po śmierci, jesteśmy skazani na skąpe aluzje zawarte w snach i innych tego rodzaju spontanicznych przejawach nieświadomości. Jak już zauważyłem, nie sposób przyznać tym wskazówkom wartości równej aktom poznawczym czy wręcz traktować ich jako dowodów". Por. także C. G. Jung, *O istocie snów*, Warszawa 1993.

[9] E. Fromm, *Zapomniany język*, *Wstęp do rozumienia snów*, *baśni i mitów*, Warszawa 1951, s. 23.

[10] Tamże, s. 31.

[11] Współcześnie zjawisko snu stało się przedmiotem wielokierunkowych analiz naukowych – jest ukazywane najczęściej w aspekcie biologicznym (sen jako funkcja organizmu, fizjologia snu i śnienia, różne fazy, zaburzenia snu). Polskie Towarzystwo Badań nad Snem wydaje czasopismo „Sen" (półrocznik), w którym publikuje artykuły prezentujące aktualne wyniki badań klinicznych i eksperymentalnych naukowców – reprezentujących różne dziedziny medycyny – nad problematyką snu. Naukowcy reprezentujący somnologię (*somnus* – sen) czyli naukę o śnie, dokonują np. całonocnej rejestracji polisomnogramu, czyli aktywności bioelektrycznej mózgu (EEG), napięcia mięśniowego (EMG) i ruchów gałek ocznych (EOG). Problematyka snu omawiana jest też w kontekście kulturowym (sen w różnych dziedzinach sztuki, religii, w społecznościach europejskich, azjatyckich i amerykańskich, a także w aspekcie terapeutycznym (w psychoterapii, w rozwoju oso-

łatwe, Fromm zaznacza: „zrozumienie języka marzeń sennych jest sztuką, jak wszelka sztuka wymaga wiedzy, talentu, wprawy oraz cierpliwości”[12].

W wypowiedziach moich głęboko religijnych respondentów na temat religii, zaskakująco motyw snu staje się dominantą, czynnikiem, do którego przywiązują oni dużą wagę. Niektóre osoby mówią o snach „wizje”, pamiętają je – mimo upływu lat – w najdrobniejszych szczegółach i interpretują je jako przesłania „z innego świata”. Intuicyjnie wprowadzają dychotomię między światem zmysłowo postrzeganym i nadprzyrodzonym. Wśród licznych osobliwych, niezwykłych snów, opowiedzianych przez „religijnych wirtuozów”, mających związek z religijną potoczną ontologią, ze względu na ich aspekt treściowy, wyróżniłam kilka typów: profetyczne, informujące, terapeutyczne, symboliczne, błagalne, dziękczynne, perswazyjne i sny na granicy życia i śmierci.

Sny profetyczne zapowiadają pomyślne i niepomyślne zdarzenia, które zaistnieją w dalszej bądź bliższej przyszłości[13]. Cechą tych snów jest dosłowne zobrazowanie konkretnego faktu, toteż nie wymagają one – tak jak to jest przypadku snów ostrzegawczych – interpretacji: *Babcia bardzo mnie kochała* […]. *Gdy leżałam w szpitalu po wylewie w stanie beznadziejnym* (*lewego oka nie było*, *wpadło mi i w tym miejscu była dziura*). *Modliłam się gorąco*. *Pani*, *która leżała ze mną*, *mówiła*, *że też jest wierząca*, *ale wręcz szyderczo na mnie patrzyła jak ja się modliłam*. *Mówiła… No*, *bez przesady!* […]. *Przyśniła mi się babcia – ja powiedziałam mężowi i córce*, *że babcia do mnie przyszła – i powiedziała mi*: „*Nie martw się*, *wszystko będzie dobrze*, *wyzdrowiejesz*. *Módl się*” (kobieta, 58 lat, wykształcenie zasadnicze zawodowe); *Miałam sen dotyczący śmierci dziadka*, *widziałam nawet który ksiądz prowadził będzie pogrzeb*. *I że tego samego dnia umrze sąsiadka… I tak się dokładnie stało* (kobieta, 81 lat, wykształcenie średnie); *W przeddzień śmierci mojego ojca śniło mi się*, *że wybieram plac na cmentarzu*. *Czułam się dziwnie*, *gdy za parę godzin rzeczywiście tam się znalazłam* (kobieta, 45 lat, wykształcenie wyższe).

Sny informujące dostarczają wiedzy o zdarzeniach *post factum*, bądź o istnieniu „innej rzeczywistości”: *Śniło mi się*, *że zmarł mój wujek… To znaczy*, *że przyszedł mi to powiedzieć*. *I to była niestety prawda* (kobieta, 47 lat, wykształ-

---

bowości): J. R. Lewis, *Encyklopedia snu*. Warszawa 1998; C. E. Hill, S*en w psychoterapii*, Gdańsk 2000; O. Vedfelt, *Istota*, *funkcje i znaczenie marzeń sennych*, Warszawa 1998; A. Borbely, *Tajemnice snu*, Warszawa1990; T. W. Rinpocze, *Tybetańska joga snu i śnienia*, Poznań 1999; Z. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, [w:] *Dzieła* t. 1, Warszawa 1996; J. Jacobi, *Psychologia C. G. Junga*, Warszawa 1993; M. L. Von Franz, *Ścieżki snów*, Warszawa,1995; Z. W. Dudek, *Jungowska psychologia marzeń sennych*. *Nocne wędrówki duszy*, Warszawa 1997; A. Mindell, *Śnienie na jawie*, Katowice 2004; G. Delaney, *Wszystko o snach*, Warszawa 2000. Niedawno ukazała się książka filozofki, B. Markiewicz (*Co się śni filozofom?*, Warszawa 2008), która opisuje sny jako przedmiot wiedzy i źródło wiedzy. Wciąż jednak sen kryje w sobie wiele tajemnic.

[12] E. Fromm, *Zapomniany…*, s. 146.

[13] J. Racine w sztuce *Atalia* wprowadza motyw snu profetycznego – tytułowa bohaterka spotyka we śnie zmarłą matkę Jezabel, która ostrzega ją przed pomstą Jehowy.

cenie zawodowe); *Przyśniła mi się zmarła teściowa i powiedziała*: *– Jest, jest niebo i jest piekło. Do nieba nie tak łatwo się dostać* (kobieta, 63 lata, wykształcenie średnie); *O tym, że zmarł mój brat, dowiedziałam się we śnie. Nagle zmarł, nie miałam pojęcia…* (kobieta 56 lat, wykształcenie średnie); *Mój mąż przychodził po śmierci przez sześć lat. On był za życia bardzo dokładny, przestrzegał porządku – pyłka na podłodze nie mogło być. Błysk był wszędzie, w każdym kącie. Pewnego razu przyszedł we śnie i powiedział*: *– porządki są nieważne i powtórzył to trzy razy. Innym razem Matka Boża we śnie przyszła i powiedziała, że z mojego syna jeszcze będzie dobre dziecko* (*on chciał się zabić, uderzyć w drzewo*). *Nie mógł spać, jeść* (kobieta 50 lat, wykształcenie zasadnicze zawodowe).

Sny terapeutyczne, pocieszające[14]: *We śnie zobaczyłam swoje dziecko, które poroniłam, za którym tak bardzo rozpaczałam. Ja byłam w depresji. I to dziecko przyszło do mnie… To była dziewczynka, objęła mnie malutkimi rączkami i powiedziała*: *„no, już nie rozpaczaj tak mamusiu, proszę… I od tej pory wzięłam się w garść* (kobieta, 47 lat, wykształcenie zasadnicze zawodowe); *Był taki moment, który osłabił moją wiarę. Mama zmarła na udar. Boże, czy ty naprawdę jesteś? Tak mi wtedy było brak tej mamy. Wtedy się trochę załamałam. Nie mogłam się pogodzić, że… Tak bardzo za nią tęskniłam. – Chodź tato, pójdziemy, wygrzebiemy mamę, zobaczymy jak wygląda. Odgrzebiemy tato, odgrzebiemy. – Zgłupiałaś… I wtedy przyśniła mi się mama – wracała z Częstochowy, wszyscy ją witają… Jest ładna, wyciszona, zadowolona, szczęśliwa… Pięknie wygląda, piękne ma ręce, jak ta Matka Boska na Jasnej Górze. To mnie uspokoiło. Ten sen był tak realny – sukienka granatowa w białe groszki…* (kobieta, 80 lat, wykształcenie średnie); *Gdy umierał mój teść na raka płuc bardzo to przeżywałam. Ja też, podobnie jak on, odczuwałam ból w klatce piersiowej. Uspokoiłam się dopiero, gdy przyszedł do mnie we śnie* (*bezpośrednio przed swoją śmiercią w mieście oddalonym o 300 km*). *Powiedział*: *– Ja już „tam" odchodzę, już nic mnie nie boli. Wyglądał pięknie, młodo… Pożegnał się ze mną. To było niesamowite, jakby na jawie, przebudziłam się i w pierwszej chwili myślałam, że to wydarzyło się naprawdę* (kobieta, 45 lat, wykształcenie wyższe); *Moja synowa skremowała ciało syna. Ona go spaliła! Mogła to ciało położyć tak, jak powinno się położyć. A on tak ładnie wyglądał! A on tak ładnie wyglądał… To nie był człowiek z wypadku. To się serce kroiło. Przyśnił mi się, że idzie w stronę cmentarza. Jakby mi chciał pokazać, że jest, że i tak przyszedł na nasz cmentarz. Tak ciągle to widzę, jak idzie* (kobieta 70 lat, wykształcenie średnie).

Sny symboliczne, ostrzegające bądź informujące o zdarzeniach przyszłych, brak tu dokładnego przekazu, konieczne jest odczytanie symbolu[15]. Moi

---

[14] Ten typ snu opisał w swoich funeralnych utworach (400 lat temu) J. Kochanowski. W XIX trenie zrozpaczony ojciec po śmierci ukochanej córeczki doznaje uspokojenia, widząc ją we śnie na rękach babci. Matka poety zapewnia, że Urszulce lepiej jest w niebie, a jego samego napomina, by ze stoickim spokojem znosił traumy nieodłącznie związane z ludzką kondycją.

[15] Taki sen jest opisany np. w Księdze Daniela, dotyczy snu króla Nabuchodonozora, któremu przyśnił się posąg ze złota i srebra, na glinianych nogach. Znaczenie tego snu odczytał prorok Daniel.

respondenci mówili: *Przed śmiercią w rodzinie mam wizję Matki Boskiej we śnie. Tak było, gdy Jacek* [brat respondentki – przyp. E. Z.-K.] *miał zginąć od niewypału. Wyszłam z domu i zobaczyłam ich… Zginął… Przed śmiercią teścia znowu mi się śniła Matka Boska. A gdy umierał brat męża to sam Pan Jezus w koronie cierniowej i różaniec. Krople krwi padały na różaniec* (kobieta, 67 lat, wykształcenie podstawowe); *Gdy mój mąż leżał w szpitalu* (*miał rozległy zawał*), *przyśnił mi się Pan Jezus i Matka Boska. Smutni do mnie szli, potem zniknęli. Mówię… coś się stanie. To przestroga była, mąż zmarł* (kobieta, 91 lat, wykształcenie średnie); *Mój mąż chorował. Ja wiedziałam, że umrze, że to nastąpi, bo miałam taki strach, taki lęk. We śnie widziałam cmentarz i czerń. I w tym śnie wszystko było czarne. Ja powiedziałam: – To jest przestroga. Miałam to uczucie, że coś się stanie. Niepokój* (kobieta, 66 lat, wykształcenie podstawowe).

Sny błagalne: *Zmarli przychodzą w snach, proszą o pomoc. Dziadek po śmierci przyśnił mi się, że jest chory. Leżał w łóżku i prosił:– Daj mi jeść* (*była to prośba o modlitwę*). *Zaczęłam się za niego modlić i po pewnym czasie był następny sen. Matka Boska stanęła koło trumny zmarłego dziadka, nakryła płaszczem trumnę i oboje zniknęli. Od tej pory już dziadek mi się nie przyśnił* (kobieta 81 lat, wykształcenie średnie); *Mąż przychodził o drugiej, trzeciej i piątej rano. Pukał. Patrzyłam czy ktoś jest, nie było nikogo. Odprawiła się za niego msza gregoriańska. Następnie przyśnił mi się w parku niebiańskim, idziemy razem pod rękę. Nikogo nie było, tylko my oboje. Na tym świecie takiego parku nie ma – to było niebo* (kobieta 50 lat, wykształcenie zasadnicze zawodowe); *Widzę czyściec – dusze zbroczone krwią, płaczą, patrzą na mnie miłosiernie, żądają pomocy. Ktoś mnie przeprowadził do drugiego pomieszczenia. Tam było lżej, ale też były dusze cierpiące, potrzebujące pomocy. W trzecim pomieszczeniu jest jeszcze lżej. Ale te dusze mają cały czas oczy zwrócone ku mnie. Stały mi przed oczami te dusze. Modliłam się za nie. Zamawiam msze za te dusze, które znikąd ratunku nie mają* (kobieta 50 lat, wykształcenie zasadnicze zawodowe).

Sny dziękczynne: *Po trzech mszach, które odprawiłam za mojego męża on przyśnił mi się. Szliśmy razem po pięknej łące. Chwycił mnie, przytulił do siebie i powiedział: Dziękuję Ci* […] *i przepraszam Cię za wszystko* (kobieta 81 lat, wykształcenie średnie); *Przychodzi we śnie mamusia. Jest piękna, młoda, uśmiechnięta i potwierdza, że jest w niebie. Widzę ją, młodszą ode mnie. Ja wtedy miałam 42 lata. Położyła rękę na mojej głowie i mi dziękuje za wszystko, bez słów. Przytula mnie* (kobieta 91 lat, wykształcenie średnie).

Sny perswazyjne, mobilizujące do zmiany życia: *Śniło mi się, że wydobywam mętną wodę. Zrozumiałam, że muszę się zmienić. Nie modliłam się w kościele w należytym skupieniu. Klepałam różaniec i nie przywiązywałam wagi do tego. Nie było miejsca w moim sercu dla Matki Boskiej, tylko te brudy, męty, domowe nieważne sprawy. Opanuj się, zostaw to za drzwiami, zmień się. Tu jest Pan Jezus obecny wśród nas w Eucharystii!* (kobieta 76 lat, wykształcenie niepełne podstawowe).

„Sny" na granicy życia i śmierci: *Zachorowałam ciężko, straciłam przytomność. Wtedy Matka Boska przytuliła mnie mocno do serca. Proszę pani, ja byłam taka szczęśliwa, mnie było tak dobrze. Byłam zła, że się obudziłam i odzyskałam przytomność. Widocznie to nie był mój czas zejścia z tego świata* (kobieta 76 lat, wykształcenie niepełne podstawowe); *Ja tego w życiu nie zapomnę. Odczułam potężną miłość, nie jestem w stanie o niej opowiedzieć. Ja trzy tygodnie żyłam tą radością, do mnie nic nie docierało*" (kobieta 91 lat, wykształcenie średnie); *Odkąd przeżyłem śmierć kliniczną, już nie boję się umierać* (mężczyzna 76 lat, wykształcenie wyższe).

Dla mistyków sen, kiedy wyłączają się procesy racjonalne, świadome, a do głosu dochodzi podświadomość, jest stanem umożliwiającym kontakt z „innym wymiarem rzeczywistości", z pierwiastkiem boskim, z najgłębszym pokładem wewnętrznej jaźni (np. dla P. Franza von Walthera, żyjącego w XIX w.niemieckiego profesora fizjologii i chirurgii, sen jest „zespoleniem duszy jednostki z duszą wszechświata"). Mistyczne koncepcje snu są empirycznie nieweryfikowalne. Teologowie dostrzegający nadmierny subiektywizm mistycyzmu, zaleciliby odwołanie się do tekstów biblijnych – tam opisywano sny (nieliczne), które stanowią przekaz Boga (np. sny Józefa – syna Jakuba w Starym Testamencie, sny Józefa – opiekuna Maryi – w Nowym Testamencie) i zwykłe, pospolite wizje senne, które są wytworem interakcji pomiędzy sferą świadomą i nieświadomą i odzwierciedlają w zdeformowanej, czasem absurdalnej, formie naszą codzienność. Dla części psychologów, zainspirowanych teoretycznymi rozważaniami C. G. Junga czy E. Fromma, interpretacja snów staje się metodą terapeutyczną, sposobem docierania do ukrytych, tkwiących w podświadomości jednostki, problemów[16]. V. Frankl wyraża przekonanie, że marzenia senne, które są wytworem sfery nieświadomej, wiele mówią o kondycji religijnej, moralnej i duchowej osoby śniącej[17].

Trzeba podkreślić, że nie wszyscy ludzie religijni pamiętają swoje sny. Być może zależy to od osobowości, szczególnej wrażliwości. Nie wiadomo dlaczego niektórzy mają wyraźne, barwne, emocjonujące sny, podczas gdy inni twierdzą, że marzenia senne ich praktycznie nie dotyczą. Warto zauważyć, że tylko jeden spośród pięciu mężczyzn uczestniczących w badaniu przyznał, że przywiązuje wagę do treści swoich snów. Niektóre respondentki sprawiały wrażenie, jakby rzeczywistość oniryczna była dla nich bardzo realna. Opowiadały dziesiątki snów, nadając im religijne znaczenie. Twierdziły, że budzą się wtedy, gdy pojawia się sen istotny, ważny dla ich życiowej sytuacji – jedna z kobiet, zgodnie ze schematem poznawczym, skryptem według określenia Tadeusza Zyska[18], powiedziała:

---

[16] Przykładem może być „analityk jungowski", A. Mindell, który rezultaty kilkudziesięciu lat pracy terapeutycznej, opartej o analizę marzeń sennych opublikował w książce *O istocie snów. Psychologiczna i duchowa interpretacja snów*, Katowice 2007.

[17] V. Frankl, *Nieuświadomiony Bóg*, Warszawa 1878, s. 34–45. Por. też J. Rudin, *Psychoterapia i religia*, Warszawa 1992, s. 106–108.

[18] T. Zysk, *Jak badać przekonania religijne*, [w:] I. Borowik (red.), *Religia a życie codzienne*, cz. II, Kraków 1991, s. 52. Skrypt to „pojęciowa struktura wyjaśniająca dlaczego pewne zdarzenie

Nie wiem, *kto mnie wtedy budzi – Anioł Stróż czy ktoś ze zmarłych*. Niewielka liczebnie grupa badanych nie upoważnia do generalizacji i ukazywania zależności między zmiennymi, ale może warto dodać, że niemal wszystkie kobiety z wykształceniem podstawowym i zasadniczym zawodowym relacjonowały „znaczące" dla nich sny. W grupie respondentów z wykształceniem średnim było ich nieco mniej, natomiast tylko troje spośród dziewięciu respondentów z wyższym i niepełnym wyższym wykształceniem dokonało semiotyzacji sfery onirycznej i przyznało, że miewają sny o treści religijnej, mające dla nich głębszy sens.

Socjolog, mając do czynienia z relacjami na temat znaczących snów, jest bezradny – nie może nic powiedzieć na temat genezy snów i adekwatnie skomentować ich potocznej eksplikacji. Powinien jednak uwzględniać dyrektywę metodologicznego neutralizmu (R. A. Delfino) i jak pisał Horacy w *Listach – nil adnirari* – niczemu się nie dziwić. Może stwierdzić: *relata refero* i jedynie odnotować, że część osób religijnych charakteryzuje się dużą **wrażliwością oniryczną**, ich sny zawierają symbole i ikony ściśle związane z ich wiarą[19] i że owe sny nie pozostają bez wpływu na ich psychikę i na ich funkcjonowanie w świecie społecznym. Można powiedzieć, że intensywne zaangażowanie religijne jednostki znajduje swoje odzwierciedlenie w jej snach, jest to sfera do której człowiek głęboko wierzący przenosi swoje „widzenie świata". Zwrócenie uwagi na ten fenomen, jest próbą włączenia go w obszar publicznego dyskursu, nadania mu intersubiektywnego charakteru.

4. Religijna wizja świata – zdarzenia codzienne i „niezwykłe" w pryzmacie wiary badanych osób

Ludzie religijni dostrzegają wokół siebie zdarzenia niezwykłe, które utwierdzają ich w przekonaniu, że istnieje nie tylko świat postrzegany zmysłami. Moi rozmówcy przytaczali wiele historii, które kwalifikowali do kategorii cudownych, niewytłumaczalnych racjonalnie. Jeśli nawet nie dostrzegali w nich nadzwyczajności, wyrażali przekonanie, że nie ma przypadków, losami jednostkowymi kieruje boska opatrzność. Na potwierdzenie takiego sposobu postrzegania świata chciałabym przytoczyć niektóre z wielu opowieści:

- wiara w możliwość dialogu z Bogiem

Kilka razy w życiu postawiłam Bogu ważne pytania. Odpowiedzi szukałam w Piśmie św. Modliłam się o wskazanie mi drogi – za każdym razem otrzymywałam

---

miało miejsce", to elementarna stereotypowa wiedza o sobie, świecie, sensie życia, losie, przeznaczeniu.

[19] W aspekcie treściowym nie wykraczają one poza zinternalizowane wyobrażenia i symbole związane z chrześcijaństwem – pojawia się w nich Jezus, Maryja, czasem święci Kościoła, wśród znaków sakralnych wymieniano m.in. koronę cierniową, różaniec, krzyż.

konkretną, *wcale nie pytyjską odpowiedź*. *Otwierałam intencjonalnie – „na chybił trafił" – Biblię i ze zdziwieniem stwierdzałam*, *że znajduję tam jasny przekaz dotyczący moich wątpliwości*, *życiowych wyborów*. *Odpowiedź nie zawsze była zgodna z moimi oczekiwaniami*, *ale jestem przekonana*, *że warto było wziąć ją pod uwagę* (kobieta, 45 lat, wykształcenie wyższe);

- wiara w realną moc modlitwy

Wierzę, *że Bóg nas wysłuchuje* […]. *Jadzia zachorowała ciężko*. *Jej stan był krytyczny*, *już „spała" trzy miesiące*. *W Wielkanoc proboszcz mówi*, *że trzeba tak mocno wierzyć*, *trzeba się mocno modlić*. *Zaczęliśmy modlić się wspólnie – cała rodzina – klękaliśmy*. *Chociaż oni są w innej wierze* (*są zielonoświątkowcami*), *modliliśmy się na głos*, *swoimi słowami*, *tak jak umieliśmy*. *No i dzięki Bogu wyzdrowiała* (kobieta, 63 lata, wykształcenie zasadnicze zawodowe); *Mąż został zatrzymany we Lwowie przez NKWD… zostałam sama z dziećmi*, *to jeszcze małolaty były*. *Było bardzo ciężko*. *Wzięłam bukiet kwiatów i poszłam do kościoła i tak się do Matki Boskiej modliłam gorąco*, *żeby mąż wrócił do domu*. *I ja wymodliłam jego powrót* [...]. *Oni byli przewiezieni do budynku na drugim piętrze*, *a na dole rozstrzeliwali już więźniów*. *Mąż powiedział*: *Wszystko jedno i tak nas zabiją i tak… Skoczył z drugiego piętra i tylko sobie nogę skręcił*. *Udało mu się uciec*. *Do lasu doczołgał się*, *obwiązał sobie nogę liną*. *Rozstrzelaliby go*, *gdyby nie uciekł* (kobieta, 91 lat, wykształcenie średnie); *Synowa i syn oczekiwali dziecka*. *Niestety płód nie rozwijał się*, *sytuacja była beznadziejna*. *Syn nie chodzi do kościoła*, *ale gdy urodziło się zdrowe dziecko*, *powiedział*: *– Córkę zawdzięczam tylko swojej mamie*, *jej gorącym modlitwom* (kobieta 81 lat, wykształcenie średnie); *Byłam już 20 razy na pielgrzymce*. *Przed moją 17 pielgrzymką zachorowałam ciężko*. *Ja tak bardzo prosiłam o łaskę zdrowia* […]. *Przeszedł ból*, *przeszło cierpienie i 21 sierpnia poszłam na Jasną Górę i wróciłam z powrotem pieszo* (kobieta 50 lat, zasadnicze zawodowe);

- wiara w życie pozagrobowe

Ja wierzę w życie po śmierci, *ja wiem*, *że jest inny świat*. *Mama umierała w szpitalu*. *Chciała mnie pocieszyć i powiedziała*, *że wróci do domu*. *Tego samego dnia zmarła*. *I rzeczywiście wróciła… W pierwszą noc – ona przyszła do mnie*, *nakryła mnie*. *Odczułam wyraźnie jak jej zimne ręce naciągają kołdrę i przykrywają mnie* (kobieta, 91 lat, wykształcenie średnie); „*Moja mama posługiwała przy umierających*. *Opowiadała mi*, *że ludzie w agonii widzieli swoich zmarłych bliskich*, *Maryję*, *Józefa… Jedna pani złapała mamę za rękę i powiedziała*: „*Ojej*, *ale tu piękne kwiaty*!"(kobieta 80 lat, wykształcenie średnie); *Umierałem*, *ale przyszedł do mnie mój zmarły ojciec i powiedział*, *że to jeszcze nie jest mój czas*. *Od tej pory zaczęło mi się poprawiać* (mężczyzn 76 lat, wykształcenie wyższe);

• wiara w opiekę Boga na co dzień

Wracaliśmy ze Świąt Wielkanocnych od znajomych ze Lwowa. Bombardowanie miasta… Mąż mówi: *Już do domu nie wrócimy… Kładliśmy się na ziemię*, *grudki spadały nam na głowy. Schroniliśmy się do opuszczonego domu. Mąż mówi*: *Tu do rana poczekamy. Ale ja miałam przeczucie*, *że trzeba uciekać stamtąd*, *taki głos wewnętrzny… Nalegałam*: *Chodźmy stąd. Kilkanaście metrów odeszliśmy i wtedy na ten dom spadła bomba. I tak zostaliśmy uratowani. Bóg czuwał nad nami* (kobieta 91 lat, wykształcenie średnie); *Na studiach* (*medycznych*) *miałam wiele trudnych egzaminów. Powierzałam je Bogu i On pomagał. Wszyscy się dziwili*, *bo Profesor wszystkich „oblał”*, *a ja zdałam. To*, *co ja czułam mogłam tylko wypowiedzieć klęcząc przed Najświętszym Sakramentem. Ja szalałam z radości trwając w ciszy przed Nim* (kobieta 55 lat, wykształcenie wyższe); *W moim życiu zdarzają się „zbiegi okoliczności”*, *które zupełnie zmieniają trudną dla mnie sytuację. Nie wierzę w „zbiegi okoliczności”*, *wierzę w nieustanną pomoc Boga*, *który towarzyszy mi i każdemu człowiekowi w każdej chwili życia. Trzeba tylko chcieć zauważać Jego działanie* (kobieta 34 lata, wykształcenie niepełne wyższe); *Trzy lata temu zachorowałam na nowotwór złośliwy* (*drugiego stopnia*). *Teraz jestem zdrowa. Nie mam żadnej wątpliwości*, *że istnieje moc*, *która opiekuje się człowiekiem i go prowadzi. I nie mam żadnych wątpliwości*, *że istnieje życie po śmierci* (kobieta 81 lat, wykształcenie średnie); *Coraz bardziej byłem przekonany o opatrzności Bożej w moim życiu. Już w okresie kapłaństwa miałem trzy wypadki samochodowe – nie z mojej winy. Mam wrażenie*, *że trzy razy powinienem nie żyć. Gdy uczestniczyłem w pierwszym wypadku w marcu 1995 roku*, *to doskonale pamiętam – gdy samochód koziołkował – moje wewnętrzne przekonanie*, *że nic mi się nie stanie. I wiedziałem*, *że to przekonanie nie pochodzi ode mnie* (mężczyzna 49 lat, kapłan katolicki).

• wiara w możliwość zmysłowego postrzegania świata duchowego

Widziałam Matkę Boską, *na jawie… z tym*, *że Ona nie mówiła do mnie nic. Miałam jedenaście lat*, *już byłam po Komunii. To było we wsi Koziebrody*, *16 sierpnia 1939 roku. Rano…*, *piękna pogoda*, *niebo bez jednej chmurki. Usłyszałam piękny śpiew Maryi i… jak dziś pamiętam to*, *jak dziś. Stojąc przed domem czekałam na dziadka. Ale usłyszałam ten głos. Mimowolnie spojrzałam i zobaczyłam postać idącą przez pole. Już było po żniwach. Ta postać wznosiła się coraz wyżej i stanęła na wprost mnie*, *obok niej dwa aniołki*, *ale bez skrzydeł*, *takie malutkie dzieci*, *3–4 miesięczne*, *okrąglutkie*, *malutkie. Stała nade mną piękna*, *wysoka kobieta*, *powyżej 1*,*7 m na pewno miała. W pięknej białej sukni*, *przepasanej*, *do samych stóp. Stóp nie widziałam. Patrzyła na mnie*, *a ten śpiew cały czas trwał. Odpłynęła z drugiej strony – w sadzie – i głosy ucichły. To było 16 sierpnia 1939 roku*, *odpust był wtedy w Koziebrodach. Nie powiedziałam nikomu. Księdzu tylko zamierzałam powiedzieć. Postanowiłam*, *że jak dorosnę*, *wstąpię do zakonu*, *będę Urszulanką*, *będę pomagała* […]. *Dopiero na stare lata o tym powiedziałam osobom trzecim. Widzę to do dzisiaj* (kobieta 81 lat, wykształcenie średnie).

• wiara w ingerencję świętych za pośrednictwem przedmiotów sakralnych

Zaszyłam obrazek Matki Bożej w kurtce syna. Był w niebezpieczeństwie, napadli go i chcieli pobić, ale ktoś nadszedł i ich odciągnął. Nie doszło do tragedii (kobieta 50 lat, wykształcenie zasadnicze zawodowe).

• wiara w możliwość nadzwyczajnej zmiany w fizycznym porządku rzeczywistości

Obraz Matki Bożej z Charłupii odnowił się w moim domu, na moich oczach. Ze starego obrazu (ma około 100 lat, tak podejrzewam) zrobił się nowy. Brzydka stara sukienka stała się nowa, piękna [...]. *Zlikwidowana była w Jedliczu szkoła i ten obraz był w salce katechetycznej. Z woźną poszłyśmy do szkoły, a ponieważ drzwi były zamknięte weszłam przez okno* […]. *Nie było kościoła, więc zabrałam go do domu. W pierwsze soboty miesiąca odbywają się u mnie nabożeństwa (to nie jest mój wymysł, one są zatwierdzone przez Kościół). Przybywają ludzie z okolicznych miejscowości na wspólną modlitwę. Odmawiamy litanię, różaniec, drogę krzyżową. To była piąta rocznica modlitw. Usłyszałam głos wewnętrzny: – Poświęć dzień Bogu* […]. *Jak trzy razy to usłyszałam, uklęknęłam i zaczęłam modlitwy, jakie tylko mi na myśl przyszły. I proszę sobie wyobrazić między 12.30 a 13.00 stało się to na moich oczach...Szara, brudna sukienka Maryi odnowiła się. Ja ze szczęścia płaczę i się śmieję, to było wzruszające. Przeżycie nie do opisania. Po tylu latach to wzruszenie jest do dziś. Biskup pobłogosławił ten obraz i powiedział, że to wielka łaska i żeby nie zmieniać tej ramy (jest częściowo zniszczona)* (kobieta, 50 lat, wykształcenie zasadnicze zawodowe); *Mój mąż widział w Lublinie, w 1952 roku, jak Maryja płakała krwawymi łzami* (kobieta 80 lat, wykształcenie średnie).

Niektóre z opowiedzianych historii wydają się nieprawdopodobne, ścisły racjonalny umysł od razu kwalifikuje jako wyobrażone, tylko subiektywnie „prawdziwe". Naukowca obowiązuje dystans wobec tego typu relacji. Istnieje możliwość fantazjowania, konfabulacji, podmiotowych zaburzeń świadomości (omamy, urojenia, psychozy)[20]. Dużym sceptycyzmem i dystansem wobec fe-

[20] Piszą na ten temat m.in. E. Procner i M. Sokolik: *Urojenia i halucynacje o treści religijnej w schizofrenii w ujęciu psychoanalizy i psychologii analitycznej C. G. Junga*, [w:] T. Doktór (red.), *Doświadczenie religijne*, Warszawa 2007, s. 78–97; E. Wrocławska i M. Warchala *Doświadczenie religijne w psychozie-próba reinterpretacji przypadku Schrebera*, tamże, s. 98–118, A. Świderska, *Przeżycia mistyczne czy objawy choroby? Sprawozdanie ze szkolenia. Religijność i duchowość w psychoterapii i pomocy psychologicznej*, „Nomos" 2007, nr 57/58, s. 115–123. P. Czapla (*Fenomen doświadczenia mistycznego*, Kraków 2011, s. 111) wskazuje na różnicę pomiędzy skutkami „autentycznego" doświadczenia religijnego i efektami zaburzeń umysłowych, powodujących urojenia: „Doświadczenia mistyczne nie wpływają destrukcyjnie na społeczne lub zawodowe funkcjonowanie człowieka, wręcz przeciwnie, dodają mu sił oraz energii do działania. Nadają jego życiu większą głębię. Nieleczona schizofrenia, natomiast, czyni niemal niemożliwym normalne funkcjonowanie człowieka w społeczeństwie".

nomenów mirakularnych wykazuje się Kościół, który niezmiernie rzadko (po długich i szczegółowych procesach dowodowych) wydaje orzeczenia zaświadczające prawdziwość zdarzeń, zaliczanych do kategorii nadzwyczajnych. Ale pewne jest, że dla ludzi religijnych nie ma przypadków, zbiegów okoliczności – wszystkie zdarzenia posiadają głębszy sens i za warstwą powierzchniową zdarzeń dostrzegają oni „ukryty wymiar". Niektórzy wierzą w fenomeny niewytłumaczalne, niezwykłe, powtarzają często: „dla Boga nie ma rzeczy niemożliwych". Psychologowie, zastanawiając się nad gotowością do dokonywania religijnych atrybucji, zamiast naturalistycznych interpretacji zdarzeń, dochodzą do wniosku, że decyduje o tym religijna socjalizacja, znajomość języka religijnego i wpływ środowiska podtrzymującego wiarę w to, że Bóg kieruje światem i nawet z tragicznych zdarzeń wyprowadza obiektywne dobro[21]. H. Grzymała-Moszczyńska pisze: „Można sądzić, że posiadanie religijnego schematu pozwala bardziej zadowalająco zinterpretować bolesne lub nadnaturalne wydarzenia, jako uzasadnione z religijnego punktu widzenia"[22].

Klasycy myśli fenomenologicznej (m.in. Eliade, Otto, Scheler) uznają bez zastrzeżeń sakralny i ponadnaturalny wymiar życia jednostki, ten nurt filozofii jest kontynuowany współcześnie, w Polsce choćby w pracach z pogranicza psychologii, antropologii i filozofii H. Romanowskiej-Łakomy[23]. Z. Bauman w *Etyce ponowoczesnej*, w nawiązaniu do Weberowskiej koncepcji racjonalizacji rzeczywistości, pisze o „powtórnym zaczarowaniu świata", zaznaczając, że we współczesnym świecie „emocjom przywrócono utraconą godność, rację bytu odzyskało to, co „niewyjaśnione", mało tego: to, co „irracjonalne"[24]. Wywiady z „religijnymi wirtuozami" zdają się potwierdzać współczesną myśl teoretyczną (choć trzeba zaznaczyć, że **mentalność mirakularna**, a już na pewno przekonanie o transgresywności ludzkiego ducha to cechy uniwersalne *homo religiosus*, nie tylko tego, który żyje w epoce ponowoczesnej).

---

[21] Por. B. Spilka, R. Hood W., B. Hunsberger, R. Gorsuch, *The Psychology of Religion. An Empirical Approach*, New York 2003.

[22] H. Grzymała-Moszczyńska, *Religia a kultura. Wybrane zagadnienia z kulturowej psychologii religii*, Kraków 2004, s. 143.

[23] Autorka pisze: „Sprawiedliwy umysł każe zaakceptować rzeczywistość mistyczną, istnienie cudów, skoro takie się wydarzają i są rejestrowane. Nie jest to tożsame z uwierzeniem w nie. Nie odrzucenie, lecz akceptacja rzeczywistości sakralnej jest warunkiem jej badania. Brak akceptacji przekreśla i wyklucza taką możliwość, bo tego, co nie istnieje, nie próbuje się w ogóle badać". H. Romanowska-Łakomy, *Fenomenologia ludzkiej świętości. O sakralnych możliwościach człowieka*, Warszawa 2003, s. 13; por. także tejże, *Psychologia doświadczeń duchowych*, Warszawa 1996. Warto dodać, że na Uniwersytecie w Białymstoku istnieje Pracownia Badań i Dokumentacji Zjawisk Mirakularnych w Polsce, kierowana przez M. Krzywosza. Jej celem jest niekonfesyjne, ateologiczne ujmowanie sfery zjawisk niewytłumaczalnych (logika tych fenomenów, odbiór społeczny itp).

[24] Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996, s. 46.

5. Wyobrażenia potoczne Boga (Ojca) i życia pozagrobowego przez respondentów

Moi rozmówcy wyrażali głębokie przekonanie, że istnieje „życie po życiu" i że po tamtej stronie świata zjawiskowego czeka na nich Bóg, bliscy, którzy wcześniej odeszli, znajomi. Powtarzają słowa Jezusa zapisane w Biblii: „ani ucho nie słyszało, ani oko nie widziało tego, co przygotował Bóg dla tych, którzy Go miłują". Większość z nich nie ma konkretnego wyobrażenia tego „innego świata", „innego stanu bytowania", wystarczy im nadzieja, że będzie lepszy – bez chorób, zmartwień, tragedii, bez łez i śmierci. Niektórzy myślą o konieczności odpokutowania za grzechy popełnione na ziemi: *Pragnę spotkać się z moim Panem twarzą w twarz. Pragnę spotkać moich Patronów*, *przodków*, *pacjentów*, *rodzinę* (kobieta 55 lat, wykształcenie wyższe); *Myślę czy Pan Bóg mnie ukarze za moje życie*, *bo różnie człowiek… życie mamy takie długie. Czy sobie zasłużę na to wszystko dobro na tamtym świecie? Ale ufam Bogu*, *wiem*, *że On mi przebacza. Proszę Go o to. Czuję taką głęboką wiarę do Boga*, *chcę Go kochać z całych moich sił. Tak jak umiem. Tak proszę*, *dziękuję za wszystko… i że mi dał przeżyć tyle lat*, *że dzieci dobrze wychowałam* (*dzieci tak jak mogłam*, *tak wychowałam*, *tak mi się wydaje*, *że dobrze*, *dopiero Bóg oceni*) (kobieta 91 lat, wykształcenie średnie); *Tam pięknie*, *cudownie jest. Nasi bliscy tam czekają na nas*, *oni są tam szczęśliwi* (kobieta 47 lat, wykształcenie zasadnicze zawodowe); *Drugi świat… drugie życie …uklęknę do nóg Boga… Tam dopiero nasze życie się zacznie*, *a tutaj to jest etap przejściowy. Wszyscy się tam spotkamy. Wszystko człowiek zostawi*, *weźmie tylko dobro*, *tylko tyle*, *ile w życiu uczynił dobrego. Trzeba zasłużyć*, *aby nie stanąć przed Bogiem z pustymi rękami. Będzie dobrze*, *źle nie będzie* (kobieta 67 lat, wykształcenie podstawowe); *Gdy leżałam w stanie ciężkim tak jakoś mi było błogo i mówię*: *Boże*, *czy ja Cię spotkam*, *czy Ty mi się ukażesz. W ogóle już o rodzinie nie myślałam*, *o córce*, *o mężu. Jedna myśl… jak ja będę miała tam gdzieś… A gdzie to nie wiem… Tam gdzieś… To jest wielka niewiadoma. W tym szpitalu tak myślałam* (kobieta 63 lata, wykształcenie zasadnicze zawodowe); *Jest to stan*, *nie miejsce*, *gdzie panuje miłość*, *pokój*, *radość na wieki* (mężczyzna 49 lat, kapłan katolicki).

Zróżnicowane są potoczne wyobrażenia Boga Ojca, ale większość ludzi głęboko wierzących odchodzi od naiwnej antropomorfizacji, tylko w kilku wywiadach pojawił się infantylny obraz „starca siedzącego na tronie". O takiej wizji mówiły respondentki z podstawowym i zasadniczym wykształceniem, natomiast inni, podobnie jak filozof rzymski Boecjusz (V–VI w. n.e), podkreślali niemożliwość określenia zewnętrznych atrybutów Stwórcy. Bóg jest transcendentny – uczy katechizm – to znaczy, że przekracza ludzkie zdolności pojmowania Go, wykracza poza wszelkie pojęcia o Nim, poza stereotypowe myśli i obrazy. Nie jest fenomenem inteligibilnym – ograniczony rozum człowieka nie jest w stanie

Go poznać, dodają filozofowie. Wszelkie pojęcia są nieadekwatne do opisu natury przedmiotu religijnego. Teologia apofatyczna stosuje formuły przeczące, jest skłonna mówić o tym, „jaki Bóg nie jest". Potoczni „teologowie", intelektualnie dojrzalsi, zdają sobie sprawę ze słabości języka syntaktycznego i nieadekwatności wszelkich formuł w ujmowaniu Absolutu, jednak – na podstawie wiedzy religijnej – wypowiadają się o Jego istocie; ich zdaniem, konkretne wyobrażenia nie są potrzebne: *Nie potrafię swoją ludzką naturą*, *umysłem wyobrazić sobie Boga*, *ale sercem i duszą czuję*, *że On jest Najwyższą Miłością*, *bo swoje życie oddał za mnie*, *przygotował mi miejsce w niebie*, *czeka na mnie i pragnie*, *abym żyła wiecznie*. *Jest źródłem miłości i mocy*; *Boga nie sposób sobie wyobrazić – jest czystym nieskończenie doskonałym duchem – ważniejsze są Jego cechy*: *miłość*, *miłosierdzie*, *wszechmoc…*; *Jest wielką siłą*, *wszechmocą*, *wszystko zależy od Niego*, *może uratować kogoś*, *może dopuścić klęski żywiołowe dla opamiętania*; *Widziałam w kościele Świętego Ducha w Prudniku obraz Boga Ojca w dużej postaci – potężny*, *twarz błoga*, *jaśniejąca dobrocią*. *Ale to tylko wyobrażenie… Gdy będzie oddzielał dobro od zła*, *będzie groźny*, *zły*, *powie*: *– Precz!*; *Nie potrafię tej Postaci kojarzyć z nikim*. *Wiem na pewno*, *że istnieje*, *jest wszystkim…*; *Jest wielką Tajemnicą*, *Nieodgadnionym*, *który uchyla tylko kawałek tajemnicy*; *Nie mam fizycznego wyobrażenia Boga – jest prawdopodobnie pełen miłości i dobroci i chce się tym podzielić z nami*, *ale nie ogranicza nas*, *bo nas kocha*.

Pojawiły się też odpowiedzi, świadczące o tendencji do „stwarzania Boga na nasz obraz i podobieństwo": *Wyobrażam sobie Boga w postaci ludzkiej*, *On trzyma świat w miłości*; *Jest na pewno mężczyzną*; *Wyobrażam Go sobie jako wszechmocnego starca*, *z długą brodą*, *siedzącego na tronie wysoko*, *wszystko wie*, *widzi nasze myśli*. *Jak On sobie poradzi z taką nawałą ludzi? Czy pomaga im ten potężny*, *wszechmocny starzec?*; *Kojarzę Go z malowidłami z Kaplicy Sykstyńskiej*. *Jedno Jego spojrzenie obejmuje całą kulę ziemską i wszystko wie*, *wszędzie jest*. *Jego wzrok przenika wszystko*, *najgłębszą ciemność*. *Nie ma siły*, *która by nie poddała się tej Jego przenikliwości*, *wszechmocy*. *Nie ma nad nim nikogo*; *Jest to osoba pełna wewnętrznego ciepła*, *dobroci*, *miłości*. *Wyobrażam sobie*, *że ma w oczach dużo miłości*. Zdecydowanie w wyobrażeniach Boga dominowało *misterium fascinosum*, tylko nieliczni widzieli w Nim groźnego sędziego, karzącego za najdrobniejsze przewinienia (*misterium tremendum*).

Św. Tomasz z Akwinu (XIII w) jest autorem monumentalnej, podzielonej na 34 tomy, *Sumy teologicznej*, teologicznego traktatu, zaliczonego do najwybitniejszych dzieł myśli katolickiej[25], w której stwierdza, że Bóg nie jest bezpośrednio poznawalny przez ludzki umysł, jest bytem koniecznym i niezależnym, o którego istnieniu możemy wnioskować pośrednio na podstawie Jego dzieł. Wszystko, co można napisać na temat Boga, blednie jednak wobec iluminacji, bezpośredniego dotknięcia Tajemnicy w przeżyciu mistycznym, czego on sam – jak przyznał –

[25] Św. Tomasz z Akwinu, *O Bogu*, [w:] *Suma teologiczna*, t. 12, London 1962–1986.

doświadczył. Respondenci wierzą, że gdy po śmierci staną ze Stwórcą „twarzą w twarz", będą widzieć wyraźnie, bezpośrednio, a Bóg – mówiąc tekstem biblijnym – „obetrze z ich oczu wszelką łzę" i zaspokoi wszystkie ich pragnienia.

6. Wypowiedzi religijnych wirtuozów na temat kary śmierci, celibatu, kapłaństwa kobiet, klonowania i homoseksualizmu

W mediach często toczą się dyskusje na tzw. tematy kontrowersyjne, dotyczące m.in. kary śmierci, celibatu, kapłaństwa kobiet i homoseksualizmu. Także moi respondenci zostali poproszeni o zajęcie stanowiska w powyższych kwestiach. Wszyscy byli przeciwni karze śmierci – motywowali to następująco: *Jest wbrew prawu Bożemu*; *Więźniowie też mogą się poprawić*, *trzeba dać szansę nawrócenia*; *Przez pomyłkę osoba zupełnie niewinna może zostać skazana na śmierć*; *Bóg dał życie i Bóg je odbiera*. *Kara śmierci to żadna kara*. *Trzeba odpokutować*, *odcierpieć*. *Za ciężkie przewinienia powinni pracować o chlebie i wodzie w kamieniołomach*. *Tymczasem mają telewizory i pokoje do kochania*; *To jest okropne*, *dożywocie raczej*, *a nie śmierć*. *Człowiek nie powinien odbierać życia drugiemu*; *Nie można zabijać za karę*. *Nikogo*.

W kwestii celibatu księży pojawiło się większe zróżnicowanie poglądów. Przeciwni zniesieniu celibatu byli uczestniczący w badaniu księża i ludzie starsi: *Ma uzasadnienie nadprzyrodzone* (*Jezus był celibatariuszem*) *i pragmatyczne*; *Celibat jest konieczny*, *ponieważ rodzina odciąga od służby Bogu i ludziom*; *Jestem za celibatem – księża dążyliby przede wszystkim do dobra własnej rodziny*; *To jest powołanie*, *poświęcenie*, *wyrzeczenie dla innych*, *aby być tylko dla nich i lepiej im służyć*; *Nie mieliby takiego szacunku*. *Oni muszą być inni*. *Poświęcili się Bogu*; *Kapłan powinien skupić się na potrzebach wiernych*, *a nie na swojej rodzinie*. *I taki aspekt pragmatyczny – musiałby dostawać więcej pieniędzy*, *aby tę rodzinę utrzymać*. *Wezwie go ktoś do chorego*, *a on powie*, *że nie ma czasu*, *bo musi dziecku pomóc w lekcjach? Ale mówiono też tak*: *Nie mam zdania*, *ta kwestia należy do Kościoła*, *niech sam rozstrzyga*; *Mógłby być zniesiony*, *może by nie było takiego zgorszenia*; *Nasza wiara jest bardzo ciężka*, *może lepiej*, *aby zakładali swoje rodziny*. Jeśli chodzi o kapłaństwo kobiet, respondenci obojga płci byli już jednomyślni: *Chrystus wybrał mężczyzn – oni byli Apostołami*. *Kobiety absolutnie nie mogą być kapłanami*; *Brak ku temu podstaw biblijnych i teologicznych*; *Nie wyobrażam sobie kobiety odprawiającej mszę św.*; *Nie wiem*, *czy to było by dobre*, *bo baby są niemożliwe*; *Powinna być zachowana tradycja*; *Nie jest to zgodne z Pismem św.*; *Kapłani to następcy samego Chrystusa na ziemi*. *Teoretycznie kobieta mogłaby być księdzem*, *ale to nie pasuje w ogóle*.

Klonowanie jest nie do przyjęcia zdaniem wszystkich rozmówców:

Jestem przerażona, *nie można tak daleko ingerować w naturę*; *Powinno być zabronione ze względu na późniejsze skutki*, *które mogą być katastrofalne*; *Człowiek powinien postępować zgodnie z prawami natury*, *bo konsekwencje klonowania ludzi nie są do przewidzenia*. *Nie można do tego stopnia manipulować naturą*.; *Każdy człowiek jest indywidualnością*, *nikt nie chce być czyjąś kopią*.

Homoseksualizm jest postrzegany, podobnie jak przez zdecydowaną większość Polaków, jako choroba i patologia[26]: *Jestem przeciwna adoptowaniu przez takie pary dzieci i ich wychowywania w takim duchu*; *Uważam*, *że nagłaśnianie przez media i mówienie*, *że ta skłonność jest normą nie jest właściwe*. *Szczególnie*, *że to wpływa na młodzież*. *Często używają oni słowa gej w odniesieniu do swoich kolegów*. *Uważam*, *że czasami może to zaburzyć normalne relacje przyjacielskie*; *To wynaturzenie*, *które tak jak chorobę trzeba tolerować*, *a nie promować*; *Pan Bóg stworzył Adama i Ewę*, *kobietę i mężczyznę*, *homoseksualizm nie jest normalny*. *To jest wbrew naturze i działa destrukcyjnie na społeczeństwo*.

Wszyscy badani przeciwni byli aborcji, eutanazji i możliwości zapłodnienia in vitro. Właśnie takie poglądy respondentów nie zaskakują – była to grupa wyjątkowo homogeniczna – stanowili ją ludzie głęboko wierzący i regularnie praktykujący, znający oficjalne stanowisko Kościoła dotyczące etyki chrześcijańskiej. Nie można też wykluczyć, że sytuacja wywiadu (brak anonimowości), zdecydowała o właśnie takich, zgodnych z *nomosem* katolicyzmu, odpowiedziach. O zróżnicowaniu poglądów Polaków w kwestiach moralnych i postępującej liberalizacji, szczególnie w zakresie norm dotyczących sfery seksualnej, zaświadczają liczne raporty CBOS-u[27].

7. Ideał kapłana według badanych katolików wiejskich

Socjologowie w pierwszej połowie XX w (Czarnowski, Chałasiński Znaniecki) opisywali wysoką pozycję społeczną duchownego w tradycyjnych społecznościach wiejskich[28]. Ksiądz był jednym z nielicznych autorytetów we wspólnocie

---

[26] W raporcie CBOS z lipca 2010 r. czytamy: „W społeczeństwie dominuje (86%) opinia, że homoseksualizm jest odstępstwem od normy, przy czym większość osób, które tak sądzą (63%), uważa, że należy go tolerować, a jedna czwarta (23%) – że nie wolno. Zaledwie 8% badanych uznaje homoseksualizm za coś normalnego". Komunikat CBOS, *Postawy wobec gejów i lesbijek*, BS/95/2010, oprac. M. Feliksiak, s. 13.

[27] Komunikaty CBOS: *Co jest ważne*, *co można*, *a czego nie wolno – normy i wartości w życiu Polaków*, lipiec 2010, BS/99/2010, oprac. R. Boguszewski; *Moralność Polaków po dwudziestu latach przemian*, marzec 2009, BS/40/2009, opracował R. Boguszewski; *Moralność publiczna i stosunek do zachowań nagannych społecznie*, maj 2009, BS/71/2009, opracowała M. Smak-Wójcicka, *Etyczne aspekty zapłodnienia in vitro*, lipiec 2010, BS/96/2010, opracowała B. Roguska; *Opinie o prawnej dopuszczalności regulacji aborcji*, wrzesień 2011, BS/102/2011, opracowała N. Hipsz.

[28] S. Czarnowski, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, [w:] *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1956; J. Chałasiński, *Młode pokolenie chłopów*. *Procesy i zagadnienia kształtowania się warstwy*

lokalnej, osobą obdarzaną dużym szacunkiem, wykształconą, omnipotentną. Posiadanie kapłana w rodzinie wiązało się ze szczególnym prestiżem[29]. Cywilizacyjne, polityczne, kulturowe, społeczne i ekonomiczne zmiany spowodowały modyfikację roli i pozycji Kościoła, przyniosły też osłabienie autorytetu księży. Obecnie upowszechnia się pogląd, że kapłaństwo to nie tyle szczególne powołanie, ale i zawód. Maleje zatem społeczne znaczenie księdza, który jest postrzegany instytucjonalnie jako administrator parafii, przy czym nie patrzy się na niego przez pryzmat idealnego wzorca przypisanego jego społecznej roli, ale widzi w nim zwykłego człowieka, niepozbawionego wad[30].

J. Baniak pisze:

> W aspekcie socjologicznym księdza definiuje się ze względu na powierzoną mu wielość ról społecznych, uwarunkowanych historycznie oraz aktualnymi potrzebami Kościoła. Zdaniem Ciupaka, ksiądz parafialny odgrywa rolę: filozofa, bo zajmuje się interpretacją świata i życia ludzkiego, wyjaśnia ich sens, a w aktach kultu nadaje jej symboliczną wymowę; stróża prawa Bożego, które odzwierciedla kosmiczny porządek moralny i obrzędowy; mistrza medytacji, modlitwy i kultu, który potrafi skutecznie posługiwać się środkami kontaktu z Bogiem; organizatora nabożeństw publicznych i osobistej religijności wiernych; nauczyciela i wychowawcy młodych i dorosłych katolików; spowiednika, który kształtuje sumienia penitentów; lidera grup formalnych (parafii, stowarzyszeń religijnych); kierownika grup nieformalnych, solidaryzujących się z ideologią religijną Kościoła; mediatora i administratora w sprawach świeckich. Zespół tych ról charakteryzują dwie przeciwstawne cechy: kontemplacja-działanie. Kontemplacja określa kapłana instytucjonalnie, a aktywność zawodowa – funkcjonalnie[31].

Respondenci moi mają skonkretyzowany ideał kapłana, bliski tradycyjnemu modelowi – powinien to być człowiek bez reszty oddany służbie Bogu i ludziom, charyzmatyczny, będący prawdziwym autorytetem moralnym, wzorem życia chrześcijańskiego.

Liczne są konkretne postulaty wysuwane pod adresem księdza, zarówno te odnoszące się do sprawowania liturgii, pracy duszpasterskiej, jak i do uczestnic-

---

chłopskiej w Polsce, (pierwsze wyd. Warszawa 1938), Warszawa 1984; F. Znaniecki, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, Warszawa1976.

[29] W. Piwowarski, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji*, *Studium socjologiczne*, Warszawa 1971, s. 281–285.

[30] Na temat roli społecznej kapłana powstało wiele socjologicznych analiz: m.in. J. Baniak, *Rola kapłana w Kościele i w społeczeństwie*, [w:] *Wierność powołaniu a kryzys tożsamości kapłańskiej*. *Studium socjologiczne na przykładzie Kościoła w Polsce*, Poznań 2002, s. 145–157; tenże, *Obraz kapłana w świadomości katolików świeckich*. *Studium socjologiczne*, Poznań 1994; tenże, *Kapłan jako typ roli społecznej*, „Teologia Praktyczna" 2002, t. 3, s. 251–275; T. Borutka *Społeczna rola proboszcza w parafii*, „Seminare" 2004, nr 20, s. 343–356; J. Majka, *Socjologia parafii*. *Zarys problematyki*, Lublin 1971; J. Mariański, *Autorytet księdza*. *Aspekty socjologiczne*, „Chrześcijanin w Świecie" 1977, nr 9, s. 85–93; W. Piwowarski, *Więź z przywódcami religijnymi*, [w:] *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji*. *Studium socjologiczne*, Warszawa 1971, s. 272–294; tenże *Tradycyjny autorytet księdza w procesie przemian*, [w:] *Socjologia religii*, Lublin 2000, s. 153–169.

[31] J. Baniak, *Społeczna rola księdza*, [w:] *Leksykon…*, s. 393–395.

twa w życiu osób świeckich. Zdaniem moich respondentów, idealny kapłan, „duchowy przywódca", jak go określał W. Piwowarski, powinien:

• *bardzo sumiennie odprawiać mszę św.* (*bez skrótów*),

• *zawsze być gotowym do posługi w konfesjonale* (*nawet poza wyznaczonym czasem*), *a także do posługi przy chorym*, *umierającym*,

• *być charyzmatycznym*, *rozmodlonym*, *uduchowionym*,

• *przekazywać mądre nauki*, *oparte na Biblii*, *mające czytelne odniesienia do naszej codzienności*; *mówić mądre kazania*, *trafiające zarówno do wykształconych*, *jak i prostych ludzi*,

• *sumiennie wykonywać swoje obowiązki*, *poświęcać się dla ludzi*; *uczyć własnym przykładem* (*świętość życia*), *szczególnie troszczyć się o dzieci i młodzież*,

• *aktywnie uczestniczyć w życiu świeckich*; *być dyspozycyjnym*, *zawsze służyć pomocą*; *znać problemy parafian*, *mieć dla nich czas i dyskretnie im pomagać w różnych sytuacjach* (*np. modlitwą*, *gdy ktoś choruje*),

• *być gospodarnym*, *pracowitym*, *zaradnym*, *perfekcyjnym*, *sprawnym organizacyjnie*, *rzetelnym i profesjonalnym*; *dbać o kościół* (*świątynię*), *upiększać ją na chwałę Bożą*.

Kapłan przy różnych okazjach, kontaktuje się z parafianami[32], a w komunikacji są potrzebne szczególne umiejętności interpersonalne, empatia i wrażliwość na potrzeby ludzi. Wyznawcy konstruują ideał, wzór osobowy religijnego przywódcy – ich zdaniem, ksiądz powinien posiadać następujące cechy:

• *być spokojnym*, *zrównoważonym*, *cierpliwym*, *potrafić słuchać drugiego człowieka*; *powinien szanować każdego człowieka*, *wszystkich traktować jednakowo*; *być serdecznym*, *wyrozumiałym*, *godnym zaufania*, *kochać ludzi*; *nie powinien nikogo potępiać*, *ale napominać w cztery oczy*; *być otwartym*, *komunikatywnym*, *życzliwym*, *szczerym*, *uczciwym*; *być poważnym*, *ale nie smętnym*, *z poczuciem humoru*; *być skromnym*, *pokornym i mądrym i bardzo roztropnym*; *być dobrym człowiekiem*, *sprawiedliwym i pobożnym*; *być wolnym od ludzkich słabości* (*np. od alkoholizmu*).

Wśród słabych stron księży (niekoniecznie znanych osobiście) najczęściej wymieniano nerwowość, wybuchowość, apodyktyczność, pychę. Piętnowano brak szacunku dla ludzi, brak zrozumienia dla ich często trudnej sytuacji. Krytykowano niepełne zaangażowanie w życie wiernych i nadmierny materializm. Uczestnikom nabożeństw, głęboko religijnym, ceniącym rozbudowany ceremoniał

[32] J. Mariański pisze: „Kontakty bezpośrednie odgrywają ważną rolę w kształtowaniu życia parafialnego czy szerzej kościelnego. Do kontaktów tych dochodzi m.in. w następujących sytuacjach i okolicznościach: w kancelarii parafialnej, podczas kolędy, w grupach i wspólnotach religijnych oraz stowarzyszeniach katolickich, podczas przygotowań do Pierwszej Komunii św. i bierzmowania, w pracach przy kościele (np. remonty), w sytuacjach, gdy sami wierzący zwracają się do duszpasterzy o poradę w różnych problemach swojego życia, w konfesjonale, w spotkaniach przypadkowych" (J. Mariański *Kontakt duszpasterski*, [w:] *Leksykon…*, s. 193).

liturgiczny, przeszkadza pospieszne odprawianie mszy. Kilkoro rozmówców wykazało dużą wyrozumiałość dla kapłanów, dla ich wad: *Oni są takimi samymi ludźmi*, *jak my*. *Ciężko im*, *często czują się samotni*; *Kapłan to normalny człowiek*, *nie powinien udawać lepszego*, *ukrywać słabości*, *trosk i kłopotów*; *Powinniśmy modlić się za nich*, *aby swoje powołanie wypełniali z prawdziwym poświęceniem*.

Reasumując – w środowisku wiejskim postrzega się kapłana zgodnie z wzorcem mocno ugruntowanym w kulturze ludowej – ceni się przede wszystkim jego gorliwość religijną, moralną nieskazitelność, ale nie bez znaczenia – choćby z racji częstszych niż w mieście interpersonalnych kontaktów – jest także jego osobowość, pozytywny stosunek do wiernych. Niemal wszyscy moi rozmówcy uznali własnego proboszcza za ideał kapłana – podkreślali jego gorliwość w pracy duszpasterskiej, staranne celebrowanie liturgii, pełne zaangażowanie w życie wspólnoty. Wspominali też o jego słabości (nerwowość), ale ich zdaniem, nie pomniejsza ona wysokiej oceny duszpasterza.

Trzeba zauważyć, że niełatwo jednej osobie w praktyce zrealizować postulaty wiernych, spełnić wszystkie oczekiwania związane z rolą społeczno-religijną kapłana w parafii. Inna sytuacja występuje w parafiach miejskich i wiejskich. W małych społecznościach częste są kontakty *face to face* między księdzem i parafianami, jest tu większa szansa na bezpośrednie oddziaływanie i wsłuchanie się w aktualne problemy rodzin. Kościół integruje tu wiernych nie tylko na płaszczyźnie religijnej. W społecznościach wielkomiejskich, w zbiorowościach „zatomizowanych", rozproszonych, dominują anonimowe, zdepersonalizowane stosunki społeczne. Kapłan najczęściej raz do roku – przy okazji wizyty duszpasterskiej – kolędy – ma szansę spotkać się „na gruncie prywatnym" z wiernymi. Zazwyczaj to spotkanie, choć świadczy o ich pełnej bądź częściowej identyfikacji z Kościołem, ma charakter formalny i raczej nie buduje więzi wspólnotowej. W miastach Kościół jest postrzegany przede wszystkim jako instytucja usługowa, organizująca życie religijne[33]. Z potocznej obserwacji posługi księży można wyciągnąć wnioski, że część z nich lepiej realizuje się w działaniu, w aktywności administracyjnej, organizacyjnej (kierownictwo parafią, budowa świątyń), charytatywnej, część w posłudze liturgiczno-sakramentalnej, część w kontemplacji. Tymczasem ideałem byłoby połączenie „medytacji i działania". Tylko nielicznym udaje się zlikwidować antynomię między tymi wymiarami aktywności.

---

[33] Pisali o tym m.in. W. Piwowarski, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji*, *Studium socjologiczne*, Warszawa 1971; tenże, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym*. *Studium socjologiczne*, Warszawa 1977, W. Piwowarski (red.), *Religijność ludowa – ciągłość i zmiana*, red., Wrocław 1983, J. Mariański, *Żyć parafią*. *Socjologiczne aspekty kierowania wspólnotą parafialną*, Wrocław 1984, E. Firlit, *Parafia rzymskokatolicka w Polsce w okresie transformacji ustrojowej*. *Studium socjologiczne*, Warszawa 1998.

8. Ogólna charakterystyka religijności „wirtuozów” – wiejskich katolików

A. Cechy religijności „wirtuozów”

Analiza pogłębionych wywiadów z mieszkańcami wsi, deklarującymi się jako wierzący i praktykujący chrześcijanie (katolicy), pozwoliła mi na sformułowanie kilku wniosków na temat ich religijności[34]:

• religijna biografia

– pochodzą oni z rodzin wierzących, ich wiara została zinternalizowana i pogłębiona;

• wymiar doświadczenia religijnego

– niemal wszyscy zapewniają, że odczuli w swoim życiu bliskość Doskonałego Obiektu Przywiązania, najczęściej w trudnych sytuacjach życiowych[35]. Deklarują, że na co dzień żyją ze świadomością Jego obecności. W zdarzeniach codziennych doszukują się znaków Transcendencji. Przeżycie *sacrum* – wyznają – konkretyzuje się najmocniej podczas modlitwy osobistej, adoracji Najświętszego Sakramentu. „Wirtuozi religijni” odbierają swoją wiarę bardzo emocjonalnie, ich religijne przeżycia charakteryzują się dużą intensywnością. Chwile, podczas których – jak sami mówią – doświadczyli bliskości Boga, zapisały się trwale w ich pamięci i pozostawiły błogie wspomnienie, którego nie potrafią zwerbalizować;

---

[34] Moje badanie ma charakter jakościowy (próba celowa) i na jego podstawie nie mogę wyciągać wniosków ogólnych, dotyczących religijności członków parafii, w której przeprowadzano badanie. Z potocznej obserwacji i wskaźników *domincantes i comunicantes* wynika duże zróżnicowanie religijnego zaangażowania mieszkańców wioski. Jeśli weźmiemy pod uwagę tylko kryterium praktyk religijnych, to osoby uczestniczące w niedzielnej mszy św. stanowią 33,8% wiernych, a Komunię świętą przyjmuje tu 16,9% wiernych, co stanowi 50% obecnych w kościele (dane z 2008 r., na podstawie wywiadu w kancelarii parafialnej). Można dla porównania przytoczyć dane Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego z 2008 r. (wskaźnik *dominicantes* dla Polski wyniósł 40,4%, a *communicantes* 15,3%; dla diecezji łódzkiej *dominicantes* – 26,9%; natomiast wskaźnik *communicantes* – 10,9%; http://www.iskk.ecclesia.org.pl/praktyki-niedzielne.htm; dostęp 29.07.09). Odnotować można zatem dużo słabsze wyniki w zakresie uczestnictwa w niedzielnej mszy św. w porównaniu z danymi ogólnopolskimi, ale wyższe niż w diecezji. Parafia lepiej wypada natomiast pod względem liczby przyjętych Komunii św. – wskaźnik wyższy niż w Polsce i w diecezji łódzkiej.

[35] Oto jedna z typowych historii, opowiadanych przez respondentów: *Zięć miał guz – tętniak w głowie. Bałam się o córkę, która strasznie to przeżywała. W szpitalu wisiał obraz Matki Boskiej Fatimskiej i mój zięć był operowany właśnie 13 maja, w Jej święto. Przyjaciółki modliły się razem ze mną. Modlitwy pomogły… I wiara zięcia wzmocniła się po tym doświadczeniu. Do Fatimy nie pojechaliśmy, ale zawiozłam go do Częstochowy, do Lichenia. Jak on się cieszył* (kobieta, 67 lat, wykształcenie średnie).

• wymiar ideologiczny

– wiara jest dla nich podstawową wartością w życiu – odczuwaną, uznawaną i realizowaną[36];

– można mówić w tej grupie o pełnej akceptacji podstawowych twierdzeń dogmatycznych katolicyzmu i o odrzuceniu światopoglądu New Age (negatywny stosunek do spirytyzmu, astrologii, wróżb, wahadełka itp). Większość respondentów uważa, że korzystanie z praktyk spod znaku Nowej Ery nie jest skuteczne, część twierdzi, że może też być niebezpieczne[37]. Z drugiej strony, niektórzy przywołują przykłady świętych Kościoła, według tekstów hagiograficznych, obdarzonych paranormalnymi zdolnościami – np. jasnowidzeniem, uzdrawianiem, czytaniem w myślach, wierzą, że jest to możliwe, zaznaczają jednak, że jest to rzadki dar. Masowość tego typu fenomenów budzi ich podejrzenia;

– respondenci wierzą w prawdę uznawaną przez Kościół, że istnieje osobowe zło – szatan – źródło wszelkiego zła;

– większość nobilituje sferę pozaracjonalną (rola przeczuć, intuicji, wrażliwość oniryczna – wiara w znaczące sny) i charakteryzuje się mentalnością mirakularną (wiara w zdarzenia przekraczające prawa natury);

• wymiar normatywny, etyczny i zachowania moralne

– w aspekcie etycznym respondenci deklarują wierność nauce Kościoła, pragnienie przestrzegania podstawowych wartości i zasad Dekalogu[38]. W ocenie tego co jest dobre, co złe, powołują się nie tyle na autorytet Urzędu Nauczycielskiego, ale są przekonani, że w dziedzinie norm moralnych trzeba się odwoływać do własnego sumienia; są zdania, że nauczanie Kościoła jest zgodne z prawem naturalnym. Za niedopuszczalne uznają wolną miłość, życie w wolnych związkach, współżycie seksualne przed ślubem, zdradę małżeńską, aborcję i eutanazję. Niektórzy są w stanie zaakceptować rozwód i stosowanie środków antykoncepcyjnych;

– bez mała wszyscy rozmówcy uznali Jana Pawła II za największy autorytet moralny i intelektualny, ich poglądy etyczne – twierdzili – ukształtowały się

---

[36] Kobieta – katechetka stwierdza: *Pragnę częstszych i pełniejszych spotkań z Bogiem i chcę „pokazać" Go innym. Pragnę odpowiedzieć miłością na Jego miłość i żyć według Jego przykazań.*; Inna moja rozmówczyni (33 lata, wykształcenie wyższe) deklaruje: *Czuję, że Pan Bóg jest ze mną – to jest istotna sprawa dla mnie, bardzo ważna, najważniejsza.*

[37] Jedna z respondentek przywołała historię swojej znajomej, której wróżka przepowiedziała, że „za dwa lata umrze". Wróżba się nie spełniła, ale amatorka „wróżb" przypłaciła tę przepowiednię silną nerwicą. Inna pani spaliła karty Tarota wróżącej koleżance (stwierdziła w wywiadzie, że ma „wrogi stosunek do wszelkich horoskopów"). „To szarlataneria" – powiedziała inna, wierząc, że źródłem "tajemniczych mocy" jest szatan – osobowe zło.

[38] Moi rozmówcy starają się przestrzegać też reguł wynikających z prawa kościelnego. Respondentka – gorliwa katoliczka (76 lat, wykształcenie niepełne podstawowe) została zaproszona na przyjęcie w piątek. Niestety nie skorzystała z poczęstunku, ponieważ gospodarze przygotowali tylko mięsne potrawy: *Powiedziałam: wybaczcie, bardzo mi przykro, ale nie mogę. W ten dzień Chrystus umarł na krzyżu, za mnie życie oddał w mękach.*

w dużej mierze na podstawie Jego nauczania. Niektórzy podkreślają, że pod wpływem homilii wygłaszanych przez papieża podczas pielgrzymek, zmienili swoje życie, m.in. zerwali z nałogami. (Kilka osób miało okazję spotkać Ojca świętego, zobaczyć go na Placu św. Piotra w Rzymie, w letniej rezydencji Castel Gandolfo, bądź na szlaku jego polskich peregrynacji – było to dla nich dużym przeżyciem)[39];

– wszyscy deklarowali otwartość na potrzeby innych ludzi (mówili o pomocy jaką świadczą potrzebującym – czasem jest to wsparcie materialne, czasem w formie bezpośredniej opieki). Ponad połowa respondentów z tej grupy zamawia msze święte w intencji bliskich – żyjących i zmarłych;

– niektórzy ujawniają postawy wręcz heroiczne (np. deklaracja gotowości oddania życia w obronie wiary, poświęcenie całego wolnego czasu potrzebującym, przyjmowanie cierpienia i ofiarowywanie długich nocnych modlitw za innych);

• wymiar kultu religijnego

– duża grupa badanych (70%) uczestniczy nie tylko w obowiązkowych, naznaczonych przez prawo kościelne, praktykach religijnych, większość z dużą częstotliwością partycypuje w życiu religijnym parafii; są osoby, które nie tylko w niedzielę, ale codziennie chodzą na msze św. i każdego dnia przyjmują Komunię. Najgorliwsi w spełnianiu praktyk, mówią o „potrzebie serca", a nie o obowiązku. Wszyscy oni modlą się regularnie i nie jest to tylko odmawianie znanych modlitw, ale również – jak sami mówią – spontaniczna „rozmowa" z Bogiem;

– „wirtuozi religijni" zdradzają bezpośredni stosunek do świętych, oprócz Maryi i Józefa, ich szczególną adoracją cieszy się kapucyn z San Giovanni Rotondo, ojciec Pio, następnie św. Antonii (przywołują go, jako „patrona rzeczy zagubionych"), św. Teresa, św. Rita, św. Agata, św. Monika, św. Joanna Beretta Molla (kanonizowana w 2004 r. przez Jana Pawła II). Wierzą, że Doskonałe Obiekty Przywiązania mogą im pomóc w trudnych sytuacjach, modlą się do nich, prosząc o wstawiennictwo u Boga w konkretnych potrzebach, posiadają liczne przedmioty sakralne (obrazy, obrazki, krzyże);

– żywy jest w tej grupie wiernych kult Maryi (jego przejawy to codziennie odmawiany różaniec, pielgrzymki do sanktuariów, śpiewanie pieśni i litanii w maju przy kapliczce, dbanie o wystrój kapliczki w ciągu roku (kwiaty, znicze), modlitwa w domu przed obrazem bądź figurą przedstawiającą Maryję);

– incydentalnie w ich domach czyta się Pismo Święte (potwierdza to stereotyp katolików, którzy znają Biblię tylko z fragmentów czytanych podczas nabożeństw), rzadko też rodzina gromadzi się na wspólną modlitwę (takie praktyki wynieśli z własnych domów rodzinnych, jednak przyznają, że trudno o transmisję tego wzoru w dzisiejszym, „zabieganym" świecie);

---

[39] Jedna z kobiet (81 lat, wykształcenie średnie) relacjonowała: *Widziałam Go z bliska. „Powaliło mnie z nóg", ani słowa wymówić nie mogłam, zrobić gestu, ruszyć się. Nie mogłam zrobić zdjęcia z wrażenia. W jego spojrzeniu było coś takiego dobrego, ono do głębi mnie przejmowało… Zamurowało mnie… Jego widok… Był świętym za życia.*

• wymiar wspólnotowy

– respondenci aktywnie angażują się w życie wspólnoty parafialnej, podkreślają więź z innymi wiernymi, czują się współodpowiedzialni np. za wystrój kościoła. Większość należy do grup działających przy parafii (np. Rada Parafialna, Żywy Różaniec, Koło Misyjne), angażuje się w zbieranie ofiar na rozbudowę świątyni, w organizację uroczystości o charakterze religijnym (np. przygotowywanie ołtarzy na Boże Ciało) i świeckim (np. działania logistyczne przed i w trakcie festynu parafialnego);

– ważne dla respondentów jest kultywowanie religijnej obyczajowości (święcone na Wielkanoc, opłatek na Boże Narodzenie, wspólne śpiewanie bądź słuchanie kolęd, udział w procesjach Bożego Ciała, uczestnictwo w pielgrzymkach, udział w takich nabożeństwach jak Droga Krzyżowa, Różaniec, „majowe", śpiewanie litanii przy kapliczkach w maju i w czerwcu);

– moi rozmówcy są przekonani, że nie można być dobrym katolikiem bez łączności z Kościołem. Przynależność do tej instytucji – ich zdaniem – przyczynia się do pogłębienia wiary (życie sakramentalne, wspólnotowość, słuchanie kazań i Ewangelii)[40];

– respondenci uznają pośredniczącą rolę kapłanów, nie są jednak wobec nich bezkrytyczni, przeciwnie potrafią dostrzec ich ludzkie słabości. Twierdzą, że negatywne opinie na temat księży nie są w stanie osłabić ich wiary;

• wymiar intelektualny (wiedza religijna, refleksje egzystencjalne)

– wypada odnotować wysokie wskaźniki wiedzy religijnej osób z badanej grupy. Nie tylko respondenci z wyższymi poziomami wykształcenia, ale także ci ze szkołą podstawową, poradzili sobie – w zadowalającym stopniu – z testem kompetencji religijnej, przygotowanym przez badacza (średnia 20 punktów na 25 możliwych);

– wszyscy deklarują, że wiara jest dla nich źródłem poczucia bezpieczeństwa, wewnętrznego spokoju, są przekonani, że Bóg kieruje historią i ich osobistym życiem. Niektórzy zaznaczali jednak, że wiele zależy też od człowieka i nie można wszystkiego, co się zdarza, przypisywać nadprzyrodzoności. Kilka osób stwierdziło, że w świecie i w losach jednostek działa też osobowe zło (szatan) („jeśli człowiek mu na to pozwoli"). Wiara jest dla nich nie tylko oparciem w trudnych chwilach, lecz daje im poczucie sensowności wszystkiego, co się zdarza[41];

---

[40] Oto jedna z charakterystycznych wypowiedzi: *Co to za katolik, który nie chodzi do kościoła… Kościół naprowadza na dobre rzeczy, pomaga w wierze. Można przenieść coś z nauk do własnego życia. Przypomina, że trzeba rozwijać życie religijne* (kobieta 47 lat, wykształcenie zasadnicze zawodowe).

[41] Oto wypowiedź mojej rozmówczyni: *Bez wiary straciłabym grunt pod nogami. Wszystkie wysiłki pozbawione byłyby głębszego sensu. Jedynie tu i teraz? Po co? Absurd cierpienia, „wielki smutek świata", nieuchronność śmierci… Od dziecka mam przeczucie istnienia innej rzeczywistości niedostępnej naszym zmysłom. Bliżej do niej naszej podświadomości, intuicji. Chociaż o istnie-*

– wielcy filozofowie od starożytności szukali odpowiedzi na pytanie, czy można pogodzić niedoskonałość świata z koncepcją doskonałego Stwórcy. Potoczni wyznawcy także próbują racjonalizować problem zła, można powiedzieć, że jest to swoista „potoczna chrześcijańska teodycea". Zgodnie z teologicznym *nomosem*, twierdzą, że wolna wola jest wspaniałym darem Stwórcy, niestety pociąga za sobą i negatywne skutki – człowiek może wybrać Boga, ale może też stanąć po stronie zła[42]. Kapłan – mój rozmówca – odwołał się do katechizmowej eksplikacji: *Człowiek jest najdoskonalszym stworzeniem Boga. Żadne stworzenie nie otrzymało tego, co dostał człowiek: nieśmiertelną duszę, rozum i wolną wolę. Dzięki temu stał się królem wszechstworzenia. Gdy jednak człowiek zachłysnął się tym obdarowaniem, zapragnął innego świata – według własnego modelu. Postępowanie człowieka dokonało skażenia mistycznego charakteru świata. Grzech pierworodny zniszczył pierwotną hierarchię wartości: Bóg przestał być ostatecznym celem, to miejsce zajął świat. Ale ten świat przestał być doskonały, choć wciąż zawiera ślady Boga*; młoda dziewczyna – uczennica liceum – podobnie ustosunkowała się do problemu niedoskonałego świata: *Gdyby nie wolna wola człowieka, wszyscy bylibyśmy niewolnikami. I to też byłoby niedoskonałe. Kiedyś był raj, ale człowiek wybrał zło…*

– „wirtuozi religijni" deklarują, iż potrafią zaakceptować cierpienie, nieodłączne *conditio humana*. Nadają mu głębszy sens, ofiarowują w różnych intencjach[43];

– moi rozmówcy dopuszczają myśl o zbawieniu wyznawców innych religii i nawet niewierzących[44]. W ich mniemaniu życie szlachetne, dobre, pełne miłości

---

niu Tego, który Jest, przekonuje mnie też myśl racjonalna. Świat bez Boga, który go podtrzymuje w istnieniu byłby igraszką przypadku, ślepo działających sił kosmicznych. A jednak istnieje Ziemia ogrzewana Słońcem, cud odradzającego się życia […]. *Wielokrotnie doświadczyłam działania Boga… Trudno mi przywołać wszystkie te sytuacje, okoliczności. Mam po prostu pewność, że On prowadzi mnie przez życie, stawia na mej drodze ludzi, którzy pomagają mi rozwijać się duchowo. I tak subtelnie działa… Jeżeli chcesz… Chcę* (kobieta 37 lat, wykształcenie wyższe)

[42] *Nie mogę się zgodzić, gdy ktoś mówi, że nie ma Boga, bo jest cierpienie, bo był Oświęcim i zagłada ludzi* – powiedziała jedna z kobiet. Zadała retoryczne pytanie: *Czy to spowodował Bóg, czy raczej człowiek, który się od Niego odwrócił?*

[43] Oto wypowiedź osoby, która przeżyła wyjątkowo trudne chwile: *Coraz częściej widzę, że życie nie musi być łatwe i wesołe. Choroby, przykrości są wpisane w nasze życie. Tak było również w życiu Jezusa – cierpiał. Bóg spełnia plan wobec mojej osoby, to czuję, chociaż doświadcza mnie w sposób szczególny. Życie może być piękne, chociaż czasami trudne* (kobieta, 44 lata, wykształcenie wyższe).

[44] Jedna z respondentek (63 lata, wykształcenie zasadnicze zawodowe) mówiła o niełatwych rozmowach z sąsiadami, należącymi do Kościoła Zielonoświątkowego: *Ona mi mówi: Po co ty tam chodzisz* (*do kościoła*), *do kogo ty się modlisz, do obrazów? Przeczytaj całe Pismo św., bo znasz je tylko wyrywkami. Ja się bardzo rozpłakałam. Ona mnie przeprosiła i już 15 lat nie rozmawiamy na ten temat. Oni też się bardzo gorąco modlą, bardzo… Ale, że nie uważają Matki Boskiej, to już nie rozumiem*. Inna stwierdziła: *Są różne religie, ale wszyscy do jednego Boga idziemy*.

będzie nagrodzone przez Stwórcę[45]. Kilka osób mówiło o katolikach, ostentacyjnie spełniających religijne praktyki i nie respektujących w życiu zasad moralnych, jak i o ateistach, mogących być dla innych wzorem[46]. Na pytanie czy wszystkie religie prowadzą do zbawienia, nie uzyskano jednak twierdzącej odpowiedzi. Część respondentów wyraziła przekonanie – zgodne z oficjalnymi wypowiedziami kościelnych hierarchów, że „wszystkim religiom należy okazywać szacunek, ale pełnia zbawienia jest w Chrystusie". Kapłan katolicki zaprezentował własną spójną koncepcję „kręgów zbawienia" – stanów większej i mniejszej szczęśliwości (przynależność do poszczególnych kręgów ma wynikać z „zasług" i przyjęcia bądź odrzucenia nauki Chrystusa);

– istnienie Boga jest dla nich aksjomatem, choć sami przyznają, że taka oczywistość wynika w dużej mierze z wychowania. Niektórzy przyznawali się do okresowych zwątpień, ale zaznaczali, że wychodzili z owych kryzysów umocnieni w wierze. Misjonarz, który spędził w Kamerunie 30 lat, powiedział: *Wierzę i już. Czuję wewnętrznie – w mistyczny sposób – że On jest. W sakramentach, w modlitwie. Wszystko mnie przekonuje. Odkrywałem Go w Afryce, w puszczy, w pięknych drzewach, w kwiatach, motylach, w ludziach, w problemach, wszędzie… Widziałem Go wszędzie. Czy można racjonalnie dojść do wiary? To jest dar*. Niektórzy – tak jak święty Tomasz z Akwinu – próbowali wspierać swe odczucia, wewnętrzne doświadczenia, argumentami intelektualnymi: *Świat, wszechświat jest uporządkowany, doskonale zaprojektowany*; *Jestem zauroczony Kosmosem, który nas otacza. Wszelki ład i porządek we wszechświecie wskazują na Jego istnienie, są naturalnym dowodem istnienia Absolutu – Boga*. Kobieta, która ukończyła zaledwie cztery klasy szkoły podstawowej wyraziła ów dowód kosmologiczny równie sugestywnie: *O istnieniu Boga przekonuje mnie wszechświat utworzony przez Boga. Jak tak się nieraz patrzy na drzewa… każda igiełka ma życie z tego pnia, a ten pień jest korą okryty, żeby mu się krzywda nie stała. Zwierzęta, ryby – wszystko stworzone przez Jego potęgę…* Inna swoją pewność, że istnieje Bóg czerpie z Biblii: *W Ewangelii jest napisane, że istnieje inny świat*.

---

[45] Badania CBOS dowodzą, że Polaków cechuje uniwersalizm religijny, „nie dyskredytują oni innych religii i wyznań": 87% badanych wyraża przekonanie, że każda religia jest wartościowa, o ile pomaga dobrze żyć, 72% respondentów uważa, że Bóg, różnie pojmowany w poszczególnych religiach, jest w istocie tym samym Bogiem i wszystkie religie mają ten sam cel (por. Komunikat CBOS, *Polacy wobec różnych religii i zasad katolicyzmu*, oprac. R. Boguszewski, czerwiec 2006, BS/107/2006, s. 1).

[46] Oto jedna z wypowiedzi: *Znam bogobojne osoby, przystępujące do Komunii św., które w życiu zachowują się fatalnie. Nienawidzą wszystkich, wśród tych ludzi też działa szatan. Osoby wierzące bywają podłe… I odwrotnie – ludzie niepraktykujący, ale dobrzy, przestrzegający przykazań, będą zbawieni. Podobnie jeśli się ktoś urodził w innym wyznaniu niż chrześcijańskie, a dobrze postępuje, to nie wierzę, ażeby Bóg go potępił. Trudno karać osobę, która nie zna tej wiary. Oczywiście jestem szczęśliwa, że urodziłam się chrześcijanką, ale może byłabym równie szczęśliwa, jeśli wychowana bym była w innej wierze* (kobieta 81 lat, wykształcenie średnie).

B. Społeczne zróżnicowanie religijnego dyskursu

W wypowiedziach osób z niższymi poziomami wykształcenia częściej pojawiały się opowieści na temat znaczących snów i historie klasyfikowane jako racjonalnie niewytłumaczalne. Podczas wywiadu niektórzy respondenci zwracali się bezpośrednio do Boga (inwokacje, wyrazy czci i uwielbienia). Niektórzy czuli potrzebę „ewangelizowania", dzielenia się „skarbem wiary". Ich religijność jest prosta, „dziecięca", bez większych wahań i kryzysów. Wszyscy mówią w sensie literalnym o istnieniu złych mocy i szatana, jako źródła zła, wierzą w możliwość opętań demonicznych. Ich dyskurs – przesycony emocjonalnie – ma charakter bardzo osobisty, nie wykraczający – bądź w małym stopniu wykraczający – poza sferę własnych doświadczeń życiowych. Odnotować można w końcu mniejszą sprawność lingwistyczną, trudność formułowania myśli (tylko wyjątkowo „bujna" narracja, częściej lakoniczny wywód). W niektórych wypowiedziach pojawiły się błędy składniowe, wyrażeniowe (najczęściej *public language*, kod ograniczony według B. Bernsteina)[47]. Inteligenci – wierzący i praktykujący – osiągają nieco wyższe noty w teście wiedzy religijnej; częściej zdradzają niepewność, wahania, trudności w wierze. Ich dyskurs jest intelektualnie pogłębiony (większe natężenie refleksyjności, próby generalizowania w kwestiach wiary). Nabyta w procesie edukacji kompetencja językowa umożliwia im sprawną narrację (*formal language*, kod rozwinięty według B. Bernsteina).

C. „Wirtuozi" a model tradycyjnej ludowej religijności

Warto zastanowić się czy (i w jakim zakresie) moi respondenci reprezentują tradycyjną religijność ludową. Chociaż zamieszkują osadę wiejską (ma ona jednak nie rolniczy, ale letniskowo-wypoczynkowy charakter), część z nich uczy się, część pracuje (bądź w przeszłości pracowała) w pobliskich miastach. Parafia nie stanowi wspólnoty zamkniętej, tradycyjnej wspólnoty lokalnej, regulującej niemal wszystkie sfery życia mieszkańców. Nie ma tu silnej społecznej kontroli, co zdaje się sprzyjać postawom tolerancyjnym wobec zachowań odbiegających od religijnych modeli obyczajowych. Jednak można mówić o istnieniu pewnej więzi społecznej, o bezpośrednich relacjach interpersonalnych w jej obrębie. Dużą rolę, co jest typowe w wiejskim środowisku, odgrywa ksiądz proboszcz, który znając większość mieszkańców osady, realizuje nie tylko funkcje religijne (organizuje pomoc dla najuboższych, interweniuje w przypadku konkretnych problemów parafian itp)[48]. Z cech „tradycyjnej kultury ludowej" u moich rozmówców można

[47] B. Bernstein, *Odtwarzanie kultury*, Łódź 1990.

[48] S. Czarnowski w rozprawie *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego* (*Dzieła*, t. 1, Warszawa 1956, s. 88–107) kreśli cechy „ludowej religijności" – m.in. jest to związek między religią

wskazać dużą intensywność w spełnianiu religijnych praktyk, jednak występuje tu zasadnicza różnica – w środowisku wiejskim opisywanym przez S. Czarnowskiego, masowość kultu była wyrazem zewnętrznego przywiązania do tradycji, w przypadku większości osób badanych przeze mnie ich praktyki wynikają z wewnętrznej potrzeby, stanowią osobiste przeżycie religijne. Wszyscy oni deklarują więź z parafią, lokalną wspólnotą. U respondentów ujawniło się przywiązanie do sfery mirakularnej, ale większość z nich reprezentuje dojrzałą, intelektualnie ugruntowaną postawę religijną. Charakterystyczna jest też bezwzględna akceptacja wszystkich prawd wiary, przekonanie o ich nienaruszalności. Można mówić o zgodności ich subiektywnej rzeczywistości z obiektywną (tutaj z chrześcijańskim *nomosem*, z oficjalną nauką Kościoła). Zaobserwowano jednak odejście od absolutyzowania niektórych reguł moralnych, np. w przypadku takich zagadnień jak antykoncepcja, co wyrażało się w przekonaniu, że trzeba uwzględnić różne okoliczności i przede wszystkim postawić człowieka, jego dobro, przed regułą. Czarnowski – pół wieku temu – odnotował niski stopień refleksyjności i intelektualnego namysłu nad problemami religii „wiejskiego ludu polskiego"– moi respondenci natomiast, lepiej wykształceni, wykazują aktywną postawę intelektualno-etyczną, pogłębiają wiedzę religijną, pragną doskonalić siebie i relacje interpersonalne.

D. Próba typologii respondentów

T. Parsons pisał, że przyjęcie intelektualne idei religijnych (filozoficznych, teologicznych) nie decyduje o autentycznej religijności człowieka. Konieczna jest emocjonalna odpowiedź podmiotu i włączenie ich w sferę *praxis*: „Nabierają one charakteru religijnego tylko wówczas, gdy włączone zostaje do nich zaangażowanie emocjonalne i działanie, gdy są one, jak powiedział Durkheim, «traktowane serio»"[49]. Moi rozmówcy serio traktują idee religijne – jedni – tak jak święty Augustyn – szukają Boga w zakamarkach duszy, innych bardziej przekonują spekulacje myślowe. „Ludzie religijni mówią o Bogu jako realnym przedmiocie. Jest to fakt psychologiczno-socjologiczny", stwierdza S. Kowalczyk[50]. Socjolog analizujący dyskursy osób „głęboko wierzących" może potwierdzić, że ich przekonania mają walor prawdy stanowiącej w ich życiu największe odkrycie, jest widoczne

i życiem codziennym, rytualizm (powszechność praktyk religijnych), formalizm w zakresie nakazów moralnych, akceptacja bezwzględna wszystkich prawd wiary, homogeniczność postaw religijnych, kult obrazów i patronów, przywiązanie do kapłana, respektowanie prawa kościelnego, zespolenie akcentów religijnych i narodowych, refleksyjnie nie pogłębione, praktyczne nastawienie do wiary, mniejsze znaczenie religijnego przeżycia, doświadczenia obecności Boga.

[49] T. Parsons, *Motywacje wierzeń i zachowań religijnych*, [w:] F. Adamski (red.), *Socjologia religii*, Kraków 1983, s. 203.

[50] S. Kowalczyk, *Drogi ku Bogu*, Wrocław 1983, s. 242.

też emocjonalne zaangażowanie, z jakim składają relacje o tej prawdzie. W. James pisał, że „Wiary w rzeczywistość tak poznaną nie pozbawią żadne dowody przeciwne”[51].

Oczywiście, powyższe konstatacje nie dotyczą „przeciętnego” katolika, zamieszkującego parafię, w której przeprowadzono badanie. Socjolog – na podstawie obserwacji uczestniczącej w życiu tej wspólnoty – może stwierdzić duże zróżnicowanie postaw religijnych, ich większą indywidualizację. Nie wszyscy deklarujący przynależność do Kościoła i wiarę w Boga praktykują, niektórzy okazjonalnie uczestniczą w życiu parafii, można też z dużym prawdopodobieństwem założyć heterogeniczność na poziomie mentalnym – selektywność w przyjmowaniu religijnych prawd i większy relatywizm etyczny. Tak, jak w każdej parafii i tu można wyróżnić katolików, którzy „wierzą i praktykują”, „wierzą i niepraktykują”, „niewierzą i niepraktykują” (ale są wpisani z racji chrztu do ksiąg parafialnych) i tych, którzy „niewierzą, ale praktykują” (cenią np. tradycję i obyczajowość religijną, bądź podlegają silnym mechanizmom konformistycznym).

Wśród moich rozmówców, mieszkańców wsi (którzy deklarują się jako wierzący i praktykujący), na podstawie ich dyskursu, wyodrębniłam trzy typy:

1) supernaturalistów
2) wertykalistów
3) horyzontalistów

Ad 1. „Supernaturalizm – pisze R. Darowski – jest koncepcją utrzymującą, że rzeczywistość ziemska, świecka, doczesna – w przeciwieństwie do rzeczywistości religijnej – nie posiada trwałości i wartości własnej, niezależnej, lecz służy rozwojowi wartości religijnych, spełniając wobec nich funkcję służebną i będąc dla nich środkiem”[52]. Supernaturaliści są nakierowani na rzeczywistość nadnaturalną, deprecjonują życie na ziemi, waloryzują „ten inny świat”. Myślą nieustannie o Doskonałym Obiekcie Przywiązania i tak ukierunkowują swoje życie, aby nie stracić z Nim łączności. Wszędzie widzą znaki Jego obecności. Cechuje ich radykalizm w zakresie odrzucenia wartości „tego świata”. Twierdzą, że życie na ziemi to wygnanie i miejsce zasługiwania na powrót do raju. W ich życiu można odnotować hiperaktywację systemu przywiązania (gorliwe modlitwy, duża częstotliwość uczestnictwa w nabożeństwach, itd) W. James pisał o teopatycznym zatraceniu się osób „świątobliwych”, niektóre ich zachowania postrzegane są przez zewnętrznych obserwatorów jako dewiacyjne, przesadne, fanatyczne[53].

Ad 2. W. Gruehn pisał o trzech typach wiary religijnej (autentyczna, oparta na autorytecie i fikcyjna)[54]. Wertykaliści to osoby, które w typologii W. Gruehna

---

[51] W. James, *Doświadczenia religijne*, Warszawa 1958, s. 68.

[52] R. Darowski, *Kościół wobec zjawiska ateizmu*, [w:] F. Adamski (red.), *Socjologia…*, Kraków 1983, s. 544.

[53] W. James, *Doświadczenia…*, s. 338.

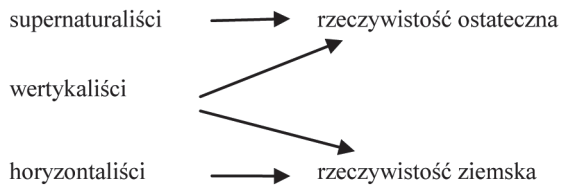
[54] W. Gruehn, *Religijność współczesnego człowieka*, Warszawa 1966, s. 128.

reprezentują wiarę autentyczną, „żywą”, dojrzałą (wewnętrzną w ujęciu G. Allporta), jej bazą jest przeżycie religijne, odczucie bliskości Transcendencji. Są to gorliwi chrześcijanie, przekonani o istnieniu Boga, doceniający też wartości ziemskie. Nawiązują relację z przedmiotem religijnym, ale miewają też okresy dezaktywacji bądź hibernacji systemu przywiązania (kryzysy wiary). Próbują łączyć emocjonalność spotkań z Doskonałym Obiektem Przywiązania (nie tak częstych jak w przypadku supernaturalistów) z refleksją intelektualną na temat religii i wiary. Wertykaliści są wewnętrznie motywowani (*inner-directed* według D. Riesmana), religia jest dla nich wartością autoteliczną, głęboko zinternalizowaną.

Ad 3. Horyzontalistom (tradycjonalistom) można przypisać drugi i trzeci Gruehnowski typ – wiarę opartą na autorytecie i fikcyjną. Pierwsza jest powierzchownym przejęciem światopoglądu od „znaczących innych”. Druga dotyczy ludzi, którzy na gruncie intelektualnym przyjmują możliwość istnienia Absolutu, spełniają obowiązkowe, czasem i nadobowiązkowe, praktyki, ale nie nadają im religijnego znaczenia.

W dyskursach tradycjonalistów brak odniesień do Transcendencji (brak aktywacji systemu przywiązania, wiara odziedziczona, nie pogłębiona), są to konformiści, ulegający Durkheimowskiej „sile zniewalającej” społeczeństwa, presji obyczaju, tradycji. Wiara bezrefleksyjnie przyjęta, nie będąca osobistym wyborem, nie ma większego wpływu na ich życie. O tej grupie tak oto pisał Ē. Pin[55] (w nawiązaniu do D. Riesmana): ludzie zewnątrzsterowni (*tradition-directed*) podlegają kulturowym wzorom, biorą udział w obrzędach religijnych z przyczyn pozareligijnych. Psycholog, G. W. Allport, ten typ religijności nazywa infantylnym, anomicznym, „zewnętrznym”.

Poniższy schemat w sposób uproszczony ukazuje ukierunkowanie wyodrębnionych typów wyznawców na dwie sfery rzeczywistości:



Rysunek 1. Schemat ukierunkowania poszczególnych typów wyznawców

Źródło: opracowanie własne.

[55] Ē. Pin, *Pobudki religijne a przejście ku społeczeństwu technicznemu*, [w:] F. Adamski (red.), *Socjologia…*, s. 223–225.

9. *Case study* – sylwetki wybranych wirtuozów religijnych

Na podstawie wyników badań, zarówno supernaturalistów, jak i wertykalistów zaliczam do kategorii „wirtuozów obdarzonych religijnym słuchem". M. Weber pisał o religijnych wirtuozach, jako o ludziach „szczególnie uzdolnionych" (mających np. moc uzdrawiania), założycielach nowych odłamów religijnych[56]. Ja modyfikuję sens tego terminu i w ten sposób określam potocznych chrześcijan, którzy wykazują duże zaangażowanie religijne, ich doświadczenie religijne ma charakter autoteliczny, charakteryzuje się dużą intensywnością emocjonalną. Z języka włoskiego *virtuoso* oznacza doskonałość, umiejętność, nadzwyczajną biegłość. Wirtuoz religijny nie musi reprezentować religijności kościelnej, jednak w polskiej rzeczywistości dominuje model religijności instytucjonalnej[57] (dla moich rozmówców podstawowym układem odniesienia był model życia religijnego określony przez Kościół).

Chciałabym zaprezentować – na podstawie badań własnych – wybrane, najbardziej w moim odczuciu wyraziste, sylwetki ludzi religijnych, katolików wierzących i praktykujących na co dzień, według zapewnień, doświadczających bliskości Doskonałych Obiektów Przywiązania. Niektórzy „grają" *con affetto* i *appasionato*, z uczuciem i pasją, inni *andante* i *moderato*, umiarkowanie, ale wszyscy patrzą na życie, tak jak pisał B. Spinoza, *sub specie aeternitatis* (z punktu widzenia wieczności). Nie dopuszczają oni aleatoryzmu w recepcji doktryny religijnej, są ortodoksyjni w kwestiach moralnych. Bez przymusu, z wewnętrznej potrzeby (*comodo*) partycypują w życiu religijnym parafii. Reprezentują oni różne kategorie wiekowe i różne poziomy wykształcenia[58]:

1. Kobieta 18–20 lat, uczennica liceum.
2. Kobieta 31–40 lat, z wykształceniem niepełnym wyższym, mężatka.
3. Kobieta 41–50 lat, z wykształceniem zasadniczym zawodowym, wdowa.
4. Kobieta 51–60 lat, z wykształceniem wyższym, mężatka.
5. Mężczyzna 61–70 lat, z wykształceniem wyższym, kapłan katolicki.
6. Kobieta 71–80 lat, z niepełnym podstawowym, wdowa.
7. Kobieta 81–90 lat, z wykształceniem średnim, wdowa.
8. Kobieta 91–100 lat, z wykształceniem średnim, wdowa.

---

[56] Klasyk współczesnej socjologii uznaje za wirtuozów „szamanów, czarowników, ascetów", przywódców religijnych o kwalifikacjach charyzmatycznych, obdarzonych nadnaturalnymi zdolnościami lub stanowiących wzór dla innych, „niemuzykalnych" religijnie (M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, Warszawa 1984, s. 134–136; tenże, *Etyka gospodarcza religii światowych* (*taoizm i konfucjanizm*; *hinduizm i buddyzm*; *starożytny judaizm*), Kraków 2006).

[57] Por. W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 2000, s. 50–58.

[58] Nie wybrałam do opisu nikogo w kategorii wiekowej 21–30 lat, gdyż – mimo nieostrości terminu „wirtuoz religijny" – trudno byłoby mi zakwalifikować tych respondentów do grupy mistrzów religijnych. Oni sami także mówili o sobie, że są religijni, ale nieortodoksyjnie; wierzą, ale nie bez wątpliwości, uczestniczą w życiu religijnym, ale wynika to z rodzinnej tradycji i obyczajowości środowiskowej; spełniają tylko obowiązkowe, nakazane przez Kościół praktyki.

W opisie ich religijności – korzystając ze wskaźników opracowanych przez W. Piwowarskiego[59] – starałam się uwzględnić kilka parametrów: autodeklaracja dotycząca intensywności wiary („globalny stosunek do wiary"), doktryna religijna (prawdy wiary, zasady etyczne), kult religijny (obowiązkowe i nadobowiązkowe praktyki religijne), moralność (wzory zachowań, wynikające także z przykazań kościelnych, oceny moralne), wiedza religijna i wspólnota religijna (zaangażowanie w życie parafii). Dla mnie najważniejszym parametrem zaangażowania religijnego jest jednak doświadczenie religijne, odczucie bliskości przedmiotu religijnego.

Ad 1. Najmłodszą respondentką, którą zaliczyłam do „religijnych wirtuozów", jest uczennica, która ukończyła III klasę liceum, maturzystka. O sobie mówi tak: *Nie jestem typowym przedstawicielem osób w moim wieku. Moi rówieśnicy generalnie nie są aż tak religijni*. Wychowuje się w rodzinie „wierzącej i praktykującej", ale analizując własną religijną biografię, wskazuje na kilka osób, które przyczyniły się do rozbudzenia jej wiary: *Babcia uczyła mnie modlitw, u niej je poznałam. U niej też widziałam głęboką autentyczną wiarę* […]. *Także ksiądz katecheta w szkole podstawowej i gimnazjum potrafił odpowiedzieć na każde nasze pytanie i my mogliśmy pytać o wszystko*. To właśnie u babci zetknęła się z książkami religijnymi, które czytała z entuzjazmem: *Czytałam wszystko, ale szczególne wrażenie zrobiły na mnie te o Fatimie*. W jej przypadku niezmiernie ważne jest intelektualne pogłębienie wiary i zdobycie wiedzy religijnej. Trzykrotnie startowała w ogólnopolskiej olimpiadzie wiedzy z teologii katolickiej (w jednej z nich zdobyła pierwsze miejsce na szczeblu diecezji). Przygotowując się do konkursu czytała papieskie encykliki, teksty przemówień, oficjalne dokumenty Stolicy Apostolskiej itp. Także egzamin przed sakramentem bierzmowania – przyznaje – mobilizował ją do zgłębiania teoretycznej myśli religijnej.

Kobieta wyznaje, że były w jej życiu takie momenty, w których odczuła bliskość doskonałego Obiektu Przywiązania (m.in. przed sprawdzianami, egzaminami w szkole i podczas ich trwania): *Trudno to wyrazić słowami, to się po prostu czuje, tę Obecność, troskę o nas. Czuję, że On jest, słucha… Nie muszę kogoś widzieć, żeby mieć kontakt*.

Respondentka zapewnia, że doskonale zna naukę Jana Pawła II – dla niej w jego nauczaniu najważniejsza była próba pogodzenia różnych religii, propagowanie religijnej tolerancji: *Nie sądzę, aby Bóg ograniczał zbawienie do naszej religii, choć z drugiej strony myślę, że z Chrystusem najłatwiej…*

Doktrynę chrześcijaństwa i całą naukę Kościoła kobieta akceptuje bez zastrzeżeń, choć w pewnych kwestiach nie jest radykalna. Jej zdaniem, trzeba czasem dopuścić wyjątek od reguły, uwzględnić ważne okoliczności, utrudniające realizację w praktyce norm uznanych za słuszne.

Praktyki religijne są mocną stroną licealistki – uczestnictwo w niedzielnej mszy św. jest dla niej autentyczną potrzebą duchową. Czyta nie tylko książki z dzie-

[59] W. Piwowarski, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji*, Warszawa 1971, s. 18–19.

dziny religijnej, ale również Pismo Święte i brewiarz (wszędzie go ze sobą zabiera). *Codziennie odmawiam jutrznię*, *nieszpory*, *kompletę*, *to zajmuje mi pół godziny dziennie*. Kilka razy w tygodniu odmawia też Koronkę do Miłosierdzia Bożego. Również okres wakacji jest dla niej – jak mówi – „czasem zbliżenia do Boga". Wyjeżdża jako wychowawczyni na kolonie organizowane przez łódzką parafię, długo i ciekawie opowiada też o swoim uczestnictwie w spotkaniach młodych ludzi w Lednicy (organizowanych przez dominikanina, ojca Jana Górę): *To są niesamowite emocje… Dużo osób w moim wieku… kilkadziesiąt tysięcy… osiemdziesiąt… Tam ksiądz się nie spieszy. Spowiedź… to była raczej spontaniczna rozmowa. Księża siedzieli po turecku… Nikt się nie nudził na mszy, która trwała długo, jak na standardy w większości parafii, bo dwie godziny. Ale wszyscy byli zaangażowani* […]. *Deszcz lał, a adoracja trwała… Cisza, jak makiem zasiał… Słychać było tylko szczekające psy* […]. *To właśnie w Lednicy dostałam brewiarz, krzyżyk, świecę.*

Respondentka kilka razy w tygodniu ogląda programy telewizyjne poświęcone religii (np. młodzieżowy RAJ, audycje na kanale Religia TV). Ma wśród rówieśników znajomych, którzy podzielają jej światopogląd, jej pasję: *Moja przyjaciółka wybiera się do zakonu. Poznałam ją na olimpiadzie. Jest zafascynowana siostrą Faustyną… Spotykamy się, by pogadać, ale piszemy też e-maile i rozmawiamy przez Gadu-Gadu*. Angażuje się w „życie parafialne", jest członkiem dwu grup młodzieżowych, podczas mszy jest lektorem, współuczestniczy przy organizowaniu festynów parafialnych itp. Jej zdaniem, nie można nazwać katolikiem osobę, która nie widzi potrzeby łączności z Kościołem – instytucją: *Kościół katolicki ma przewodnika – papieża. I my uznajemy jego zwierzchność, uznajemy zatem kościelne przykazania. Jeśli odrywamy się od Kościoła, możemy uważać się nadal za wierzących, ale już nie za katolików.*

Jej dyskurs można nazwać „intelektualnym", kobieta mówi pewnym, spokojnym głosem, potrafi swobodnie wyrazić swoje myśli, jest widoczna jej kompetencja, duża wiedza religijna. Ubolewa nad konformizmem swoich szkolnych rówieśników, którzy nawet wierząc, ukrywają przed grupą swoją religijność. Ona jest odważna, mówi: „nie ulegam modzie na ateizm, bądź agnostycyzm". W teście wiedzy religijnej licealistka uzyskała 24 punkty (na 25 możliwych).

Ad 2. Respondentka przygotowuje się do pisania pracy licencjackiej z teologii katolickiej. W jej dyskursie mocno wyeksplikowana jest myśl G. Marcela, że człowiek to *homo viator*, pielgrzym zmierzający do „niebieskiej ojczyzny"[60]. Studia podjęła w związku z pracą katechetki w szkole podstawowej. O sobie mówi tak: *Urodziłam się i wychowałam w rodzinie wierzącej i praktykującej. Wiara nie jest w moim życiu czymś przypadkowym. Wiara jest treścią i nadaje sens mojemu życiu. Staram się żyć dla Jezusa i wypełniać Jego wolę, mimo napotykanych trudności, ponieważ wiem, że zawsze jest przy mnie. Kiedy trudna sytuacja mija, wiem, ze przetrwałam dzięki Jego pomocy. Jezus jest celem mojego życia, jest członkiem mojej rodziny. Mam oczywiście świadomość, że ciągle*

[60] G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, Warszawa 1959.

przesłania mi Go zbyt wiele mało istotnych spraw. W moim przekonaniu życie ziemskie jest drogą, którą zmierzamy do Niego i wraz z Nim, jeśli tylko tego pragniemy […]. *Chciałabym, aby Jezus coraz bardziej wypełnił moje życie, ponieważ tylko On może zaspokoić wszystkie pragnienia mojego serca*.

Kobieta należąca do grupy wertykalistów, mówi o doświadczaniu w swoim życiu Bożej obecności: *Miłości Boga doznaję bardzo często w chwilach dla mnie trudnych i w przeżywanym cierpieniu* […]. *Myślę, że bardzo łatwo można zauważyć działanie Boga… trzeba tylko chcieć*. Ona pogłębia wiarę teoretycznie i praktycznie – studiuje teologię, zdobywa wiedzę m.in. z filozofii, teologii moralnej, dogmatycznej, z liturgiki, katolickiej nauki społecznej, ale przede wszystkim pragnie postępować według Dekalogu: *Nie odczuwam jakiejś radykalnej zmiany, raczej stopniowe przybliżanie się do Boga*, mówi. *Spotkałam Boga i chcę pokazać go innym* deklaruje, a realizuje to pragnienie przekazując wiedzę religijną i teistyczną wizję świata swoim dzieciom i szkolnym wychowankom.

Mimo że w rozwiązywaniu konfliktów moralnych – jak twierdzi – kieruje się przede wszystkim nauczaniem Kościoła, nie jest radykalna w takich kwestiach, jak życie w wolnym związku, rozwód, stosowanie środków antykoncepcyjnych. Jej zdaniem, istnieją pewne okoliczności, które mogą usprawiedliwiać odstępstwa od przyjętych norm. Natomiast uważa, że dobrze jest pomagać innym, nawet jeśli samemu nic się z tego nie ma (sama w ostatnim roku świadczyła pomoc materialną i w formie bezpośredniej opieki).

Katechetka – jako jedna z nielicznych przyznała, że oprócz prasy religijnej i książek, czyta Pismo Święte. Przeciętnie raz w miesiącu przystępuje do sakramentu spowiedzi, we mszy uczestniczy w każdą niedzielę i święta (czasem częściej). Praktyki te nie tyle są dla niej wypełnieniem obowiązku, ale wewnętrzną potrzebą i przeżyciem religijnym.

W jej rodzinie – podobnie jak w domu rodziców i teściów – są kultywowane obyczaje religijne (opłatek na Boże Narodzenie, święcone na Wielkanoc, wspólne śpiewanie kolęd, wspólna modlitwa, udział w procesji Bożego Ciała, w pielgrzymkach, w nabożeństwach, niespożywanie potraw mięsnych w piątki, zachowywanie postów ścisłych w Popielec i w Wielki Piątek). Jej zdaniem, dzięki przynależności do Kościoła jej wiara pogłębia się i coraz mocniej znajduje odzwierciedlenie w codzienności. Test wiedzy religijnej kobieta wypełniła bezbłędnie (25 punktów).

Ad 3. *Leitmotivem* w wywiadzie udzielonym przez respondentkę – sprzedawczynię – są słowa: „nieważny ten świat" (najwłaściwszym terminem jaki ilustruje sposób widzenia przez nią rzeczywistości jest supernaturalizm – kobieta dla wieczności zdaje się zaniedbywać teraźniejszość). Jej poglądy religijne charakteryzuje maksymalizm, a nawet pewien ultracyzm. Została wychowana w rodzinie katolickiej, jej matka często powtarzała, że życie na ziemi jest tylko epizodem – prawdziwe zaczyna się po śmierci. W systemie wartości respondentki wiara zajmuje miejsce nadrzędne, jeszcze przed rodziną.

Odziedziczona wiara została przez nią pogłębiona dzięki systematycznej lekturze „Rycerza Niepokalanej" i innych pism o charakterze religijnym. Miała też szczęście – jak sama mówi – spotkać na swej drodze ludzi, którzy przyczynili się do umocnienia jej światopoglądu. Każdego dnia – jak zapewnia – doświadcza bliskości Doskonałych Obiektów Przywiązania, szczególnie podczas modlitwy osobistej, ale też wszystko, co jej się zdarza interpretuje przez pryzmat swej głębokiej wiary.

Kobieta dużą wagę przywiązuje do swoich snów o tematyce religijnej (śnią jej się Maryja, Jezus, piekło, niebo i czyściec, zmarli przychodzący z „zaświatów"), jest przekonana, że ich słowa stanowią przesłania z „innego wymiaru" życia. Przytacza też wiele „dowodów" świadczących o nadzwyczajnej ingerencji Boga w jej życie. Jej dyskurs obfituje w opowieści, wyrażające jej mentalność mirakularną, wiarę w cuda, w możliwość przekraczania praw natury (relacjonuje np. odnowienie obrazu Maryi w jej domu). Nawet zwykłe wydarzenia – w jej interpretacji – nabierają sakralnego wymiaru. Wielokrotnie podkreśla, że wiara jest łaską, ale człowiek musi z tym darem współpracować: *Trzeba coś z siebie dać*, *ofiarować cierpienie*, *ofiarę*, *modlitwę*, *pokutę*. *Musimy coś ofiarować Bogu*. *Przyjęłam cierpienie w intencji syna*, *złożyłam ofiarę trzeźwości i dzięki temu uwolniłam go od alkoholizmu* – wyznaje.

Respondentka akceptuje wszystkie prawdy głoszone przez Kościół, przyjmuje bez zastrzeżeń dogmaty wiary. Uważa, że najważniejszym obowiązkiem chrześcijanina jest łączność z Bogiem, stąd podkreśla znaczenie codziennej systematycznej modlitwy: *Rozmawiam sobie z Panem Bogiem*, *właściwie modlę się nieustannie*" – powiedziała. Na mszę św. uczęszcza nie tylko w niedzielę i zapewnia: *udział w niej jest dla mnie największym skarbem – zagłębiam się w ranach Chrystusa*, *łączę z Trójcą Świętą*, *z Matką Bożą*, *archaniołami*, *aniołami i wszystkimi świętymi*. Raz w miesiącu korzysta z sakramentu pokuty, Komunię przyjmuje na każdej mszy. Rzadko czyta Pismo św., częściej książki, prasę z dziedziny religijnej. Kobieta – jak deklaruje – ma w domu dużo przedmiotów sakralnych; często rozmawia z innymi na tematy religijne (z dziećmi, znajomymi, z księdzem). Wiara jest głównym przedmiotem jej zainteresowania i rozmów z innymi.

Kobieta pamięta wszystkie daty związane z wydarzeniami w jej rodzinie o charakterze religijnym, chronologicznie porządkuje też znaczące dla niej sny, które nazywa „wizjami" – widać wagę, jaką przykłada do kwestii religijnych.

Chociaż sygnalizuje nieustanne problemy finansowe[61], a swoją sytuację materialną określiła jako „raczej złą", bardzo często zamawia intencje mszalne. *Można nie dojeść*, *nie dospać*, *ale trzeba ratować dusze w czyśćcu cierpiące i siebie* – wyznaje. Na co dzień kultywuje religijne obyczaje, m.in. od 20 lat każdego roku uczestniczy w pielgrzymkach pieszych na Jasną Górę, odwiedza też inne sanktuaria. Od 15 lat organizuje modlitwy (w pierwszą sobotę miesiąca) w swoim domu. Należy do kilku grup religijnych, działających także poza jej parafią. W jej

[61] Powiedziała podczas wywiadu, że brakuje jej środków na zakup opału na zimę.

kościele nie może pogodzić się ze zwyczajem udzielania Komunii św. na stojąco, uważa, że jedyną możliwą do zaakceptowania postawą jest uklęknięcie[62]. Twierdzi, że nikt, ani nic nie jest w stanie odwieść ją od religijnych praktyk: *Pioruny biły*, *lało jak z cebra*, *a ja jechałam na rowerze na adorację…* – wspomina. Jest bardzo pokorna, mówi o sobie: *jestem proch i popiół*, *nędzny grzesznik*.

Respondentka twierdzi, że niczego się w życiu nie obawia: *Lękam się tylko o swoją duszę*, *aby nie stracić łaski Bożej*. Jej dyskurs można nazwać prozelitycznym – kobieta przyszła na wywiad z teczką wypełnioną broszurami, odbitymi na ksero ulotkami zachęcającymi do określonych modlitw, do odwiedzenia sanktuarium, do przystąpienia do konkretnej grupy religijnej.

Moja rozmówczyni mówi dużo, szybko, głośno, dynamicznie, z ekspresją i nadmierną modulacją głosu. Kiedy mówi o śnie, *w którym miała wizję piekła* – płacze. Styl jej wypowiedzi ma cechy dyskursu kaznodziejskiego, emocjonalnie przesyconego. Kobieta powtarza frazy i przesłania, używa górnolotnych określeń[63], jest bezpośrednia, łamie dystans pomiędzy sobą i osobą przeprowadzającą wywiad, poprzez zwroty: „kochanie", „słoneczko". W teście na teoretyczną kompetencję religijną (sprawdzian wiedzy religijnej) respondentka otrzymała 18 punktów na 25 możliwych.

Ad 4. „*Pragnę naśladować Jezusa* – pisze lekarka internistka. *Każdą najdrobniejszą czynność wykonuję z miłością*, *aby podobać się mojemu Panu Bogu*. *W drugim człowieku*, *a szczególnie w tym osamotnionym*, *chorym*, *widzę cierpiącego Chrystusa*. *Z pokorą i ogromną cierpliwością pełnię posługę przy nich*. *Ale to ja czerpię od nich siły i uczę się wytrwałości*.

Wychowała się na wsi, jej rodzice byli – jak sama mówi – „ludźmi prostymi", głęboko wierzącymi i praktykującymi. Pracowali ciężko fizycznie, *a ich największą nagrodą było wygospodarowanie czasu na Eucharystię*. Do kościoła chodzili nie tylko w niedzielę, prawie codziennie, modlili się – pomimo zmęczenia – „zawsze na klęcząco", *ufali bezgranicznie Bogu i byli za wszystko wdzięczni* – zwierza się, wspominając dzieciństwo. *Kiedy był jakiś problem dotyczący nas – dzieci czy jakieś trudne sprawy*, *rozpoczynali modlitewny szturm do Boga i otrzymywali łaski*, *o które prosili*. *Plan dnia codziennego i wszelkich prac układali zgodnie z kalendarzem liturgicznym*. *Byli otwarci na pomoc sąsiadom*, *a biednych*, *proszących o jałmużnę hojnie obdarowywali*. *Ta postawa ich życia w prawdzie*, *uczciwości*, *miłości*, *życie zgodne z naturą i prawem Boskim zafascynowały mnie i pozostały najlepszym posagiem na całe moje życie*. Podobnie ciepło pisze o swo-

---

[62] Respondentka zwierzyła się, iż ksiądz nie udzielił jej Komunii, bo nie podporządkowała się regule przyjętej w parafii, w której przebywała i klęknęła. *Dla mnie to był szok*, *dramat*, *wstyd*, *upokorzenie*, *straszne cierpienie… Na oczach wszystkich mnie pominął* – powiedziała. Przyniosła ulotkę, na której zamieszczone były słowa papieża Benedykta XVI z książki *Duch Liturgii* (Poznań 2002, s. 164–173), zachęcające do przyjmowania w aktach kultowych postawy klęczącej.

[63] Style wypowiedzi klasyfikuje E. Brzezińska w książce *Komunikacja społeczna*, Łódź 1997, s. 64.

ich wychowawcach i katechetach, przypisując im dużą rolę w pogłębieniu wiary, przekazanej w procesie socjalizacji w kręgu rodzinnym.

Ujawniając swoje widzenie świata, respondentka parafrazuje św. Augustyna: *Cały świat i człowiek jest wspaniałym dziełem Boga*. *Stąd cały nasz umysł*, *serce i dusza tęskni za swoim Stwórcą*, *a pełnia radości jest tylko w Nim i niespokojne jest serce dopóki nie spocznie w Panu*. I dodaje tekst z Pisma św.: „*Wiem tylko*, *że ani oko nie widziało*, *ani ucho nie słyszało*, *co Pan przygotował dla swoich przyjaciół*. Czasem „mówi" słowami Psalmów, w jej dyskursie znajdują się częste odwołania do liturgicznych formuł.

Niemal wszyscy respondenci odpowiadając na pytanie o osobę godną naśladowania, prawdziwy autorytet, wskazywali na Jana Pawła II. Inaczej było w przypadku tej respondentki – dla niej szczególnym Obiektem Przywiązania jest kanonizowana przez Kościół Joanna Beretta Molla: *Zadziwiająca jest jej bezgraniczna ufność w opatrzność Bożą*, *cudowne przeżywanie okresu narzeczeństwa*, *zdolność rozkoszowania się pięknem*, *urokami życia małżeńskiego*, *macierzyńskiego i sukcesami w życiu zawodowym*, *zachwyt wspaniałościami natury* […]. *Była kobietą odważną*, *stanowczą*, *zdecydowaną*, *zdolną do stawiania czoła rzeczywistości*. *Dzięki temu pełnione przez nią role żony*, *matki i lekarza nie kolidowały ze sobą*, *ale układały się w harmonijną całość* […]. *Złożyła ofiarę ze swego życia*, *aby ocalić czwarte dziecko* […]. Ale równie wyczerpująco wypowiada się na temat polskiego Papieża (i pośrednio odsłania własny system aksjologiczny): *Nauczył mnie*, *że należy wymagać od siebie więcej*, *aniżeli inni od nas wymagają*, *że należy wysoko stawiać sobie poprzeczkę*. *Był wiarygodny*, *autentyczny* […]. *Jak piękne może być życie*, *jeśli się je powierzy Chrystusowi i przyjmie postawę służby wobec bliźniego*. *Zawsze trzeba znaleźć czas dla drugiego człowieka*. *Jak ważna jest rozmowa*, *a czasem wystarczy tylko szczere*, *serdeczne spojrzenie*, *uścisk dłoni* […]. *Uwrażliwił mnie na cierpienie drugiego człowieka*, *nauczył cierpliwości i pokory*.

Kobieta uważa, że bardzo istotna jest łączność z Kościołem katolickim rozumianym instytucjonalnie: *Przynależność do Kościoła daje mi możliwość korzystania z sakramentów świętych*, *słuchania homilii i słowa Bożego*, *pogłębienia mojej wiary*. *Ważna jest wspólna modlitwa*, *udział w różnych akcjach*, *zbiórkach przeprowadzanych przez Kościół*. *Daję swoją cząstkę – wspieram materialnie i duchowo* […]. *Zamawiam i uczestniczę w mszach za zmarłych – jest to dowód naszej pamięci i wiary w świętych obcowanie*. *Jesteśmy za siebie wzajemnie odpowiedzialni i dzięki tej łączności z Kościołem możemy to wypełnić*.

Wiara – twierdzi – nadaje sens jej życiu, dodaje odwagi, pozwala przetrwać trudne chwile. *Doświadczenie obecności Boga w ważnych dla mnie momentach życiowych* (*np. podczas niezmiernie trudnych egzaminów na studiach*) *doprowadziło mnie do przekonania*, *że jeśli Bóg w życiu człowieka jest na pierwszym miejscu*, *wtedy wszystko jest na swoim miejscu*. *Skoro Bóg pomógł mi wielokrotnie* […], *to ja muszę starać się być porządnym człowiekiem i lekarzem*. *Muszę z wielką pokorą i cierpliwością*, *z wyrozumiałością podchodzić do każdego człowieka*, *aby mu pomóc jak najlepiej*. Kobieta stwierdza z przekonaniem: *Bóg naprawdę wysłuchuje*

człowieka, jeśli zaufamy Mu i żarliwie się modlimy[64]. Respondentka – podobnie jak kiedyś jej rodzice – stara się być jak najczęściej na mszy św. – *siłę czerpię z Eucharystii*, *pragnę jej codziennie*; *On karmi moją duszę* – wyznaje. Jej świadectwo nabiera bardzo intymnego charakteru, kiedy mówi: *Mój Pan jest cichy*, *kochający*, *przyjmuje mnie taką*, *jaka jestem*. *Uwielbiam Go za to i często powtarzam*: «*Jezu*, *miłości moja*, *bądź uwielbiony*, *wybacz moje grzechy i zmiłuj się nade mną*» […]. *On jest moją największą Miłością*. *Jestem kochana przez Niego i pragnę tą miłością dzielić się z innymi*, *dawać ją innym* […]. *Jest moim największym Przyjacielem*, *który mnie nigdy nie zawiódł*. *Jemu zaufałam*, *kroczę z Nim i pragnę spotkać się z Nim twarzą w twarz*. Jej wypowiedź zdradza nawiązanie bliskiej osobowej relacji z Doskonałym Obiektem Przywiązania: *W chwilach samotności najlepiej słyszę głos swego serca i sumienia*. *Staję wobec mego Pana i pytam Go czy jest zadowolony z tego*, *jak wykonuję swoje obowiązki*. *On mi daje odczuć*, *że pewne rzeczy są mniej ważne*, *a czas ucieka… Szukam więc tych chwil samotności*, *bo wtedy jest tylko mój Bóg i ja*. *Bardzo często odczuwam bliskość Boga po dobrze wykonanej pracy*, *kiedy coś mi się udało*, *a wymagało dużo cierpliwości*, *spokoju i poświęcenia*. *Odczuwam wtedy prawdziwą radość i wdzięczność Bogu*. *Mówię*: «*Chwała Panu*, *a na sercu tak lekko…*». *Jego bliskość odczuwam też w pięknie otaczającej przyrody*, *kiedy cykają świerszcze*, *gdy słyszę kumkanie żab*, *gdy chodzę po górach*, *pływam łódką po jeziorach*. *Mój Bóg mi to wszystko podarował*. *Żal tylko*, *że ja nieraz na to wszystko patrzę i nie widzę*.

To, co wyróżnia dyskurs tej respondentki, to zupełne pomijanie problematyki onirycznej (nie miewa znaczących snów) i milczenie w kwestiach „nadzwyczajności". Według niej, Bóg jest obecny w życiu człowieka religijnego na co dzień, nie tylko w spektakularnych zdarzeniach, uznawanych za epifanie Jego mocy. Dowody Jego istnienia odnajduje „w zakamarkach własnego serca", a nie w zdarzeniach nadnaturalnych, przekraczających prawa natury.

Jej świadectwo napisane jest sprawnie, „ładną polszczyzną"; na pewno są to myśli spontanicznie przeniesione na papier, o czym świadczą nieliczne poprawki, przekreślone wyrazy (chęć uniknięcia powtórzeń, niezręcznych sformułowań). Test wiedzy religijnej wypełniony został przez nią nieomal bezbłędnie (24 punkty)[65].

---

[64] Na potwierdzenie tego przekonania, przytacza jedną z wielu sytuacji ze swego życia – była w szpitalu, nazajutrz czekała ją operacja, modliła się gorąco i nieoczekiwanie zabieg nie był już potrzebny.

[65] Dodatkowy komentarz badacza: znam respondentkę i mogę stwierdzić, że zapisane przez nią słowa mają odzwierciedlenie w jej życiu osobistym, rodzinnym i zawodowym. W powszechnym odczuciu społeczności, jest to osoba „święta", poświęcająca cały swój wolny czas pacjentom. Przytoczę tylko jeden przykład wyjątkowości tej kobiety: pacjent (nie był to nikt z rodziny, ani bliski znajomy) leżał w stanie krytycznym po operacji w szpitalu, był nadaktywny i aby nie musiał mieć wiązanych rąk, które mogłyby uszkodzić przewody, łączące go z aparaturą podtrzymującą życie, lekarka stała całą noc przy jego łóżku (nie była na dyżurze, nie pracuje w szpitalu).

Ad 5. Ksiądz katolicki, który spędził na misjach 30 lat, jest autorem dyskursu, w którym opisuje historię swego powołania, „oddania Bogu samego siebie i zawierzenia mu każdej chwili życia". Historia jego powołania zaczęła się – tak jak w przypadku pozostałych „wirtuozów" w domu rodzinnym. Opowiada dramatyczne wydarzenie z okresu niemowlęcego: *Wracaliśmy saniami z kościoła i ja wysunąłem się z sań. Mama dopiero przed domem zauważyła, że mnie nie ma. Obiecała Bogu, że jeśli nie zamarznę, jeśli odnajdzie mnie żywego, poświęci mnie Bogu. I właściwie jakoś to od początku było oczywiste, że będę księdzem. Matka wymodliła mi to powołanie. Pamiętam lekcję religii – ksiądz spytał, kto z nas chciałby być kapłanem, nikt nie odpowiedział… I wtedy on wskazał na mnie*: «*Ja myślę, że ty… ty będziesz…*». *W domu otrzymałem religijne wychowanie, byłem ministrantem, do Kodnia chodziliśmy na pielgrzymki. Podjąłem decyzję już w podstawówce, że idę do seminarium, nie widziałem innej drogi* […]. *Od początku interesowały mnie misje. Potem dowiedziałem się, że w Kamerunie zamordowali misjonarza, to dało mi do myślenia. Już nie myślałem z takim entuzjazmem o wyjeździe. To był wstrząs… życie jest cenne. Miałem kłopoty z paszportem, szantażowali mnie, że mi nie dadzą, a ja na to, że to bardzo dobrze, bo już nie zamierzam tam jechać. W Polsce już mi się dobrze pracowało. I wtedy mi dali… W Kamerunie wszystko było trudne… Oni mają swoje wierzenia, przodków, miejsca o charakterze sakralnym. Jednak misja Kościoła, misja Chrystusa jest istotna – On nas ciągle wysyła dla zbawienia człowieka. Tam kapłani są potrzebni*. Ksiądz uważa jednak, że zbawione mogą być też osoby, które nie zetknęły się z religią chrześcijańską (*Jak mają wierzyć, jeśli nie ma tych, którzy głoszą Ewangelię?* – pyta). Jeśli czyniły dobro, osiągną niebo, choć – jego zdaniem – będą w innym „kręgu" niż wyznawcy Chrystusa.

Misjonarz niechętnie odpowiada na pytanie o mistyczne przeżycia – przyznaje, iż miał *momenty zakochania w Bogu*, ale należą one do sfery prywatnej, intymnej. Twierdzi, że wszędzie widzi znaki Jego obecności i o istnieniu Boga przekonuje go doświadczenie wewnętrzne: *To jest moja prawda, oczywistość. Wiara to dar, jaki otrzymujemy na chrzcie i możemy go zatracić przez takie, a nie inne życie, przez inne wartości*. Nie miał wątpliwości w wierze, nie szukał racjonalnych argumentów, bliżej mu do Augustyna niż do Tomasza z Akwinu: *Możesz dużo wiedzieć, możesz znać Pismo św. na pamięć, to nie znaczy, że będziesz wierzył*, stwierdza z przekonaniem.

Bardzo ciekawie opowiada o afrykańskich rytuałach religijnych, czarownikach, talizmanach, amuletach i dostrzega w nich dużo elementów magicznych, satanistycznych: *Przez tych ludzi działa diabeł, czarne siły w Afryce są bardzo widoczne*, mówi wprost[66].

---

[66] Oto dwie z wielu historii, opowiedzianych przez misjonarza: *W każdej wiosce jest trzech „wtajemniczonych", mają oni swoje ofiary. Jeśli ktoś uczestniczył w takim obrzędzie, musi poświęcić kogoś w ofierze – albo siebie, albo kogoś z rodziny – syna, matkę, ojca, siostrę. Gdy jeden z „wtajemniczonych" umarł, pozostali czekali przy jego grobie, aż wyszedł z niego wąż* (*ma to związek z wierzeniem, że jego duch wychodzi w postaci węża*). I druga opowieść: *W naszym ośrodku zdrowia leżała ciężko chora kobieta. Jej mąż dowiedział się od czarownika, że ktoś porwał jej ducha i ona*

Misjonarz nie idealizuje swojej pracy w Afryce, szczerze, prostym językiem omawia konkretne bytowe problemy. Dużo mówi o potrzebie wewnętrznego dialogu z Doskonałym Obiektem Przywiązania – *bez Niego niemożliwe byłoby trwanie tam – w ekstremalnie trudnych warunkach – On daje mi siłę do stawienia czoła rzeczywistości*. *Był taki czas*, *że więcej ewangelizowaliśmy „cementem" niż modlitwą*. *Zabrakło czasu na modlitwę*. *Pojawiły się nerwy*, *złość… Miałem finansowe problemy* […] *i pretensje do zgromadzenia*. Jego zdaniem, ksiądz powinien dążyć do świętości, ale musi też być mądrym i rozsądnym człowiekiem. W jego dyskursie na temat wiary pojawiają się odniesienia do Biblii, jednak nie jest to „frazesologia", wszystko, co mówi, odnosi do codziennych egzystencjalnych problemów, jest zarówno mistykiem, jak i twardo stąpającym po ziemi realistą.

Respondenta tego można włączyć do kategorii „zakochanych w Bogu" – Bóg jest w centrum jego życia, a jego największym pragnieniem jest podzielenie się – jak sam mówi – „skarbem wiary" z innymi. W teście wiedzy religijnej otrzymał on 25 punktów[67].

Ad 6. Następna wybrana przeze mnie respondentka – według mojej typologii supernaturalistka – deklaruje się jako głęboko wierząca i praktykująca – nie z obowiązku, ale z „potrzeby serca". Powtarza, że jej największym marzeniem jest oddanie życia za wiarę, zazdrości męczennikom, świętym Kościoła. Ona też pochodzi z ortodoksyjnej religijnej rodziny i wiara stanowi naturalny składnik jej życia. Współczuje ludziom, którzy wątpią, którzy są niepewni w wierze.

Dumna jest, że potrafiła wiarę przekazać swojemu synowi: *Dawałam mu książki religijne*, *aby mi czytał na głos*, *ale tak naprawdę chodziło mi o to*, *aby to on zapamiętał religijne prawdy*. *I tak się stało*. Teraz pełni rolę animatorki życia religijnego w swojej rodzinie: *Przypominam im o dekalogu*, *o Bogu*, wyznaje.

Kobieta dużą wagę przywiązuje do swoich snów, w nich szuka wskazówek, jak żyć, jak się zmieniać, *by zasłużyć na życie wieczne*[68]. Skrupulatnie analizuje swoje słabości (np. brak skupienia na modlitwie). Rygorystycznie przestrzega wszystkich przykazań kościelnych (np. postu piątkowego) i podobnie jak wszyscy „wirtuozi religijni" akceptuje całość chrześcijańskiej doktryny bez zastrzeżeń. Dużo się modli (spontanicznie, ale odmawia też Różaniec, litanie, modli się o dary Ducha Świętego i do Anioła Stróża), często się spowiada (przynajmniej raz w miesiącu) i zawsze, kiedy jest na mszy (a jest nie tylko w niedzielę) przyjmuje

---

nie wyzdrowieje, *dopóki go nie odnajdzie*. *Nie miała siły wstać – mąż zmuszał ją do szukania – kłuł ją nożem i polewał wodą*, *a ona na kolanach pełzała*. *Po jakimś kilometrze „znalazła ducha"*, *włożyła coś do ust… i wstała zupełnie zdrowa*. *Poszła do domu*. *Jak to się dzieje*, *jak to wytłumaczyć? Ja tego nie rozumiem*, *ale to widziałem*. *To było*, *to sam widziałem…*

[67] Kapłan wrócił z misji z powodu poważnych problemów zdrowotnych (choroba serca); w miejscowości, w której przeprowadzano badanie, przebywał okresowo, obecnie jest na placówce misyjnej we Francji.

[68] Opowiada, że kiedy przyśniły jej się, *dzieci zamordowane w tajemniczy sposób*, zamówiła mszę w ich intencji.

Komunię św. Ma konserwatywne poglądy, mówi np. że ksiądz zawsze powinien chodzić w sutannie, Komunia powinna być udzielana „na klęcząco". Codziennie słucha Radia Maryja (*w każdym domu powinno się go słuchać*, stwierdza").

O jej bezpośrednim emocjonalnym stosunku do Doskonałego Obiektu Przywiązania może świadczyć chociażby taka wypowiedź: *Chrystus w tabernakulum czeka na nas*, *na nasze pozdrowienie*, *krótką modlitwę*. *Ja to zawsze wiedziałam*, *ale ten sen był po to*, *aby mnie w tym utwierdzić* (przyśniły jej się złociste promienie, wydostające się z tabernakulum – skierowane były na kościół – przyp. E. Z.-K.). *Samotnik jest*, *proszę pani*, *ten Pan Jezus* [płacze – przyp. E. Z.-K.], *co dzień*, *w każdej chwili i godzinie czeka na nas*. *Chociaż na jedno uklęknięcie czeka*. Wiara dodaje jej energii do życia, odwagi: *Pan Bóg mi pomaga we wszystkim… czy ja mogłabym wątpić?* – pyta. *Żadnego skarbu na ziemi bym nie chciała*, *złota*, *niczego*. *Czuję*, *że nie jestem sama*, *ze Pan Bóg jest ze mną* […] *dobra tego świata*, to *marność nad marnościami*, mówi tekstem z *Księgi Koheleta*. I dodaje: *Liczy się tylko to*, *co zrobiłam w życiu dobrego*.

Respondentka ta jest kobietą prostą, niewykształconą, ale jej dyskurs na temat Boga jest prawdziwym popisem retorycznym. Nadwrażliwa, egzaltowana, chwiejna emocjonalnie, wykonuje teatralne gesty, podczas wywiadu klęka i wyznaje swoją miłość i ufność Bogu.

Kobieta nie wypełniła testu wiedzy religijnej (tłumaczyła się „starczą amnezją"), trudno było jej zaakceptować formalną sytuację wywiadu, wybrała swobodną narrację, nieukierunkowaną pytaniami badacza. Jej wypowiedź była na tyle obszerna, że pozwoliła na w miarę pełny opis jej religijności.

Ad 7. *Widziałam na jawie Matkę Boską* – stwierdza kolejna moja rozmówczyni, była księgowa. Wówczas była jedenastoletnią dziewczynką, teraz ma 81 lat. Pamięta dokładnie okoliczności, dzień i godzinę tego zdarzenia i w najdrobniejszych szczegółach odtwarza wizualne i wokalne spostrzeżenia, towarzyszące tej wizji (wygląd Maryi, *niebiański śpiew*). Widzenie to utwierdziło ją w przekonaniu, że świat duchowy, którego nie postrzegamy, rzeczywiście istnieje[69].

---

[69] W *Małym słowniku teologicznym* (K. Rahner, H. Vorgrimler, Warszawa 1987, s. 543) czytamy: „Wizje są w języku teologicznym określeniem tych przeżyć psychicznych, w których przedmioty (osoby) niewidzialne i niesłyszalne, chociaż niedostępne normalnemu doświadczeniu ludzkiemu, mogą się stać przedmiotem nadnaturalnej percepcji zmysłowej. Z punktu widzenia teologii należy stwierdzić, że wizje nadnaturalnego rodzaju są możliwe, gdyż Bóg w sposób wolny i wszechmocny rozporządza naturalnymi prawami swego stworzenia i dlatego może dać świadectwo o sobie i rzeczywistościach przekraczających granice doświadczenia w sposób dostępny dla percepcji zmysłowej". Jednak teologowie zaznaczają, że „w przypadku domniemanej wizji nie można z góry przyjmować działania nadprzyrodzonego". W *Nowym leksykonie teologicznym* (H. Vorgrimler, Warszawa 2005, s. 421–422) uwidacznia się większy dystans autora leksykonu w stosunku do potocznych wizjonerów. Ich opowieści są traktowane jako „objawienia prywatne": „Relacje o przeżyciach czysto psychicznych nie mają w żadnym przypadku znaczenia teologicznego; jeśli nie są związane z chęcią wzbudzenia sensacji, zaimponowania i burzenia pokoju, mogą być tolerowane jako manifestacje intensywnej religijności", stwierdza teolog. Psychologowie

Wówczas zadecydowała, że wstąpi do zakonu: *Postanowiłam, że jak dorosnę, będę urszulanką, będę pomagała innym. Młodszymi opiekowałam się od dziecka. Nie pozwoliłam, aby ktoś robił im krzywdę*. Ostatecznie nie zrealizowała tego marzenia (musiała zaopiekować się rodzicami), założyła rodzinę. Jednak czuje, że jest otoczona opieką Maryi, o czym wielokrotnie wspomina.

Respondentka rozbudzenie wiary religijnej przypisuje swojej babci, mówi o niej: *Była dla mnie wzorem – pracowita, pobożna* (rodzice nie byli ludźmi wierzącymi, nie praktykowali[70]), „znaczącym innym" w jej biografii był też ksiądz katecheta, o którym wypowiada się w samych superlatywach (tylko jemu powierzyła tajemnicę swego niecodziennego spotkania). Zaznacza, że głównym źródłem jej wiary są osobiste przemyślenia oraz przeżycia i doświadczenia duchowe.

Kobieta miewa sny, które interpretuje według religijnego klucza semantycznego: *Zmarli przychodzą w snach, prosząc o modlitwę*, stwierdza z przekonaniem. Również dla tej respondentki rzeczywistość oniryczna stanowi obszar komunikowania się z tymi, którzy już są „po drugiej stronie".

Wielokrotnie w swoim dyskursie dokonuje religijnych atrybucji (w sposób religijny interpretuje zdarzenia własnego życia), rejestruje wiele faktów, które zalicza do kategorii „nadzwyczajnych", między innymi szczegółowo opisuje dwa wypadki komunikacyjne, w których uczestniczyła i jak sama mówi – „*w cudowny sposób ocalała*". Bogu przypisuje też uzdrowienie z raka.

Zdaniem respondentki, także w dzisiejszym świecie jest możliwe przestrzeganie Dekalogu, wszystkie przykazania są dla niej „zdecydowanie wiążące", zobowiązujące w jej życiu codziennym. Jeśli chodzi o kwestie moralne, tylko na pytanie o dopuszczalność antykoncepcji nie udzieliła zdecydowanej odpowiedzi. Jej zdaniem, są takie sytuacje, które dopuszczają odstępstwa od przyjętych norm[71].

Kobieta często uczestniczy w mszach św., nie tylko w niedzielę; modli się codziennie. Wielokrotnie w ciągu roku zamawia intencje mszalne. Należy do kilku grup parafialnych, zbiera ofiary na rozbudowę kościoła.

Jej dyskurs wskazuje na refleksyjne uporządkowanie problematyki wiary. Intelektualny namysł nad fenomenem religii, idzie w jej przypadku w parze z pragnieniem praktycznej realizacji ideałów ewangelicznych. Mówi, że stara się z pokorą przyjmować cierpienia i niepowodzenia.

Respondentka jest osobą otwartą, rzeczową, inteligentną. Wyczerpująco odpowiada na pytania, posługuje się językiem formalnym (*formal language* według

---

i psychiatrzy traktują wizje jako halucynacje, po pierwsze istnieje możliwość ich wywoływania za pomocą środków chemicznych, po drugie „bierze się pod uwagę możliwość autosugestii i sugestii kolektywnych (zbiorowych)" (tamże). Patrz także: S. Błachowski, *O sztucznych ekstazach i widzeniach*, „Rocznik Psychiatryczny" 1938, z. 34–45; J. Szmyd, *Osobowość i religia. Z psychologii religii w Polsce*, Warszawa 1979.

[70] *Mama okazjonalnie chodziła do Kościoła – np. na Boże Ciało, gdy była ładna pogoda. Ale na dzień przed zgonem poprosiła księdza. Mama bardzo bała się śmierci* – wspomina.

[71] Problemem odstępstw od ogólnych reguł zajmuje się dział teologii moralnej – kazuistyka.

B. Bernsteina), kodem rozwiniętym. W teście wiedzy religijnej kobieta otrzymała 21 punktów.

Ad 8. „Religijnym wirtuozem" jest też kobieta, która przekroczyła 90 lat, była pielęgniarka. Mimo sędziwego wieku jest pełna żywotności, energii, radości życia, w bardzo dobrej kondycji psychofizycznej. Mottem jej wypowiedzi są słowa: *wszystko czynię z miłości*. Ojca straciła we wczesnym dzieciństwie, wychowywała ją matka, która przekazała jej głęboką wiarę. Gdy miała 16 lat została sama – matka zmarła na raka. Już w tym czasie starała się codziennie uczestniczyć we mszy świętej (*było to dla mnie największe szczęście przyjmować codziennie Jezusa*, wyznała); w maju chodziła na nabożeństwa Maryjne na piątą rano, uczestniczyła w pieszych pielgrzymkach. Jej zdaniem, „Bóg dał jej łaskę wiary", a ona swoim własnym wysiłkiem ugruntowała i rozwinęła relację z Doskonałym Obiektem Przywiązania: (*religia w szkole była na niskim poziomie*. *To wynikało ze mnie samej*, *że Bóg mnie darzy miłością*. *To Duch Święty daje wiarę*, *tylko trzeba się na nią otworzyć*, stwierdziła). Religia jest dla niej wartością najwyższą, uznawaną, głęboko odczuwaną i realizowaną na co dzień. W przypadku tej respondentki można wręcz mówić o „zażyłości" z Doskonałym Obiektem Przywiązania, o żywym doświadczaniu Jego bliskości i opieki. *Podczas mszy doświadczam taką radość*, *miłość czuję*, *błogość*, *szczęście*. *Nie zawsze tę radość dostanę*, *to się nie da przewidzieć…*, mówi i spontanicznie dodaje apostrofę: *Boże*, *jakby było źle bez Ciebie żyć…* Za najszczęśliwszy moment w swoim życiu kobieta uznała przyjęcie sakramentu chorych – towarzyszyły temu aktowi bardzo silne reakcje afektywne.

Analizując swoje długie życie, odnotowuje wiele przykładów „nadzwyczajnej ingerencji Opatrzności" we własne losy i członków rodziny. Między innymi wspomina uzdrowienie małej córeczki: *Terenia zachorowała na dyfteryt*, *dusiła się*, *umierała mi na rękach*. *Była już sztywna… Wzięłam to dziecko i błagałam Jezusa o ratunek*, *aby uzdrowił mi to dziecko… Zostałam wysłuchana*, *do rana dziecko było zdrowe*. Opowiada też przejmujące dramatyczne historie związane z wysiedleniem ze Lwowa: *Jestem Polką z krwi i kości… Zawieźli nas do Bytomia w bydlęcych wagonach*. *Tylko walizki wzięliśmy* […]. *Mąż zdrowie stracił w Rosji*, *co noc mu się śniło NKWD… że biorą go na rozstrzelanie*. *Wciąż jeździł po sanatoriach…* Przyznaje, że doświadczyła wielu cierpień, ale wszystko przetrwała dzięki wierze. Dużo mówi o pozytywnej roli cierpienia w życiu człowieka: *My nie możemy przez życie przejść tak gładko*. *Teraz też mam dużo cierpienia*. *Skończy się jedna choroba*, *zaczyna druga… Cierpię*, *bo kocham… Trzeba cierpienie ofiarować za bliskich*, *za siebie*, *za dusze w czyśćcu cierpiące*. *Trzeba je przyjąć z radością i jeszcze za nie dziękować*. *To cierpienie nie idzie na marne*, *to jest błogosławione cierpienie*. *To jest wola Boża*, *z nią się trzeba zgodzić*. *Bóg daje cierpienie i radość*. *Bez cierpienia nie ma radości*[72]. Respondentce bliska jest idea stoików *substine*

[72] Kobieta odtworzyła monolog wewnętrzny, typowy dla niej, po jednej z wielu operacji: *leżę na łóżku i pytam Boga «jak długo tak będę bardzo cierpieć?» Słyszę głos*: «*Jeszcze trochę*» *i rzeczywiście wkrótce ból mi ustał. Zaczęłam chodzić. Lekarze się dziwili*, *że ja tak szybko doszłam do zdrowia*. *Naprawdę*. *Teraz też mnie boli noga*, *ale ja to zawsze komuś ofiaruję*.

et abstine (cierp i panuj nad sobą) – sama podejmuje posty, wyrzeczenia w określonych intencjach: *Przez cały rok – w każdy piątek – wypijałam tylko litr mleka – za mamę, potem gdy zmarł mój mąż – za niego*. Często zamawia msze św., wierząc, że modlitwa eucharystyczna, wspólnotowa, jest bardzo skuteczna.

Kobieta zapewnia, że nigdy nie miała wątpliwości w wierze, nie przechodziła religijnego kryzysu, ale przyznaje, że czasem miała żal do Boga, gdy jej gorące modlitwy nie były wysłuchane: *Nieraz taki bunt powstaje, to jest naturalne... pytałam*: «*dlaczego mnie nie wysłuchałeś, dlaczego?...*» *ale potem przychodzą inne myśli i nawet przepraszam Boga za te wyrzuty. Pan Bóg wie, co czyni. Ludzie mówią*: «*Bóg się pomylił, ale ja myślę inaczej*».

Fenomenem w życiu tej kobiety jest niewielka ilość snu, nocne godziny spędza ona na modlitwie: *W nocy o pierwszej, o pierwszej trzydzieści ja jeszcze swoje modlitwy odmawiam za Kościół św., za kapłanów, za grzeszników. Bogu się podoba taka modlitwa. Dwie, trzy godziny śpię, wstaję rano i znowu się modlę* […]. *W ciągu dnia modlę się dwie, trzy godziny o różnych porach dnia. Odmawiam różaniec, Anioł Pański, cztery litanie, czasem więcej. Ja z Bogiem rozmawiam, w drodze też*. Czyta nie tylko prasę religijną, ma też brewiarz[73], z którym nie rozstaje się nigdy: *Jest już podniszczony. Zabieram go do szpitala, na rehabilitację*. Kobieta szczególnie gorliwie modli się za „dusze czyśćcowe": „*Kocham je... zmarłych. Oni sobie sami nie pomogą. Nieraz jak zamknę oczy widzę, jakby szereg szedł parami na procesji. Czułam, że im pomogłam. Od lat błagam Boga o zbawienie dla nich, aby przebaczył im winy całego życia. I Pan Bóg mi to życie przedłuża, bo jest to dla kogoś potrzebne. Ludzie pytają mnie – skąd masz te siły?* Zaznacza, że w modlitwie ważna jest wytrwałość: *Kilkanaście lat modlę się o nawrócenie pewnej osoby. Mam odczucie, że tak się stanie. Święta Monika też się modliła za syna – Augustyna i w końcu została wysłuchana*.

Wertykalne odniesienia w jej życiu mają miejsce nie tylko podczas ważnych uroczystych momentów, ale każdego dnia, także w błahych sprawach zwraca się o pomoc „nieba"[74].

Respondentka ma w domu przedmioty sakralne, wodę święconą, nosi szkaplerz[75] (*Matka Boża mówi, że po śmierci wybawi z czyśćca tych, którzy go godzi-*

---

[73] „Brewiarz (od łac. *breviarium* – skrót) – w chrześcijaństwie księga liturgiczna do odprawiania liturgii godzin, czyli obowiązkowej, codziennej modlitwy. Proces powstawania brewiarza zapoczątkowany został w XI w., szczególnie po soborze trydenckim (1545–1563). Jest podzielony na poszczególne pory roku. Zawiera teksty modlitw, psalmy, hymny. Przeznaczony dla duchowieństwa i niektórych zakonów. Odmawiany przez kapłanów i zakonników w ustalonych porach dnia. Podzielony na poszczególne części: jutrznię, godzinę czytań, modlitwę w ciągu dnia, nieszpory i kompletę" http://pl.wikipedia.org/wiki/Brewiarz

[74] Ilustracją może być jej wypowiedź: *Nawet jak wieszam pranie, modlę się o pogodę, o wiaterek. Słoneczko zaświeci i mnie to wszystko wyschnie. Ktoś się może śmiać, ale ja w to wierzę....*

[75] „Szkaplerz (łac. *scapulare* od *scapula* – ramiona, barki, plecy) – wierzchnia część habitu w postaci szerokiego płata materiału, takiego samego z jakiego uszyty jest habit, z otworem na głowę. Szkaplerz okrywa barki oraz sięga na plecy i na piersi – stąd bierze się jego nazwa […]. Dla

wie noszą – stwierdza z przekonaniem). Otwarcie mówi o działaniu szatana, dla niej nie jest on metaforą, ale realnym bytem: *Szatan przeszkadza mi w modlitwie*, *mam natrętne myśli*, *kusi mnie i wtedy modlę się do św. Michała Archanioła*, *albo biorę wodę święconą ...sama biorę*, *pokropię... mówię*: *W imię Jezusa Chrystusa odejdź ode mnie*. *I w ten sposób odpędzam go od siebie i już jest dobrze*.

Deklaruje, że kocha ludzi i zwierzęta (trzyma bezdomne koty, zawsze spieszy z pomocą potrzebującym). Często powtarza, że podstawową regułą jej życia jest miłość: *Pan Bóg stworzył zwierzęta*. *Są nieme*. *Nie można im robić krzywdy*. *Czują ból*, *głód*, *zimno*, *tak jak ludzie tęsknią… Trzeba szanować każdego człowieka*, *nie patrzeć*, *czy biedny*, *czy bogaty*. *Pijaka też*. *Na przykład ostatnio podniosłam nietrzeźwego człowieka*, *nie mógł się podnieść sam*. *Nikogo to nie obchodziło*, *że… to człowiek… Boleję nad brakiem wrażliwości*, *życzliwości* […]. *Jest tyle zła*, *zawiści… Trzeba zawsze pomagać – bezinteresownie* – (*współczuć*, *doradzić*, *poświęcić czas*, *wspomóc materialnie*), *czynić dobro*. *Nie można być egoistą*. *Dla Boga*. *I człowiek ma z tego satysfakcję*, *że pomógł*. Z racji swojego zawodu opiekowała się chorymi i czyniła to z wielkim poświęceniem: *Pan Bóg mi dał takie ręce… dla ludzi*. *Ile one dały zastrzyków… Dobrze zastrzyki dawałam…* Mocno podkreśla, że celem życia człowieka powinno być czynienie dobra: *Wszystko się zostawia*, *zostaje tyle*, *ile uczyniliśmy dobrego*.

Respondentka odrzuca praktyki spod znaku *New Age*, ale wierzy, że są osoby obdarzone szczególnymi zdolnościami, np. jasnowidzeniem (przywołuje konkretny przykład ze swojego życia: *Są takie dary niewytłumaczalne*. *Jak mój mąż był wywieziony przez Rosjan*, *poszłam do niewidomego jasnowidza*. *Powiedział mi*, *że on wróci za 28 dni*. *Oczywiście nie wierzyłam mu*, *ale stało się dokładnie tak*, *jak powiedział*. *Dla Boga nie ma rzeczy niemożliwych*, *wszystko jest możliwe*). Kobieta twierdzi, że nie jest przesądna, jednak wierzy w „ostrzeżenia" z innego świata: *Zawsze śmiałam się z ludowych przesądów… tymczasem kiedyś usłyszałam krzyk sowy – trzykrotnie*. *On podobno zwiastuje dramatyczne przeżycie*. *I tak było*: *moja córka urodziła przedwcześnie w siódmym miesiącu ciąży*. *Nie dało się uratować dziecka… ważyło ponad dwa kilo* […].

Kobieta podejmuje szereg praktyk nadobowiązkowych, aktywnie uczestniczy w życiu religijnym wspólnoty parafialnej, należy do kilku grup o charakterze modlitewnym, raz w miesiącu przez siedem godzin adoruje Najświętszy Sakrament. Jeśli ma jakieś wątpliwości „teoretyczne", czegoś nie rozumie, pyta o to zaprzyjaźnionego kapłana.

Respondentka – jako jedna z nielicznych – mówi o reakcjach otoczenia na jej widoczną, choć nie ostentacyjną, religijność: *nieraz ktoś się wyśmiewa*, *że za dużo*

---

osób świeckich wprowadzono do użytku małe szkaplerze. Zmniejszona wersja szkaplerza karmelitańskiego (lub brązowego) składa się z dwóch małych prostokątów sukiennych (najczęściej wełnianych) związanych dwiema tasiemkami. Nosi się go tak, że jedna część leży na piersiach, a inna część na plecach wiernego". http://pl.wikipedia.org/wiki/Szkaplerz

się modlę, ale ja się nie przejmuję. Czasami próbują zniechęcić mnie do praktyk, ale ja się nie dam przekonać.

Moja rozmówczyni odczuwa szczególną radość z powodu pokoleniowej transmisji religijności, udało jej się przekazać „żywą" wiarę wnukowi. Swoją wypowiedź kończy zapewnieniem, że jest szczęśliwa i nie ma żadnych obaw, oprócz tej jednej – eschatologicznej: *Boję się tego, jak przed Bogiem stanę. Czy mnie ukarze* […]. *Czy sobie zasłużę na to wszystko dobro?*

Styl kobiety można nazwać konfesyjnym – są to szczere wyznania, szeptane zwierzenia głosem spokojnym, pewnym. W jej dyskursie odzwierciedla się silna wiara – bezkompromisowa, bezwarunkowa, sprawdzona w życiowych doświadczeniach, złych i dobrych. W teście wiedzy religijnej respondentka uzyskała 19 punktów (maksymalna liczba 25).

Podsumowując, warto podkreślić, że osoby głęboko wierzące ukazują specyficzny – religijny – sposób widzenia, doświadczania i odczytywania świata. *Logosowi* – przyjętej koncepcji rzeczywistości towarzyszy tu chrześcijański *ethos*; wyznawany system wartości jest inspirowany katolicką aksjologią. Warto zastanowić się, jakie czynniki psychospołeczne decydują o ich intensywnej religijności. Psychologowie odnotowują występowanie pewnych podmiotowych predyspozycji religijnych, ale i zaburzeń w dziedzinie religijnej (myśli obsesyjne, czynności kompulsywne, halucynacje) i skrajnych form zachowań religijnych (nadmiernie silne pragnienie bliskości Obiektu Przywiązania, czyli emocjonalna przesada, fanatyzm, dewocja), zwracają uwagę na „przewartościowane idee", z którymi jednostka bezkrytyczne i nadmiernie się identyfikuje. Przyczyn tego stanu rzeczy upatrują w kompleksie niższości, w silnej potrzebie potwierdzania własnej wartości, w chęci zdobycia uznania ze strony otoczenia. Wyznawcy mogą cierpieć na narcystyczne zaburzenia osobowości (np. przekonanie „wizjonerów" o byciu wybranym przez Boga), mogą wykazywać się perfekcjonizmem w wypełnianiu obowiązków wynikających z ich religii tylko po to, aby poczuć dumę z własnych dokonań i zyskać poczucie „bycia lepszym" od innych[76] (J. Kozielecki nazywał taką motywację hubrystyczną). Trzeba jednak uwzględnić także rolę czynników społecznych wpływających na różnorodność form religijności: B. Grom zaznacza, że „Człowiekiem religijnym nie jest się ze względu na określone wyposażenie genetyczne lub ze względu na nagłe oświecenie, lecz na skutek oddziaływania środowiska społecznego i kultury"[77]. W jego przekonaniu (opartym na wynikach badań empirycznych), „religijne przeżycia, myślenie i zachowanie rozwijają się tylko wówczas, gdy – w swoich podstawach najczęściej w dzieciństwie i młodości, a czasem także w dorosłości – poprzez swoje impulsy sprzyja im środowisko społeczne i kultura, a ze strony jednostki zostaną uwewnętrznione"[78]. Grom

[76] Zob. B. Grom, *Psychologia religii. Ujęcie systematyczne*, Kraków 2009, s. 124–140; J. Szymołon, *Narcyzm a religijność*, [w:] T. Doktór (red.), *Doświadczenie*…, s. 119–139.

[77] Tamże, s. 288.

[78] Tamże, s. 289.

odwołuje się do teorii społecznego i indywidualnego uczenia się A. Bandury[79] (socjalizacja: uczenie się przez modelowanie, czyli przez obserwację, uczenie się przez instruowanie i przez wzmocnienie bądź potwierdzenie społeczne i samowychowanie: uczenie się przez zrozumienie, samowzmocnienie i własną aktywność)[80].

Intensywna religijność wirtuozów rozwinęła się na gruncie socjalizacji, została przez nich zasymilowana i refleksyjnie ugruntowana. Nie bez znaczenia jest też w ich przypadku mocna struktura uwiarygodnienia, czyli „sieć relacji i instytucji społecznych wzmacniających przekonania i zachowania religijne"[81]. Zgodność własnych przekonań religijnych z przeświadczeniami środowiska społecznego wzmacnia ich siłę, stanowi rodzaj potwierdzenia ich słuszności. Wirtuozi znajdują to potwierdzenie na co dzień we wspólnocie parafialnej, w której życiu chętnie uczestniczą. Widoczna jest też u nich wewnętrzna motywacja, autentyczne zainteresowanie sferą religijną. Supernaturaliści i wertykaliści to „religijni wirtuozi", obdarzeni religijnym absolutnym słuchem, reprezentujący wiarę autentyczną, głęboko zinternalizowaną. Socjolog zwraca uwagę na to, że tajemnicą ich głębokiej religijności nie jest jednak dziedzictwo biologiczne, ale oddziaływanie otoczenia społecznego, środowiska, które wzmacnia i potwierdza ich światopogląd. *De facto* supernaturaliści i wertykaliści reprezentują jeden z wariantów religijności polskiego *homo religiosus*.

---

[79] Por. A. Bandura, *Teoria społecznego uczenia się*, Warszawa 2007.

[80] Tamże, s. 292.

[81] T. Doktór (red.), *Doświadczenie*…, s. 15.

W sytuacji, w której zdecydowana większość Polaków uznaje się za wierzących, nie jest ważne pytanie, ilu wierzy w Boga, lecz pytanie, jak wierzą.

Janusz Mariański, *Wiara religijna*[*]

VII. DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE MIEJSKICH CHRZEŚCIJAN. PRÓBA TYPOLOGII ICH RELIGIJNOŚCI

W rozdziale tym poddałam analizie świadectwa na temat doświadczenia religijnego i innych parametrów religijności chrześcijan zamieszkujących terytorium małego miasta i dużej metropolii. Zdecydowałam się zaprezentować wybrane jednostki reprezentujące różne postawy wobec dominującego w Polsce liczebnie Kościoła rzymskokatolickiego. Typologia obejmuje zatem osoby wierzące, wątpiące, indyferentne religijnie i niewierzące, choć ochrzczone i wpisane do ksiąg kościelnych. Uwzględniłam osoby biorące systematycznie bądź z różną częstotliwością udział w życiu religijnym, prokościelne i nieuczęszczające na obowiązkowe dla katolików niedzielne msze (osoby akościelne i antykościelne), deklarujące przeżycie bliskości Boga i bez doświadczenia Jego obecności. Dla jednych wiara jest osobistym, świadomym wyborem, dla innych przejętym na drodze socjalizacji elementem tradycji, głębiej niezinternalizowanym. W sensie bardziej ogólnym, filozoficznym, można powiedzieć, że w badaniu uczestniczyli teiści, chrześcijanie próbujący nawiązać z przedmiotem religijnym osobistą relację, deiści wierzący, że istnieje Bóg, ale nie ingeruje w losy świata, agnostycy – pełni wahań w kwestiach światopoglądowych – i ateiści, przekonani, że świat jest dziełem przypadku, efektem procesów zachodzących w samoorganizującej się materii.

Mężczyźni niechętnie uczestniczą w socjologicznych badaniach, unikają rozmów na tematy dotyczące życia wewnętrznego, mają problemy z ujawnianiem swych przeżyć. Wprawdzie to nie jest tylko stereotyp, jednak udało się w tym badaniu zebrać bogaty materiał empiryczny zaprzeczający temu przeświadczeniu. Kobiety bardzo ciekawie pisały o swej wierze, wątpliwościach i niewierze. Ale

[*] J. Mariański, *Wiara religijna*, [w:] *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 447.

mężczyźni, pokazali także niezwykłą wrażliwość, czasem bogactwo przeżyć duchowych. Chcąc ukazać ich otwartość, gotowość podzielenia się przemyśleniami na temat religii, w materiale ilustrującym określone typy religijności przytaczam ich wypowiedzi.

Warto na wstępie przypomnieć zakres znaczeniowy pojęć: wiara i religijność. J. Mariański pisze: „W aspekcie doktrynalnym wiara religijna jest spójnym i hierarchicznie uporządkowanym systemem pojęć, wyobrażeń i twierdzeń dotyczących Boga, człowieka i świata […]. W ujęciach socjologicznych nie chodzi o teologiczną ocenę wiary, lecz o uchwycenie faktycznych postaw ludzi wobec wiary”[1]. Pisząc o różnych postawach respondentów, trzeba uwzględnić obok parametru ideologicznego także inne wymiary (praktyki religijne, stosunek do instytucji Kościoła, partycypacja w życiu wspólnoty religijnej, doświadczenie religijne, rozumiane jako odczucie bliskości Boga, aspekt moralny). Zamierza się tu *de facto* scharakteryzować religijność respondentów (jest to kategoria uwzględniająca wiele aspektów religijnego zaangażowania – intelektualno-wolicjonalnych, emocjonalnych i behawioralnych).

W socjologii religii istnieje wiele definicji religijności, bowiem pojęcie to jest nieostre i wieloznaczne. W rozdziale metodologicznym przywołałam określenie religijności polskiego socjologa, E. Ciupaka. Na potrzeby badań empirycznych różne definicje (np. H. Kubiaka, K. Koseły, I. Borowik)[2] muszą być zoperacjonalizowane poprzez zastosowanie ściśle określonych parametrów. Badacze często odwołują się do klasycznej – można rzec – koncepcji Ch.Y. Glocka i R. Starka, która w opisie jednostkowej religijności uwzględnia pięć wymiarów: ideologiczny, doświadczeniowy, rytualny, intelektualny i konsekwencyjny[3].

Dla terminologicznej jasności wypada jeszcze doprecyzować pojęcie postawy i wyjaśnić, jaki sens przypisuję postawie prokościelnej, akościelnej i antykościelnej. Termin „postawa” nie jest jednoznaczny, ja odwołam się do definicji sformułowanej przez W. Prężynę, według którego jest to „względnie stałe ustosunkowanie, które wyraża się w gotowości podmiotu do pozytywnych lub negatywnych reakcji intelektualno-orientacyjnych, emocjonalno-motywacyjnych oraz behawioralnych wobec przedmiotu”[4]. Jeżeli przedmiotem postawy religijnej jest Kościół, możliwa jest akceptacja jego pośredniczącej roli między człowiekiem a Bogiem, „przyjęcie depozytu dogmatycznego, rytualno-kultowego i jurydycznego” (postawa prokościelna); akościelność, przeciwnie, jest odrzuceniem instytucji (zorganizowanej wspólnoty – w przypadku katolików – pod zwierzchnictwem papieża) i jej nauczania. Czasem akościelność przybiera postać antykościelną, co wiąże się z jednoznacznie krytyczną postawą wobec Kościoła, często wobec duchowieństwa na różnych stopniach hierarchii (antyklerykalizm). W moim ba-

---

[1] Tamże, s. 447.

[2] I. Borowik, *Religijność*, [w:] *Leksykon…*, s. 334–335.

[3] I. Borowik, *Operacjonalizacja pojęcia religijności*, tamże, s. 271–274.

[4] Cyt. za J. Baniak, *Postawa religijna*, [w:] *Leksykon…*, s. 304.

daniu wskaźnikiem postawy prokościelnej jest zaangażowanie w życie religijnej wspólnoty i praktyki religijne (udział z różną częstotliwością w nabożeństwach religijnych – w przypadku katolików w obowiązkowej cotygodniowej mszy). Akościelność wyraża się „wiarą na swój własny sposób", brakiem identyfikacji z Kościołem w wymiarze religijnym.

1. Szerokie i wąskie ujęcie doświadczenia religijnego w dyskursie chrześcijan

J. Spiess stwierdza, że istotą religii chrześcijańskiej jest interpersonalna relacja, która opiera się na zaufaniu wobec przedmiotu owej relacji[5]. Ważny jest świadomy akt wyboru, rezygnacja z dystansu wobec *numinosum*. Zaangażowanie intelektu, woli i emocji prowadzi do religijnych doświadczeń. Respondenci moi odsłonili bogatą sferę przeżyć religijnych. W ich dyskursach pojawiało się wąskie i szerokie ujęcie doświadczenia, rozumianego – podobnie jak w filozoficznej hermeneutyce – jako pojedynczy akt bądź całość doświadczenia, które człowiek zdobył i zdobywa w trakcie życia[6]. Oto przykładowa wypowiedź pokazująca doświadczenie jako incydentalne „zdarzenie", doznanie, niecodzienne przeżycie, wiążące się z odczuciem obecności *Sacrum*: *Było lato, do naszego miasta zawitała figurka Matki Bożej Fatimskiej. Wśród tłumu ludzi – ja, zmartwiony, cierpiący. Co pomyślałem o żonie, która była w szpitalu ciężko chora, przed skomplikowaną operacją, łzy leciały mi jak groch po policzkach. Modliłem się gorąco i prosiłem Matkę Bożą o wstawiennictwo u Pana Boga. Usłyszałem wewnętrzny glos, żebym przestał płakać, bo operacja się uda i żona wyzdrowieje. I tak się stało. Codziennie dziękuję Bogu i Maryi za to, że żona żyje* (mężczyzna 56 lat, wykształcenie średnie). I inne ujęcie doświadczenia, rozumianego, choćby przez K. Rahnera, jako otwarcie i ukierunkowanie człowieka na rzeczywistość transcendentną[7]: *Bóg jest mi bliski na co dzień. Jest dla mnie – człowieka wierzącego – wartością największą. Ja pracuję jako kierowca, dużo jeżdżę i codzienna modlitwa daje mi bezpieczeństwo, długoletnią bezwypadkową jazdę* […]. *Pracowałem na północy Islandii przy budowie huty aluminium – ja mam lęk wysokości, ale dzięki modlitwie, przełamywałem go* (mężczyzna 37 lat, wykształcenie zasadnicze zawodowe); *Bliskość Boga odczuwam w zwykłej codzienności, we wszystkich działaniach, w radościach i smutkach, w podejmowaniu praktyk religijnych*.

---

[5] J. Spiess, *Jezus dla sceptyków*, Warszawa 2004, s. 28 i 58.

[6] Por. A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Lublin 1988, s. 153.

[7] K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987, s. 23–25.

Ostatnio w pielgrzymce do Ziemi Świętej (kobieta 35 lat, wykształcenie wyższe).

Bez mała wszyscy uczestniczący w badaniu katolicy mówili o dużej roli, jaką odegrał w dziejach świata i w ich osobistym życiu Jan Paweł II. Jednak członkowie Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego wypowiedzieli wiele niepochlebnych słów pod adresem papieża, ich stwierdzenia – kategoryczne, wyrażone w ostrych słowach, mogą budzić opór tych, dla których polski papież jest osobą wybitną, jedną z największych w dziejach świata. Oto przykłady krytycznych wypowiedzi: *Były papież zatajał przestępstwa i afery seksualne w Kościele*, *utrzymywał na stanowiskach duchownych należących do lóż masońskich*, *rozszerzał niebiblijne praktyki*; *Stwierdzam z przykrością*, *że świat zawdzięcza Janowi Pawłowi II wzrost liczby morderstw*, *gwałtów*, *złodziejstwa na dużą i małą skalę*, *wzrost niemoralności*, *alkoholizmu*, *narkomanii*, *obojętności na drugiego człowieka itp*. *Prowadzenie tego świata w kierunku przepaści*. W wypowiedziach Adwentystów widoczna jest duża niechęć do Kościoła rzymskokatolickiego, nazywają go międzynarodową organizacją o charakterze mafijnym, obrzędom sprawowanym w tym Kościele przypisują „pogański charakter": *wszelkie rytuały katolików są niebiblijne*, *oparte na przedchrześcijańskich praktykach pogańskich*, *martwe*, *bezcelowe*, *zniewalające*, stwierdza młody mężczyzna, uczestnik sobotnich nabożeństw „siódmego dnia tygodnia".

Osoby, które określiły się jako głęboko wierzące pisały, że starają się pogłębiać wiarę, „pielęgnować ją" poprzez regularną modlitwę, czytanie książek z dziedziny religijnej, przeglądanie stron internetowych dotyczących religii i wiary[8] (to dotyczy szczególnie młodszych respondentów), częstą spowiedź i Komunię św. Jedna z kobiet sugestywnie wyraziła stanowisko teologów, zgodnie z którym *homo religiosus* powinien nade wszystko nawiązać bezpośrednią więź z *numinosum*: *Z wiarą jest tak jak z miłością*, *nie pielęgnowana*, *więdnie*. *Trzeba trochę wysiłku*, *by związek dwojga ludzi był udany i podobnie jest z naszą relacją do Boga*. *Zdarzają się zdrady*, *odejścia*, *ale zawsze można wrócić* (kobieta 42 lata, wykształcenie wyższe).

W ontogenetycznym rozwoju jednostki zmienia się charakter i intensywność wiary. Inaczej przeżywa swoją relację do Boga dziecko, inaczej młody człowiek, którego światopogląd dopiero krystalizuje się i podlega silnym mechanizmom konformistycznym, inaczej jeszcze osoba dojrzała, z dużym bagażem życiowych doświadczeń[9]. Zwierzenia osób uczestniczących w ankiecie stanowią bogaty materiał ilustrujący przemiany religijności w różnych fazach życia. Ciekawa jest wypowiedź kobiety ilustrująca ewolucję jej postawy religijnej: *Uczestniczyłam w wierze tradycyjnej do trzydziestego roku życia*. *Niekiedy od niej uciekałam*, *po-*

---

[8] www.kościół.pl, www.opoka.pl, www.Mateusz.pl

[9] Zob. P. Socha (red.), *Duchowy rozwój człowieka*: *fazy życia*, *osobowość*, *wiara*, *religijność*, Kraków 2000; E. H. Erikson, *Dzieciństwo i społeczeństwo*, Poznań 2000; E. H. Erikson, Tożsamość a cykl życia, Poznań 2004; L Witkowski, *Tożsamość w cyklu życia*, Kraków 2004; G. W. Allport, *Religijność wieku młodzieńczego i Religijność wieku dojrzałego*, [w:] *Osobowość i religia*, Warszawa 1988, s. 115–160; Cz. Walesa, *Rozwój religijności człowieka*, [w:] S. Głaz (red.), *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, Kraków 2006, s. 111–146.

szukiwałam, *wątpiłam*, *odrzucałam naukę Kościoła*. *Przestałam wierzyć w Boga w wieku kilkunastu lat* (*byłam w szkole średniej*), *później przez długie lata dla mnie nie istniał* (*pomijam tradycję*, *np*. *Wigilia*). *Bóg nie był mi potrzebny*, *nie rozumiałam wiary*, *która była dla mnie tylko zewnętrzną „obrzędowością”* […]. *Nie chodziłam do kościoła*. *Muszę przyznać*, *że moje życie było pokręcone i grzeszne*, *ja sama i moi bliscy poranieni… To było podczas pielgrzymki Ojca Św. do Łowicza*. *Jan Paweł II był dla mnie genialnym umysłem*, *byłam dumna z niego*, *ale nie słuchałam nigdy*, *czego naucza*. *Tam*, *w Łowiczu*, *po raz pierwszy w życiu wsłuchiwałam się w to*, *co Ojciec Święty mówi*. *Stałam wtedy przed wieloma wyborami życiowymi*. *Poczułam*, *że mówi do mnie i że przez niego mówi Bóg*. *Odczułam*, *że jestem dla Niego ważna i że życie może mieć sens*, *nawet jeśli będzie nieść cierpienie* […]. *Bóg zaistniał dla mnie w sposób indywidualny*, *osobisty*, *świadomy*, *dobrowolny etc*. *Zmieniłam swoje życie*, *zbliżyłam się do rodziny* (*męża*). *Zaczęłam pracę nad sobą*, *chciałam nadrobić stracony czas… Stopniowo wchodziłam w praktykowanie religii*, *rozpoczęłam nawet studia teologiczne* (*UKSW*), *by lepiej poznać Boga*. *Im bardziej z Nim współpracuję*, *częściej czuję Jego bliskość* […]. *On jest Miłością*, *która jest większa niż sprawiedliwość* (kobieta 47 lat, wykształcenie wyższe); inna respondentka, Adwentystka Dnia Siódmego, także szczegółowo omawia swoją „drogę do Boga”: *Po raz pierwszy zaczęłam poznawać Jezusa na lekcjach religii*. *Siostry zakonne* (*katolickie*) *puszczały slajdy i opowiadały o Nim*. *Bardzo za Nim tęskniłam*. *Kochałam Go tak bardzo*, *że za wszystkie pieniądze kupowałam obrazki z Jezusem*, *a później wklejałam do zeszytu i rysowałam piękne ramki*. *Później na wiele lat to ucichło*, *bo w moim życiu wiele się działo* (*jak u wszystkich młodych osób*). *I w którymś momencie nastąpiła pustka*. *Przestałam chodzić do kościoła*, *bo doszłam do wniosku*, *że na nabożeństwach nic wartościowego się nie dzieje* […]. *Aż któregoś dnia* (*gdy miałam 36 lat*) *ktoś pokazał mi Biblię! Zaczęłam ją czytać*. *Odżyły wspomnienia*, *wzrastało poznanie*. *Kiedy poznałam Boga z Pisma Św*., *zobaczyłam*, *że jest to Bóg miłujący*, *miłosierny*, *przebaczający największy grzech* (*pod warunkiem*, *że wyznamy w pokorze swój grzech i poddamy się Bogu i Jego woli*) (kobieta 49 lat, wykształcenie średnie).

Chrześcijanie, biorący udział w badaniu, religijnie zaangażowani, poświadczają przekonanie J. Spiessa, że istotą wiary jest zaufanie i próba nawiązania relacji z przedmiotem religijnym.

2. Typologia religijności respondentów

Dokonanie typologii religijności jest zadaniem trudnym, ponieważ jest to sfera do końca empirycznie nieuchwytna[10]. Każda typizacja upraszcza, nakłada

[10] W literaturze przedmiotu najczęściej spotykamy dychotomiczne ujęcia religijności (dojrzała – niedojrzała, wewnętrzna – zewnętrzna, personalna – apersonalna itp), ciekawa jest psychologiczna koncepcja Józefa Pastuszki, który biorąc pod uwagę strukturę psychiczną jednostki,

szablony, schematyzuje rzeczywistość. Poszukując prawidłowości, typowości, tracimy z oczu to, co indywidualne i wyjątkowe. Deskryptywne ujęcie jest łatwe w przypadku spetryfikowanej, monolitycznej struktury. Ale tu mamy do czynienia ze światem przeżyć duchowych, z niepowtarzalnym bogactwem wewnętrznego świata każdej z badanych osób. G. W. Allport stwierdza:

> subiektywna postawa religijna każdej jednostki różni się, zarówno w swych celach podstawowych, jak i w tych mniej ważnych, od postawy każdej innej jednostki. Korzenie religii są tak liczne, ich wpływ na życie indywidualne tak zróżnicowany, a formy racjonalnej interpretacji tak różnorodne, że nie jest możliwy jednolity charakter ich produktu. Ludzie są podobni jedni do drugich tylko w sferze pewnych podstawowych funkcji biologicznych. W wyższych regionach osobowości bardziej uwidacznia się jej niepowtarzalność. A ponieważ żadna strona oso-

---

wyróżnił religijność „intelektualisty", „woluntarysty" i „uczuciowca". Intelektualista koncentruje się na aspektach poznawczych religii, na refleksji metafizycznej, woluntarysta przede wszystkim postępuje według religijnych zasad, jest człowiekiem „czynu i działania", natomiast uczuciowiec poszukuje intensywnych przeżyć religijnych, stanów o charakterze przyjemnym (zob. T. Janka, *Józefa Pastuszki koncepcja religijności człowieka*, [w:] J. Baniak (red.), *Doświadczenie religijne jako problem filozofii religii i teologii*, „Filozofia Religii", t. 4, Poznań 2008, s. 156). W. H. Clark wprowadził podobną typologię postaw religijnych: „kapłana", „intelektualisty" i „proroka": „Dla postawy «proroka» właściwa jest religijność «zaborcza», skłonna do egzaltacji, nastawienie na stałe poszukiwanie kontaktów duchowych z bóstwem, pogłębione przeżycia religijne, działalność o charakterze misyjnym, poczucie pewności siebie i bezwzględna ocena rzeczywistości. Dla postawy «kapłana», podobnej do proroka w płaszczyźnie działalności zewnętrznej, charakterystyczne jest nastawienie zachowawczo-religijne i obronne wobec instytucji religijnych, a nie poszukiwanie nowej prawdy. Z kolei postawę „intelektualisty" charakteryzuje «poszukiwanie przygód umysłowych na gruncie religijnym»". J. Szmyd, *Religijność i transcendencja*, *Wprowadzenie do psychologii religii i duchowości*, Bydgoszcz-Kraków 2002, s. 170; W. H. Clark, *The Psychology of Religion*. *An Introduction to Religious Experience and Behavior*, New York 1958.

Czyniąc punktem odniesienia instytucjonalny model religijności, W. Pawlik przeprowadza typologię religijności młodzieży. Na podstawie badań empirycznych wyróżnił religijnych nonkonformistów, religijnych konformistów i osoby hiperreligijne. Nonkonformiści odchodzą od Kościoła, wierzą „na swój własny sposób" lub reprezentują ateizm i agnostycyzm, konformiści to wyznawcy „letni", którzy podtrzymują więź z Kościołem, ale selektywnie stosują się w praktyce do jego wskazań moralnych i nie są konsekwentni w zakresie akceptacji zasad doktrynalnych, ich wiara jest synkretyczna i nie pogłębiona refleksyjnie; osoby hiperreligijne reprezentują integralną postawę, są autentycznie zaangażowane religijnie i uznają autorytet Kościoła. Por. W. Pawlik, *O przemianach religijności młodzieży-próba typologii*, [w:] I. Borowik, M.Libiszowska-Żółtkowska, J. Doktór, *Oblicza religii i religijności*, Kraków 2008, s. 135–152. Gabriel Le Bras badał religijność Francuzów w wiejskich parafiach. W swoich analizach skorelował dane o praktykach z czynnikami demograficznymi i społecznymi (płeć, wiek, wykształcenie, zawód). Dokonał następującej typologii wiernych: „a) konformistów sezonowych, respektujących tzw. praktyki jednorazowe – chrzest, pierwszą Komunię, ślub i pogrzeb kościelny; b) katolików praktykujących, którzy uczestniczą w niedzielnych Mszach św. i przyjmują nakazaną Komunię wielkanocną; c) katolików pobożnych, spełniających praktyki obowiązkowe, takie jak niedzielna Msza św. i częsta Komunia, ale także uczestniczących w nabożeństwach dodatkowych oraz należących do stowarzyszeń kościelnych; d) katolików stojących z dala od Kościoła, nie utrzymujących z nim łączności". J. Mariański, *Le Bras Gabriel*, [w:] *Leksykon*…, s. 219–220.

bowości nie podlega bardziej skomplikowanemu rozwojowi jak poczucie religijne, musimy być przygotowani na to, że właśnie w tej dziedzinie spotkamy się z największym zróżnicowaniem […]. Istnieje tyle odmian doświadczenia religijnego, ilu jest na świecie śmiertelników mających religijne skłonności[11].

Stanowisko Allporta nie zniechęca badaczy do klasyfikowania „niepowtarzalnych zjawisk". Socjologowie nie unikają typologii, choć są świadomi – nieuniknionej w opisie – symplifikacji realnego życia, są przekonani, że mają one pewną wartość heurystyczną, dają syntetyczne spojrzenie, uogólniające.

Trzeba zaznaczyć, że przedstawiona typologia ma charakter empiryczny, że istnieją realni ludzie, których wypowiedzi posłużyły do wygenerowania uogólnionych wyników. Zgodnie z dyrektywami metodologicznymi, starano się zachować „wewnętrzną homogeniczność" w obrębie każdego z typów (zasada minimalnych kontrastów) i „zewnętrzną heterogeniczność" w obrębie całej typologii (zasada maksymalnych kontrastów)[12]. W tworzeniu typologii ważny jest opis przypadku najbardziej reprezentatywnego dla danego typu – jest to tzw. „prototyp", „przypadek osiowy", czy „przypadek optymalny".

W literaturze przedmiotu najbardziej znane jest dychotomiczne ujęcie G. W. Allporta, który w swoich pracach z lat 50. i 60. XX w. wyróżnił religijność wewnętrzną (*intrinsic religiosity*) i zewnętrzną (*extrinsic religiosity*). Pierwszy typ religijności dotyczy osób, które „żyją swoją religią", ma ona istotne znaczenie w ich życiu, dostarcza wzorców postępowania. Aplikując koncepcję „niewspółmiernych skal wartości" S. Ossowskiego *per analogiam* można powiedzieć, że religia jest dla nich wartością uznawaną, odczuwaną i realizowaną[13].W ujęciu Allporta religijność wewnętrzna wyklucza instrumentalne podejście do wiary – religia jest tu wartością autoteliczną, celem samym w sobie. W moim przekonaniu, typologia Allporta nie jest przekonująca, ponieważ – jak wynika z wywiadów, ale i z potocznej obserwacji życia religijnego – także w orientacji wewnętrznej często pojawiają się motywacje „interesowne"[14]. Dla mnie najważniejszym wyróżnikiem

---

[11] G. W. Allport, *Osobowość i religia*, Warszawa 1988, s. 114–115.

[12] I. Nentwig-Gesemann, *Tworzenie typologii – w stronę wielowymiarowej rekonstrukcji przestrzeni doświadczenia*, [w:] S. Krzychała (red.), *Społeczne przestrzenie doświadczenia*. *Metoda interpretacji dokumentarnej*, Wrocław 2004, s. 92.

[13] S. Ossowski, *Konflikt niewspółmiernych skal wartości*, [w:] tenże, *Z zagadnień psychologii społecznej*, Warszawa 1967.

[14] B. Grom, w nawiązaniu do badań Donahue, Kirkpatrica i Hooda, Zwingmanna i in. odnotowuje słabość teorii Allporta: „wewnętrzna i zewnętrzna motywacja nie wykluczają się wzajemnie: można przekonywająco „żyć" wiarą (chrześcijańską) i jednocześnie jej „używać" (B. Grom, *Psychologia religii*. *Ujęcie systematyczne*, Kraków 2009, s. 39. Typologię Allporta, z analogicznych powodów, krytykowali także R. Stark i Ch.Y. Glock (por. *Wymiary zaangażowania religijnego*, [w:] W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii*, Kraków 2007, s. 186–187). O problemach z empirycznym wyodrębnieniem dwóch typów religijności według koncepcji Allporta pisała H. Grzymała-Moszczyńska: *Religijność zewnętrzna i wewnętrzna – dwa sposoby funkcjonowania religii w życiu człowieka*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy" 1981, nr 1, s. 23–28.

orientacji wewnętrznej jest zatem *doświadczenie religijne* (w drugim, zarysowanym w rozdziale metodologicznym znaczeniu, jako osobiste, emocjonalne przeżycie łączności z *numinosum*). Doświadczenie nie pozostaje bez wpływu na życie codzienne wyznawcy, wpływa na jego zachowania i wybory moralne.

W orientacji zewnętrznej religia nie jest wartością głęboko zinternalizowaną, jest uznawana ze względu na presję społeczną lub z innych przyczyn pozareligijnych.

Osoby o religijności zewnętrznej traktują religię instrumentalnie, jest dla nich wartością utylitarną („zapewniającą bezpieczeństwo i pocieszenie, towarzystwo i rozrywkę, pozycję i korzystną samoocenę[15]") uznawaną, być może realizowaną, ale nie odczuwaną. Allport uwzględnił następujące deklaracje wskazujące na ten typ religijności: „chociaż jestem wierzący(-a), uważam, że w mym życiu jest wiele innych ważnych rzeczy; nie ma takiego znaczenia to, czy w coś wierzę, dopóki żyję w zgodzie z zasadami moralności; jednym z powodów bycia członkiem Kościoła jest to, że członkostwo zapewnia człowiekowi miejsce w społeczeństwie; głównym motywem mego religijnego zaangażowania jest to, że Kościół stanowi przykład znakomitej społecznej aktywności; modlę się głównie dlatego, że tak mnie wychowano; najlepsza rzeczą, jaką daje mi religia, jest to, iż pomaga mi ona w chwilach smutku i zwątpienia; głównym celem modlitwy jest doznanie ulgi i wsparcia"[16].

W opisie religijności chrześcijan uwzględniłam kategorie Allporta, (zgodnie z zasadą prostoty i ekonomii myślenia – słynna brzytwa Ockhama – nie powinno się wprowadzać nowych pojęć, jeśli nie ma takiej potrzeby), dodając jeszcze jedną kategorię: religijność bez wiary[17]. Jednak zaznaczam, że intencjonalnie zmodyfikowałam zakres znaczeniowy tych pojęć – w mojej typologii głównym czynnikiem odróżniającym orientację wewnętrzną od zewnętrznej nie jest motywacja religijna (w realnym życiu zawsze jest w mniejszym bądź większym stopniu interesowna), ale deklarowane w tej pierwszej odczucie bliskości Boga (doświadczenie religijne), które idzie w parze z religijnym zaangażowaniem, z włączaniem religii w sferę *praxis*:

---

[15] Zob. J. Szmyd, *Religijność i transcendencja*, Bydgoszcz–Kraków 2002, s. 166.

[16] B. Grom, *Psychologia religii…*, s. 38–39.

[17] Przedstawiona tu typologia religijności, chociaż powstała na podstawie wypowiedzi mieszkańców miast, może być potraktowana jako uniwersalna i ekstrapolowana także na mieszkańców wsi. Systematycznie prowadzone przez CBOS ogólnopolskie badania statystyczne pokazują zróżnicowanie środowiskowe religijnego zaangażowania (np. wyższe wskaźniki deklarowanej wiary, większe natężenie praktyk religijnych ludności wiejskiej), ale można przewidywać jedynie różnice „ilościowe", nie „jakościowe" między wyznawcami ze wsi i z miasta. Na wsi więcej jest osób prokościelnych i można domniemywać – ze względu na silniejszą kontrolę społeczną – więcej konformistów, ulegających presji obyczaju. Por. Komunikaty CBOS, w których analizowana jest religijność mieszkańców miast i wsi: „Więzi Polaków z Janem Pawłem II, Kościołem i religią" BS/73/kwiecień 2006; „Dwie dekady przemian religijności w Polsce" BS/120/wrzesień 2009; R. Boguszewski, *Religia i religijność Polaków w zmieniającym się społeczeństwie*, http://www.kulturaswiecka.pl/node/18– [odczyt 18.08.2011].

A. Religijność wewnętrzna
- postawa prokościelna
- postawa akościelna

B. Religijność zewnętrzna
- postawa prokościelna
- postawa akościelna

C. Religijność bez wiary
- postawa prokościelna

D. Areligijność
- postawa akościelna

W dalszej analizie zaprezentuję szczegółowy opis specyfiki każdego ze wskazanych typów religijności badanych respondentów.

Ad **A**. Religijność wewnętrzna ma charakter refleksyjny, wiąże się z poczuciem bliskości Doskonałego Obiektu Przywiązania, z rozumianym wąsko bądź szeroko doświadczeniem religijnym. Zewnętrznym jej wyrazem są praktyki religijne (w przypadku katolików udział w niedzielnej mszy świętej, modlitwa, korzystanie z sakramentów, mniej lub bardziej aktywny udział w życiu wspólnoty Kościoła lokalnego). Osoba wierząca, prokościelna, w wyborach moralnych kieruje się Dekalogiem, czyli „zbiorem najogólniejszych prawd religijnych i norm moralnych, stanowiących podstawę etyki judaistycznej i chrześcijańskiej, ujętych w 10 tzw. Przykazań Bożych”[18] (postawa ortodoksyjna). Jej wiara jest ugruntowana, zinternalizowana, intelektualnie pogłębiona, emocjonalnie przeżywana. Osoba reprezentująca postawę akościelną opowiada się za autonomią w sferze religijnej, dokonuje ona wyboru zakresu i form własnej aktywności religijnej. Jej zdaniem, religia przynależy do sfery prywatnej, indywidualnej, niewidocznej.

- Postawa prokościelna – teista

Z wywiadów wynika, że schemat idealny (dotyczący religijności ortodoksyjnej) w praktyce jest rzadko realizowany *in extenso*. Nawet osoby określające się jako głęboko wierzące bywają niekonsekwentne w swoich poglądach i wyborach etycznych. Nieobce są im kryzysy i zwątpienia. Respondenci – heterodoksi – dopuszczają zachowania niezgodne z oficjalnym nauczaniem Kościoła (akceptują np. życie w związkach niesakramentalnych, antykoncepcję). Wśród wierzących, zorientowanych prokościelnie, są osoby regularnie praktykujące, podejmujące praktyki nadobowiązkowe i mniej gorliwe. Także w kwestii ideologicznej (doktrynalnej) jest widoczne zróżnicowanie poglądów, selektywność w uznawaniu podstawowych prawd wiary.

Przejdźmy do krótkiej charakterystyki religijności wybranego respondenta, któremu przypisano postawę prokościelną. W całej próbie badawczej ten typ religijności dotyczył 17 osób z 36 (siedmiu kobiet i dziesięciu mężczyzn).

[18] M. Libiszowska-Żółtkowska, *Dekalog*, [w:] *Leksykon*..., s. 72.

Mieszkaniec małego miasta, 74-letni emerytowany nauczyciel przedmiotów ścisłych, z wyższym wykształceniem, swoją wypowiedź rozpoczął swoistym *credo*: *W Boga wierzę od młodych lat do chwili obecnej, a przeżyłem już prawie trzy czwarte wieku. Od sakramentu chrztu jestem Jego dzieckiem, a On moim Ojcem. Gdy byłem dzieckiem dowiedziałem się, że stworzył cały świat i ludzi, by mogli się nim cieszyć. Ludzi stworzył na swój obraz i podobieństwo, czyli jestem Jego cząstką. Przygotowując się do kolejnych sakramentów* (*pokuta i Eucharystia*) *poznałem samego Jezusa Chrystusa, a później przyjąłem Go do swego serca. Przygotowując się do tego tak ważnego wydarzenia, poznałem Jezusa bliżej. Przyjaciół można mieć dużo, ale jeśli ktoś za kogoś odda swe życie, to nie może być większej przyjaźni i miłości. Zrozumiałem, że Pan Bóg posłał swego Syna na ziemię, aby poprzez swą śmierć na krzyżu pokazał również mnie, jak bardzo mnie kocha. Dzięki Niemu, mimo błędów, jakie popełniałem i popełniam, mam szansę powrotu do Boga, mam motywację do stawania się lepszym. A wszystko po to, by ostatecznie osiągnąć zbawienie i życie wieczne w niebie*. Mężczyzna tak oto opisuje swoje wyobrażenia Boga: *Jest to byt niematerialny, duchowy, wszechobecny, wszechogarniający, który wszystko wie, wszystko może. To dla mnie niewyobrażalne dobro, mądrość, sprawiedliwość. Jest całkiem inny niż wszystko, co nas otacza. Dlatego nigdy nie starałem się wyobrażać jak wygląda…*

Wiara tego respondenta jest wzmocniona osobistym przeżyciem bliskości Boga – stąd mówi on o doświadczaniu Jego obecności na co dzień: *Przychodzi to niespodziewanie… czuję wtedy ulgę i spokój. Jestem pewny, że Bóg otacza mnie i chroni. To wspaniałe uczucie. Z Bogiem nawet przykre wydarzenia można znosić z pokorą i zrozumieniem. Ja czuję się wtedy lepszy, chcę rozwiązywać problemy, wybaczać swoim przeciwnikom. Swoim optymizmem zarażam rodzinę i znajomych. Czuję ulgę, spokój, nadzieję*. Mężczyzna wspomina też szczególne chwile, gdy nagle zachorował i znalazł się na stole operacyjnym: *Przed trzema miesiącami doznałem zawału serca. Kiedy w krytycznej godzinie trafiłem do szpitala, modliłem się o opiekę Pana Boga w czasie wykonywania przez lekarzy zabiegu. Przed oczami przewinął mi się film z obrazami z całego życia, ogarnął mnie błogi, niewypowiedziany spokój. Była to ta chwila bliskości Boga*. Inne zdarzenie, które respondent omawia w kategoriach intensywnego religijnego doświadczenia dotyczy jego udziału we mszy świętej. Zdradza ono szczególną estetyczną wrażliwość mężczyzny: *W czasie pobytu w Krynicy poszedłem na poranną mszę św. Kościół wypełniał cudowny śpiew organistki. Brzmienie głosu było urzekające. W jednej chwili znalazłem się w środku pięknego misterium. Podniosłość nastroju spotęgowało uroczyste wejście celebransa w asyście ministrantów. Eucharystia i piękny śpiew przeniosły mnie w inny wymiar czasu. Wtedy też Bóg był bardzo blisko mnie*.

Mężczyzna mówi o zaniedbywaniu religijnych praktyk w przeszłości: *…to była moja wina, rzadko bywałem w kościele na mszy św. i zapominałem o codziennej modlitwie. Nie był to kryzys wiary, ale typowe lenistwo, nie zamierzam*

usprawiedliwiać własnej słabości… Po pewnym czasie pojawiła się obawa, czy dostanę rozgrzeszenie, kiedy na spowiedzi wyznam to grzeszne życie. Kiedyś gościłem u przyjaciół w Gdańsku. Poszedłem z nimi na rekolekcje. Mały, przytulny kościółek, jakie uwielbiam, tłum ludzi zatopionych w modlitwie. W czasie mszy podjąłem decyzję: «idę do spowiedzi, niech się dzieje, co chce». Stanąłem w długiej kolejce do konfesjonału. Była to długa spowiedź, przerywana pytaniami księdza. A potem jego cierpliwa, serdeczna lekcja. Czułem, że topnieję jak wosk… Jego ciepłe, życzliwe słowa odmieniły moje życie […]. *Dzięki temu kapłanowi znów znalazłem się bliżej Boga. Wiara pomogła mi przetrwać trudne chwile w życiu, poprawić relacje z ludźmi. Moje życie w rodzinie stało się bardziej harmonijne, spokojniejsze i radośniejsze. Wszystko wróciło na właściwe tory*. Respondent przywołuje różne sytuacje, które umacniały jego wiarę. Takim czasem hiperaktywacji systemu przywiązania było np. przygotowanie do własnego ślubu, bądź wiele lat później czuwania modlitewne po zamachu na życie Papieża, i później – podczas jego agonii i odejścia.

Dla uzupełnienia charakterystyki religijności tego respondenta dodajmy, że wszystkie przykazania uznaje on za zdecydowanie wiążące i dodaje: „katolik nie ma prawa do spekulacji w tych sprawach". Przyjmuje bez wahań wszystkie dogmaty, komentując *przecież są to podstawowe prawdy katolicyzmu*. Dla niego *katolik bez deklaracji wystąpienia z Kościoła związany jest z instytucją kościelną dożywotnio*. I dodaje: *Mnie Kościół zapewnia prawo do korzystania z wszystkich posług sakramentalnych, w razie potrzeby mogę liczyć na pomoc w trudnych chwilach*. Nie jest jednak bezkrytyczny, wylicza słabości Kościoła: *zamieszanie niektórych księży w skandale obyczajowe i przestępstwa kryminalne. Niejasne powiązania ze służbami specjalnymi PRL. Reklamowanie własnym wizerunkiem wyrobów alkoholowych, operetkowe mundury, jakieś ordery itp. I jeszcze toruńskie zaangażowanie w politykę i pikantne powiedzonka*. Jednocześnie zaznacza, że negatywne zjawiska w Kościele nie mają wpływu na jego wiarę. Zresztą miał szczęście spotkać charyzmatycznych, otwartych, tolerancyjnych księży, prowadzących działalność charytatywną, potrafiących nawiązać kontakt z wiernymi. Uważa jednak, że kapłan powinien zachowywać wobec wiernych pewien dystans, unikać fraternizacji.

Jego „prokościelność" wyraża się także w stwierdzeniu, że w ocenie tego, co jest dobre, a co złe, kieruje się nauczaniem Kościoła. Za niedopuszczalne uznaje wolną miłość, zdradę małżeńską, aborcję i eutanazję. Mniej radykalny jest w kwestii życia w wolnym związku i w kwestii rozwodu. W jego ocenie dopuszczalne jest współżycie seksualne przed ślubem i stosowanie antykoncepcji – zdając sobie sprawę z braku akceptacji Kościoła dla takich zachowań, dodaje: *Za to będę się smażył w piekle, ale trudno!* Respondent ten regularnie praktykuje, podkreśla, że na mszy św. jest w każdą niedzielę, uczestnictwo w niej jest dla niego prawdziwym religijnym przeżyciem: *Modlitwy i rytuały wywodzące się z Pisma św. mają sens i głębię. Drażnią mnie natomiast niektóre pieśni, których tekst jest wyświetlany na*

ekranie w czasie mszy św. Nie chodzi mi o treść, ale o formę. Kiepskie rymy, nierówny rytm, często zmieniana melodia, nie sprzyjają skupieniu. Narzeka też na długość kazań, jego zdaniem kaznodzieja powinien mówić krótko, syntetycznie i dobitnie. Kilka razy w roku przystępuje do spowiedzi, codziennie się modli: *Modlitwę traktuję jako bardzo osobisty kontakt z Bogiem, dlatego zwracam się do Niego swoimi słowami. Dotyczy to codziennej modlitwy w domu. Oczywiście odmawiam też znane modlitwy*. Fragmentami czyta Biblię, zależy mu na intelektualnym pogłębianiu wiary: *zdarza się, że do Pisma św. zaglądam jak do encyklopedii, dla sprawdzenia własnej wiedzy*. Regularnie studiuje też religijną prasę.

Respondent, dokonując autorefleksji nad własną religijnością, wyznaje na koniec wywiadu: *moja wiara jest ugruntowana i nic mnie do niej nie zniechęci*. Dużą rolę w jego religijności odgrywa osobiste doświadczenie religijne, wypływające z internalizacji doktryny katolickiej, łączące się z refleksyjnym i emocjonalnym stosunkiem do *numinosum*.

• Postawa akościelna – teista kontestator

Socjologowie śledzący przemiany religijności w społeczeństwach Zachodu już od dłuższego czasu zwracają uwagę na prywatyzację religii, odchodzenie wyznawców od tradycyjnych Kościołów, na indywidualizację postaw religijnych[19]. Według badań CBOS, współcześnie 41,1% Polaków deklaruje: „Jestem wierzący(-a) na swój własny sposób, bez stosowania się do wskazań Kościoła”[20].

Wiara pozakościelna bywa bardzo emocjonalna. Osoby tak wierzące przypisują Bogu miłość, miłosierdzie, wszechmoc itd., i wierzą w Boską opatrzność. Pragną nawiązać kontakt z Absolutem poprzez modlitwę, lekturę Pisma św., lecz odrzucają pośrednictwo Kościoła – uznają – inaczej niż teologowie katoliccy – że jest to tylko instytucja świecka, atranscendentna, w dodatku pełna niedoskonałości. Przekonani są, że można osiągnąć zbawienie bez sakramentów, bez Eucharystii i respektowania nauk katechizmowych.

Osoba wierząca, sytuująca się poza Kościołem, akceptuje selektywnie dogmaty wiary, w jedne powątpiewa, inne odrzuca, cechuje ją odejście od moralnego nauczania Kościoła, nawet jeśli deklaruje wierność wybranym przykazaniom Dekalogu, interpretuje je w sposób dowolny, niezgodny ze stanowiskiem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła (w tym ujęciu np. norma «nie zabijaj» nie dotyczy aborcji i eutanazji). W tej kategorii wierzących są zarówno osoby negujące katolickie obyczaje, jak też przywiązane do tradycji religijnej i celebrujące święta Bożego Narodzenia czy Wielkanocy.

---

[19] Th. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym świecie*, Kraków 1996; P. Heelas, P. Morris (eds.), *Detraditionalization*, Cambridge 1996; R. Bellah, *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*, New York–Evanston–London 1970.

[20] Komunikat CBOS, *Dwie dekady przemian religijności w Polsce*, wrzesień 2009, BS/120/2009, s. 5.

W mojej próbie badawczej typ religijności wewnętrznej (z postawą akościelną) przypisać można pięciu osobom (trzem kobietom i dwóm mężczyznom). Empirycznym odpowiednikiem osoby wierzącej, niezaangażowanej w życie Kościoła, można wręcz powiedzieć akościelnej i antyklerykalnej jest 50-letni mężczyzna ze średnim wykształceniem. O swojej wierze mówi tak oto: *Zawsze byłem wierzący i nigdy nie zwątpiłem. Bóg jest dla mnie czymś niepojętym. Bo w końcu na tym polega wiara – na wierzeniu w kogoś lub w coś, czego nie widać, z kim nie mamy styczności w materialnym pojęciu. Jest azylem duchowym – kimś, do kogo można się zwrócić, wyżalić czy o coś poprosić – i autorytetem w sprawach ludzkich. Chrystus to Jego Syn. Był człowiekiem i odszedł. Ma wrócić w dniu ostatecznym. Zwracam się również do Niego i do Jego Matki. Uznaję ich świętość i modlę się do Nich. Ufam Im, nie mógłbym Ich zdradzić. Nie można być w stosunku do Nich przewrotnym, jak to czyni wielu bigotów. Nie jestem święty, ale szanuję Boga, Chrystusa i Marię. Mam nadzieję, że słowa Jezusa «Pierwsi będą ostatnimi» zostaną spełnione i że kiedyś okaże się, kto tak naprawdę wierzy*. Mężczyzna opisuje chwile, kiedy doświadczył opieki Doskonałego Obiektu Przywiązania: *Miałem kłopoty ze zdrowiem. Była zima, trzy lata temu… poszedłem z żoną w wigilię na Pasterkę. W pewnym momencie odczułem nieodpartą chęć gorliwej modlitwy. Nie wiem dlaczego to się pojawiło…Uklęknąłem i zacząłem się modlić o uzdrowienie. Czułem się naprawdę dziwnie, jak nigdy dotąd w życiu. Wyczułem Kogoś obok siebie… Po modlitwie wstałem i uczucie to przeszło równie nagle, jak się pojawiło. Ale rzecz dziwna – po jakimś czasie zacząłem się strasznie pocić, byłem jakby w lekkim transie, lekko zamroczony. Zacząłem się lekko chwiać na nogach, aż ludzie zaczęli zwracać na mnie uwagę. Twarz też mi się zmieniła – tak potem mówiła żona. Myślałem, że poceniem się pogorszę mój stan zdrowia, przecież był mróz. Ale nie… Wróciłem do domu, a rano – o dziwo – czułem się bardzo dobrze. Choroba minęła i do dzisiaj, choć to już kilka lat, nic nie odczuwam z poprzednich dolegliwości. Umocniła się moja pewność w to, że jeżeli się bardzo chce, jeżeli się mocno wierzy i szczerze modli, Bóg wysłucha. Nie wzmocniło to mojej wiary, bo zawsze wierzyłem, ale poczułem się pewniej i czułem się wtedy wyróżniony*.

Respondent ostro krytykuje księży, pisze o Polsce jako o państwie kościelnym, o „panoszeniu się kleru", o zaangażowaniu kapłanów w politykę, o łamaniu przez nich ślubów ubóstwa i czystości: *zachowanie kleru zniechęca do religijnych praktyk. Ksiądz powinien być pasterzem, a nie cwaniakiem, biznesmenem*. Zdarza mu się pójść na mszę, ale są to incydentalne sytuacje, tylko w wielkie święta, bądź z okazji rodzinnych uroczystości, takich jak ślub czy pogrzeb. Jednocześnie uważa, że wiara może być rozwijana „bez pośrednictwa instytucji". Modli się codziennie, czasami zwraca się do Boga swoimi słowami w ciągu dnia. Pisze, że stara się pomagać potrzebującym, nie tylko materialnie.

Mężczyzna ten akceptuje podstawowe dogmaty wiary katolickiej, wątpi jedynie w istnienie piekła. Wszystkie przykazania są dla niego „wiążące" i „raczej wiążące". Jednak jego interpretacja przykazań nie pokrywa się z nauką Kościoła.

Dopuszcza życie w wolnym związku, antykoncepcję, eutanazję. Pod pewnymi warunkami akceptuje rozwód i aborcję. Jedynie jest przeciwny „wolnej miłości" i zdradzie małżeńskiej. W jego rodzinie są kultywowane katolickie tradycje (opłatek na Boże Narodzenie i święcone na Wielkanoc).

Religijność wewnętrzna, której podstawą jest doświadczenie religijne, dodatnio koreluje z postawami altruistycznymi[21]. Wyznawcy (według ujęcia G. Allporta, „o dojrzałym poczuciu religijnym"), przyznają, że ich wiara znajduje odzwierciedlenie w życiu codziennym, dynamizuje i motywuje ich działania. Marian Stepulak pisze: „Religijność wewnętrzna jest religijnością, która przenika całe życie człowieka oraz łączy potrzeby i wartości jednostki z normami społecznymi. Jednostki o religijności wewnętrznej charakteryzują się tym, że wartości religijne są dla nich wartościami absolutnie najwyższymi. Religijność wewnętrzna ma charakter refleksyjny i zróżnicowany, osobowy i uniwersalny, wysoko ceni braterstwo, miłość bliźniego oraz życzliwość"[22].

Ad **B**. W. Piwowarski i A. Tomkiewicz charakteryzują religijność zewnętrzną w następujący sposób: „[…] uplasowuje się na peryferiach struktury osobowości i nie posiada autonomicznej motywacji; jest bezkrytyczna, poddaje się autorytetowi; sprzyja orientacji egoistycznej, egocentrycznej i utylitarnej; sacrum nie jest dla niej najwyższą wartością, lecz wartością instrumentalną (służy do realizacji innych celów)"[23]. Ten typ religijności jest określany jako religijność tradycyjna (niezinternalizowana, instrumentalna, niedojrzała, chwiejna, niepewna, atroficzna, pozbawiona osobistego odniesienia do Boga). Religijność ta dotyczy osób wątpiących, a także tych, które deklarują się jako wierzące, jednak ich wiara nie jest zracjonalizowana, nie jest osobiście przeżyta. M. Libiszowska-Żółtkowska zaznacza, że „W wymiarze tradycyjnym wiara jest swojskością, samo-przez-się-oczywistością […] jest powielaniem zastanych schematów i odziedziczonych form zachowań"[24].

- Postawa prokościelna – konformista

Osoba reprezentująca typ religijności tradycyjnej nie odczuwa bezpośredniej więzi z przedmiotem religijnym, jej wiara „nie rodzi się z doświadczenia *sacrum*". Wypełniając zewnętrzne praktyki religijne, identyfikuje się z grupą wyznaniową – jest to wyraz jej formalnej przynależności do Kościoła. Za tą postawą nie stoi potrzeba autentycznie religijna, uczestnictwo w niedzielnej mszy św. nie jest spotkaniem z *numinosum*. Mimo intensywnego uczestnictwa w życiu religijnym, to

[21] Por. W. Piwowarski, A. Tomkiewicz A., *Doświadczenie religijne*, [w:] I. Borowik (red.), *Religia a życie codzienne*, cz. II, Kraków 1991, s. 180.

[22] M. Stepulak, *Typologie religijności*, [w:] *Leksykon…*, s. 435.

[23] W. Piwowarski, A. Tomkiewicz, *Doświadczenie…*, s, 180.

[24] M. Libiszowska-Żółtkowska, *Wiara uczonych. Esej socjologiczny mocno osadzony w empirii*, Kraków 2000, s. 322.

zaangażowanie obrzędowo-kultowe nie zawsze idzie w parze z respektowaniem chrześcijańskiej moralności na co dzień. Marian Stepulak pisze: „Religijność zewnętrzna pełni funkcję środka do realizacji innych potrzeb, takich jak bezpieczeństwo, bliskość innych ludzi, pozycja społeczna”[25].

Jeśli osoba o wierze tradycyjnej nie podlega silnym mechanizmom konformistycznym i rozluźnia swoją więź ze wspólnotą wiary, cechuje ją relatywizm dogmatyczny i moralny – kwestionuje dogmaty wiary, nie korzysta z sakramentów, które są dla niej „pustą formą”, znakami „nieprzezroczystymi”, nieodsyłającymi do sfery *sacrum*. W sposób indywidualny interpretuje nakazy i zakazy Kościoła. Jednak jest przywiązana do religijnej tradycji, katolickiej obyczajowości.

Ten typ religijności dotyczył trzech osób (dwóch kobiet i jednego mężczyzny). Przykładem konformisty może być 62-letni kawaler, ze średnim wykształceniem, deklaruje się jako wierzący, ale pełen jest wahań i niepewności, pisze, że mimo wszystko postanowił nie zrywać więzi ze wspólnotą wiary. Jego eklezjalność (rozumiana jako świadoma przynależność do Kościoła) idzie w parze z religijnym zagubieniem. Praktycznie jest agnostykiem – twierdzi, że nie ma żadnej pewności, czy Bóg jest, czy Go nie ma. W swej postawie przypomina Pascalowski zakład – „lepiej jest wierzyć, bo niewiele się traci, a wiele można zyskać”. Nigdy nie odczuł bliskości Boga, ale wychowywał się w rodzinie katolickiej i regularnie uczęszczał na niedzielne msze z rodzicami. Ten obyczaj przeniósł do swojego domu, a było mu tym łatwiej, gdyż jego żona także jest chrześcijanką. Przyznaje, że dla niego Bóg *to pojęcie czysto abstrakcyjne*. *W dzieciństwie i wczesnej młodości miałem żywą wiarę*, *z biegiem lat stawałem się coraz bardziej wątpiącym*. *Nie było szczególnego momentu*, *który mógłbym wskazać jako decydujący*, *który zachwiał moją wiarą*. *Raczej był to stały proces pewnych przemyśleń i lektura Starego Testamentu* (*przeczytałem dwa razy i wystarczy*). *Wątpię do tej pory*, *ale trwam*, *to znaczy nie zrywam z Kościołem*, *nie walczę*, stwierdza. Od czasu do czasu (według deklaracji 1–2 razy w miesiącu) uczestniczy w niedzielnej mszy, zaznacza, że *dostosowuje się do ogólnego zwyczaju*. Respondent nie korzysta z sakramentu pokuty i Komunii, nie modli się, nie odczuwa takiej potrzeby. Jego rozdarcie, niepewność widać także w tym, że na wiele pytań odpowiada po prostu: „nie wiem”, bądź „nie zastanawiałem się nad tym”.

Z przykazań Dekalogu tylko normy „nie zabijaj” i „nie kradnij” uznaje za zdecydowanie wiążące w swoim życiu, w przypadku pozostałych nie jest już tak pewny, zakreśla odpowiedź: „trudno powiedzieć”. Na pytanie, czy przyjmuje bez zastrzeżeń katolickie dogmaty, odpowiada: „szczerze mówiąc, nie wiem”. Widać, że wiara nie ma szczególnego znaczenia w jego życiu, nie przekłada się np. na postawę wobec bliźnich. Podczas gdy zdecydowana większość respondentów jest zdania, że warto pomagać innym, bo można liczyć na pomoc z ich strony (bądź nawet nie licząc na rewanż), mężczyzna ten stwierdza: „dobrze jest, gdy każdy liczy tylko na siebie”. Selektywnie przyjmuje naukę Kościoła – jego poglądy są

[25] M. Stepulak, *Typologie*…, s. 435.

z nią zbieżne w kwestii wolnej miłości, aborcji, zdrady małżeńskiej. Pod pewnymi warunkami uznaje antykoncepcję, rozwód i życie w wolnym związku. W pełni, natomiast, akceptuje przerywanie życia na prośbę pacjenta.

Respondent przywiązany jest do tradycji religijnej, ceni katolicką obyczajowość, celebruje święta, ma w domu sakralne przedmioty, krzyże, obrazy. Nie krytykuje Kościoła, nazywa go „wspólnotą wiernych", stwierdza, że tworzą go ludzie niedoskonali, grzeszni, toteż zapewnia: *nie gorszą mnie rozdmuchiwane przez gazety i telewizję afery dotyczące księży*. *Mam do tego duży dystans*.

• Postawa akościelna – obserwator

Wśród respondentów zakwalifikowanych do tej kategorii byli deiści (pierwszym filozofem, którego można nazwać deistą był Arystoteles) wierzą w Boga – Stwórcę świata, nazywają Go np. «pierwszym poruszycielem», «energią», «nieziemską siłą», ale uznają, że nie ma on charakteru osobowego, nie interesuje się światem i człowiekiem. Zatem jest to intelektualne (teoretyczne) opowiedzenie się za istnieniem Absolutu, nie angażujące emocji, nie znajdujące odzwierciedlenia w życiu jednostki, uznającej wszelkie modlitwy i rytuały za pozbawione sensu. Wiara zewnętrzna bywa też niekonsekwentna (niepewna, słaba, chwiejna, ambiwalentna, pełna wątpliwości) i dotyczy osób, które nie aktywowały systemu przywiązania (nie modlą się, a jeśli już to sporadycznie), także na gruncie spekulatywnym nie rozstrzygnęły kwestii Jego istnienia. Czasem wynika to z filozoficznego agnostycyzmu, czasem z indyferentyzmu, z braku głębszej refleksji na tematy egzystencjalne. Osoba reprezentująca ten typ religijności, (akościelna) charakteryzuje się dużym dystansem wobec Kościoła (według Biblii, założonego przez Chrystusa i prowadzonego przez Ducha Świętego), odrzuca dogmaty, nie znajduje jego aprobaty koncepcja osobowego Boga, nawiązującego dialog z człowiekiem. Nie uznając pośredniczącej roli Kościoła między człowiekiem i Bogiem, nie uczestniczy w życiu religijnym.

Czterej mężczyźni zostali zakwalifikowani do kategorii osób o religijności zewnętrznej (o postawie akościelnej).

Wiara ma charakter dynamiczny, jest procesem, którego intensywność zmienia się pod wpływem życiowych okoliczności. Osobą, która wielokrotnie miewała – jak wynika z wywiadu – okresy zwątpienia i aktualnie przeżywa stan ambiwalencji religijnej jest 66-letni mężczyzna, emeryt, z wyższym wykształceniem. Oto fragment jego wypowiedzi: *Zawsze byłem osobą wierzącą*, *ale nigdy* (*poza okresem dziecięcym*) *nie przejawiało się to w sposób bardzo gorliwy*. *Często miałem wątpliwości*, *wahania*, *rozterki* […]. *Chrystus jest*, *według mnie*, *wzorem do naśladowania dla każdego człowieka*. *Jego życie pokazuje nam jak każdy* (*w tym oczywiście ja*) *powinien starać się postępować*. *Zastanawiam się często dlaczego tak bardzo mało osób faktycznie*, *a nie pozornie*, *postępuje według nauki Chrystusa*. *Minęło dwadzieścia wieków*, *a nauczyciele nauk Chrystusa nie potrafili wpoić nam owych zasad*. *Według mnie*, *jest to ich wielka porażka* (*zresztą sami nie postępowali zgodnie z tymi nauka-*

mi) […]. *Zawsze starałem się postępować uczciwie*, *sprawiedliwie wobec innych osób*. *Jednak prawie nigdy nie wychodziło mi to na dobre*. *Przykład 1*. *Miniona epoka*. *Jest Pan A*., *dyrektor*, *osoba obnosząca się ze swoją wiarą*, *ostentacyjnie religijna*. *Jest Pan B*., *szef wydziału*, *wierzący*. *Jest Pani C*., *podwładna szefa*, *osoba wierząca*, *kulturalna i ładna*. *Pewnego dnia Pan A*. *daje polecenie Panu B*., *żeby znalazł pretekst i zwolnił z pracy Panią C*. *Z „przecieków" wynika*, *ze Pani C*. *nie chciała „zaliczyć pewnego mebla" z Panem A*. *Pan B*. *nie wykonał polecenia i stracił pracę*. *Panu B*. *z pomocą przyszli dwaj panowie z innej firmy*, *niewierzący*, *ateiści*. *Z późniejszych obserwacji wynika*, *że właśnie oni postępują naprawdę według nauki Chrystusa*, *mimo że są naprawdę niewierzącymi*. *Niby wszystko w porządku*, *ale Pan B*. *do tej pory uważa*, *że jego życie potoczyłoby się zupełnie inaczej*, *gdyby nie ten incydent*. *Nie jest również żadną satysfakcją dla pana B*., *że Pan A*., *z niewiadomych powodów*, *popełnił samobójstwo*. Respondent przytacza jeszcze kilka innych sytuacji, które dowodzą braku związku między „teorią" a „praktyką" w życiu chrześcijan: *Można nie odmawiać modlitw*, *nie znać nauk Chrystusa i być „aniołem" na ziemi*. *Można również codziennie spowiadać się i być jednocześnie chodzącym złem*. Wszystkie opisane przez niego zdarzenia, jak stwierdza, wpływały na jego wiarę, osłabiały ją, powodowały kryzysy, zwątpienia i odejścia.

Respondent, podobnie jak I. Kant, eksponuje w religii wartości moralne, Boga postrzega jako stojącego ponad światem prawodawcę; zainteresowany wyłącznie etycznym wymiarem wiary, nigdy nie odczuł bliskości Boga[26]. *Nie doznałem tej łaski*, *może jestem za mało wierzący*, *wątpiący*, *niezdecydowany*. Mężczyzna wysuwa argument kosmologiczny, przemawiający za istnieniem Absolutu: *Cały ten ład panujący w świecie* (*kosmosie*) *musiał ktoś wymyślić*. *A nie był to człowiek* (*od razu by coś spartolił*). *Więc musi to być ktoś inny*, *Ktoś*, *kogo trudno sobie wyobrazić*, *czyli Bóg*. *Gdybym miał wyobrażenie Boga*, *mógłbym czuć się mu równym*. Nie przecenia znaczenia wiary w swoim codziennym życiu, twierdzi, że nie daje mu ona poczucia bezpieczeństwa, nie jest oparciem w trudnościach, raczej stanowi drogowskaz moralny.

Charakterystyczne, że na pytanie o wiarę w dogmaty religii katolickiej, odpowiada „nie wiem", bądź „trudno mi w to uwierzyć", zatem wątpi w nieśmiertelność duszy, w nagrodę lub karę po śmierci, w istnienie piekła itd. Natomiast niemal wszystkie przykazania są dla niego zobowiązujące w życiu codziennym (oprócz drugiego). Z wywiadu wynika, że także ten respondent nadaje im subiektywną treść, inną niż oficjalna wykładnia Kościoła, akceptuje np. życie w wolnym związku (co według etyki katolickiej nie jest zgodne z szóstym przykazaniem), dopuszcza

[26] O tzw. etycyzmie religijnym pisze M. Michalski (*Refleksje na tematy religijne*, Warszawa 1955, s. 28): „Nastawieni niejednokrotnie zbyt intelektualistycznie i prawniczo, zajmujemy częstokroć taką postawę, jakbyśmy utożsamiali religię z moralnością odniesioną do Boga jako najwyższego prawodawcy. Pojmujemy religię wyłącznie jako pełnienie Boskich przykazań, mające nam wysłużyć nagrodę w postaci szczęścia wiecznego w życiu przyszłym […] Rozpuszczamy religię w moralności i filozofii, a pozbawiamy ją niemal całkowicie głębszego elementu mistycznego, tak istotnego w każdym konkretnym życiu religijnym".

aborcję (według eksplikacji Kościoła jest to przekroczenie piątego przykazania). Jak większość badanych, opowiada się za wiernością małżeńską.

Jego stosunek do Kościoła jest ambiwalentny, toteż jest zdania, że można być dobrym katolikiem bez łączności z instytucją, bez regularnego kontaktu z księżmi i współwyznawcami, a zarazem krytykuje *wyniosłość kapłanów*, *fundamentalizm*, *ich przekonanie o własnej nieomylności*. W obowiązkowej dla katolików mszy św. uczestniczy tylko w wielkie święta, bądź z okazji uroczystości rodzinnych. Pomimo tego, że nie aktywował systemu przywiązania, zdarzają się w jego życiu sytuacje, w których zwraca się w myślach, w modlitwie do *numinosum*. Zdaniem mężczyzny, zwolennika postawy pluralistycznej, chrześcijaństwo nie jest religią uprzywilejowaną: *wszystkie religie są równe i prowadzą do tego samego celu*.

W religijności zewnętrznej, indyferentnej, głębiej niezinternalizowanej, tradycyjnej, można mówić o atrofii emocjonalności w relacji z przedmiotem religijnym. Wyznawcy wierzą w istnienie rzeczywistości transcendentnej, ale religia *de facto* nie ma istotnego znaczenia w ich codziennym życiu. Nawet jeśli angażują się w religijne praktyki, wynika to z instrumentalizacji sfery *sacrum*.

Ad **C**. Socjologowie odnotowują, że nie wszyscy chrześcijanie partycypujący w życiu religijnym są ludźmi wierzącymi., np. uczęszczanie na niedzielną mszę św. do kościoła może wynikać z pozareligijnych pobudek[27]. Niewiara (A. Potocki pisze o wierze pozornej) dotyczy osób o religijności utylitarnej, atranscendentnej, horyzontalnej. W. Piwowarski pisze o „religijności bez wiary" – „środowiskowej, kulturowej, niezakorzenionej w osobowości"[28]. Wyznawcy „formalni", „nominalni" przywiązani są do tradycji, cenią religijną obyczajowość, katolickie tradycje świąteczne, mniej bądź bardziej regularnie uczestniczą w obowiązkowych dla katolików mszach świętych. Czasem częściowo identyfikują się z Kościołem, choć jednocześnie negują podawane przez Kościół do wierzenia prawdy wiary. W kwestiach moralnych odwołują się do sumienia i do reguł świeckich obowiązujących w społeczeństwie. Partycypując w życiu religijnym zaspokajają potrzeby integracyjne, kompensują przeżycia niezaspokojone w innych dziedzinach.

• Postawa prokościelna – wyznawca formalny

Czterej respondenci (jedna kobieta i trzech mężczyzn), deklarujący niewiarę, a jednocześnie przywiązani do religijnej tradycji i uczestniczący w życiu religijnym parafii reprezentują postawę prokościelną. Osobą, której religijność odpowiada kategorii „niewierzący-praktykujący" jest mężczyzna 80-letni, z wyższym wykształceniem, który przyznaje, że był osobą wierzącą tylko w latach dziecinnych, gdyż otrzymał religijne wychowanie: *Bóg jest dla mnie pojęciem całkowi-*

---

[27] A. Potocki, *Niewierzący a praktykujący. Materiały do refleksji nad pozorną aktywnością religijną*, „Przegląd Socjologiczny" 2009, t. I, s. 91–106.

[28] W. Piwowarski, *Demograficzne i społeczne uwarunkowania światopoglądu*, [w:] M. Rusecki (red.), *Z zagadnień światopoglądu chrześcijańskiego*, Lublin 1989, s. 110.

cie abstrakcyjnym, *do którego nie mam żadnego odniesienia*. *Moja mentalność ukształtowała się na spostrzeganiu rzeczywistości materialnej*, *zmysłowo i intelektualnie poznawalnej*. *Bóg jako obiekt pozazjawiskowy nie był nigdy przedmiotem moich dociekań*. *Pojęcie Boga jest dla mnie symbolem pewnego obyczaju kultywowanego przez moich bliskich*, *który szanuję i nawet w nim*, *w ramach wspólnoty rodzinnej*, *uczestniczę*. Respondent przeżył II wojnę światową, był to okres, który przyczynił się do utraty „resztek jego wiary". W konsekwencji stwierdza, że nie potrafiłby, po wszystkich traumatycznych przeżyciach, uznać hipotezy o istnieniu (miłosiernego) Boga. Nie wierzy w żaden dogmat, podkreśla, że jest osobą racjonalną i wiara nie stanowi dla niego istotnego przedmiotu refleksji.

Mężczyzna ten deklaruje, że prawie wszystkie przykazania Dekalogu są dla niego wiążące w życiu codziennym (oprócz dwu pierwszych, odnoszących się do Boga). Odrzuca wolną miłość i zdradę małżeńską, dopuszcza natomiast życie w wolnym związku, rozwód, antykoncepcję, aborcję i eutanazję.

Prawie w każdą niedzielę uczestniczy we mszy św. i jest to tylko i wyłącznie dostosowaniem się do wymagań rodziny. Życzyłby sobie, aby msze były krótsze, toteż narzeka na „gadulstwo księży podczas homilii". Ani razu od dzieciństwa nie przystępował do Komunii św., nie korzystał z sakramentu pokuty. Nigdy się nie modli, nie widzi sensu modlitwy, co jest zrozumiałe w kontekście jego wcześniejszych deklaracji. Kultywuje religijne obyczaje, ze względu na głęboką wiarę swej żony i rodzinną tradycję. Kościół nazywa wspólnotą wiernych i podkreśla, że on również do niego należy, choć jest to przynależność tylko formalna.

Ad **D**. M. Neusch wprowadza rozróżnienie między ateizmem i niewiarą (ateizm jako zreflektowane, uzasadnione teoretycznie negowanie istnienia Absolutu, natomiast niewiara jako styl życia, praktyczne odrzucenie Boga)[29]. Areligijność dotyczy zarówno osób, które podjęły wysiłek intelektualny, by uargumentować swoją niewiarę, jak i tych, które nigdy głębiej – nawet na własny użytek – nie roztrząsały tej egzystencjalnej kwestii. Niektórzy ludzie areligijni ostro krytykują Kościół, uważają go za instytucję niepotrzebną i szkodliwą, inni są mniej radykalni w sądach. Zdarzają się w tej grupie osoby „życzliwe" Kościołowi, doceniające jego rolę integrującą społeczeństwo. Niektórzy podkreślają także funkcję normotwórczą, ale to nie zmienia ich własnego zdecydowanego zdystansowania się wobec tej instytucji. Ateiści nie uznają żadnych dogmatów, sami ustalają, co dobre, co złe, choć instancją rozstrzygającą jest dla nich własne sumienie (czasem wskazują na rozum i prawo świeckie). Bywają konsekwentni w kwestii kultywowania pozareliginej obyczajowości – odrzucają powszechne w Polsce tradycje (dzielenie się opłatkiem w Wigilię z bliskimi, święcenie pokarmów w Wielką Sobotę).

- Postawa akościelna – chrześcijanin ateista

Areligijność przypisano w próbie badawczej trzem mężczyznom. Jeden z nich (tylko na podstawie zewnętrznego kryterium, z racji chrztu i zapisów w księgach

[29] M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, Paryż 1980.

kościelnych, mógł być uznany za chrześcijanina) to 41-letni mieszkaniec małego miasta, kawaler z zasadniczym zawodowym wykształceniem. Deklaruje, że chociaż jego rodzice byli ludźmi wierzącymi, jego nic nie jest w stanie przekonać o istnieniu Boga, gdyż po pierwsze, nauka wyjaśnia wszystko, po drugie, gdyby istniał Bóg, świat wyglądałby inaczej: *Tragedie ludzkie*, *zwłaszcza dzieci*, *zachwiały moją wiarą w Boga*, *w sprawiedliwość*. *Trudno pogodzić się z faktem*, *że mordercy*, *alkoholicy*, *bandyci cieszą się zdrowiem i długim życiem*, *a porządni ludzie i niewinne dzieci odchodzą*, *cierpią z powodu chorób*, *niby w imię testu wiary*. Nie wierzy w żadne dogmaty, z Dekalogu tylko jedno przykazanie uznaje za wiążące w swoim życiu: dziesiąte („Nie pożądaj żadnej rzeczy bliźniego"), dwa kwalifikuje jako „raczej wiążące": piąte („Nie zabijaj") i ósme („Nie mów fałszywego świadectwa").

Respondent ten w swoich poglądach na kwestie moralne wyraźnie rozmija się z nauką Kościoła, dopuszcza aborcję, eutanazję, seks bez ograniczeń, rozwód etc. Mniej liberalny jest tylko w kwestii zdrady małżeńskiej, wybiera odpowiedź „to zależy od okoliczności". Jako jeden z nielicznych uczestników badania, akceptuje pomysł klonowania ludzi, uważa, że kobiety, jeżeli tylko chciałyby, też powinny być wyświęcane: „kobieta też człowiek, dlaczego nie może wykonywać tego zawodu?" O celibacie mówi: „to jest bzdura, martwy zapis". Jego zdaniem, Kościół jest ogólnoświatową organizacją, posiadającą cele świeckie. Chociaż stwierdza, że nie zna osobiście żadnego księdza, zarzuca kapłanom „pychę, bufonadę, kłamstwa, nieuczciwość".

Mężczyzna nie uczestniczy nigdy w nabożeństwach kościelnych, w niedzielnej mszy. Deklaruje, że kilka razy w roku zdarza mu się spontanicznie – swoimi słowami – zwracać do Boga, w którego istnienie nie wierzy. W jego domu (mężczyzna pozostaje w związku pozamałżeńskim) nie przestrzega się żadnych religijnych zwyczajów, nie celebruje świąt.

W tabeli 5 przedstawiam liczbowy rozkład respondentów, według ustalonych w badaniu typów ich religijności.

W świetle wyników ankiet można powiedzieć, że istnieją rozbieżności pomiędzy społecznym postrzeganiem mentalnego zaangażowania religijnego jednostki a jej rzeczywistą religijnością. Człowiek, który określa siebie jako osobę „wierzącą", ale nie praktykuje, bywa uznawany przez otoczenie za ateistę; osoba niewierząca, ale regularnie praktykująca, może uchodzić w swoim środowisku za wzorowego katolika o głębokiej wierze.

Mieszkańcy miast, deklarujący się jako wierzący, częściej przyznawali się do kryzysu wiary (40% z nich), podczas gdy respondenci zamieszkujący wieś częściej deklarowali stałość przekonań religijnych. Ostrość tego wniosku osłabia sposób zbierania danych (wywiad ustny w przypadku wsi i badanie techniką ankietową mieszkańców miast).

Respondenci z miast byli bardzo krytyczni wobec księży, swą negatywną opinię budowali z reguły na podstawie medialnych przekazów. Oto charaktery-

styczna wypowiedź jednego z respondentów: *Coraz więcej słyszę o księżach pedofilach*, *nadużywających alkoholu*, *zmieniających co rusz samochody*, *mających swoje kobiety*. *To wszystko zniechęca i przyznam*, *także mnie odciąga od Kościoła* (mężczyzna 45 lat, wykształcenie zasadnicze zawodowe). Wiele pozytywnych opinii na temat duchowieństwa pochodziło od tych badanych, którzy spotkali na swej drodze dobrych kapłanów, wcale nierzadkie były takie, i podobne temu, stwierdzenia: „to był święty ksiądz, życzliwy", „z powołania", „dobry, pobożny", „rozmodlony". Świadectwo głębokiej wiary księdza (bądź osoby świeckiej), często stanowi czynnik animujący zainteresowanie religią i sprzyja zaangażowaniu religijnemu. Wiary głęboko zinternalizowanej (wewnętrznej) nie są w stanie osłabić czynniki zewnętrzne. Jednak „chwiejnych" chrześcijan, „zewnątrzsterownych" (o religijności obojętnej, peryferyjnej według W. Prężyny) zniechęcają medialne doniesienia na temat nadużyć w Kościele.

Tabela 5. Typy religijności respondentów

Typ religijności/areligijność	Postawa wobec Kościoła	Kobiety	Mężczyźni	Razem
Religijność wewnętrzna (oparta na doświadczeniu religijnym)	prokościelna	7	10	17
	akościelna	3	2	5
Religijność zewnętrzna (pozbawiona osobistego odniesienia do religijnego przedmiotu)	prokościelna	2	1	3
	akościelna	—	4	4
Religijność bez wiary	prokościelna	1	3	4
Areligijność	akościelna	—	3	3
Razem		13	23	36

Źródło: opracowano na podstawie badań własnych.

Badanie ankietowe, wiążące się z pełną anonimowością, zdecydowało o częstszym ujawnianiu odmiennych od obowiązujących w Kościele poglądów na kwestie moralne, selektywności w akceptacji religijnych dogmatów. Badanie ujawniło „heterodoksyjność przekonań religijnych" (moja obserwacja jest zbieżna z tezą T. Doktóra, który śledził zainteresowanie Polaków ruchem New Age)[30]. Na podstawie ogólnopolskich sondaży można powiedzieć, że w polskim społeczeństwie nie nastąpił gwałtowny spadek wskaźników praktyk religijnych, demokracja i wolny rynek nie stały się katalizatorami gwałtownej laicyzacji[31]. Niemniej

[30] T. Doktór, *Światopogląd „New Age"*, [w:] tenże (red.), *Ruchy pogranicza religii i nauki jako zjawisko socjopsychologiczne*, Warszawa 1996.

[31] *Wiara i religijność Polaków dwadzieścia lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych*, Ko-

katoliccy publicyści piszą o „polskim paradoksie", który polega na akceptacji postaw hedonistycznych, na moralnym permisywizmie i tendencjach konsumpcjonistycznych[32]. Th. Luckmann, opisując religijność *in Modern Societies*, wprowadził termin *bricolage*, zwrócił uwagę na synkretyzm religijny, indywidualizację religii, eklektyczność rozumianą jako wybieranie przez jednostkę wierzeń i praktyk pochodzących z różnych kręgów kulturowych, z różnych tradycji. W badaniu religijności mieszkańców miast, ujawniło się zainteresowanie zjawiskami z kręgu *New Age*, kilkoro badanych przyznało się do uczestnictwa w seansach spirytystycznych, korzystało z usług bioenergoterapeutów, niemal co piąta badana osoba wyraziła swoją wiarę w reinkarnację, zdrowotny wpływ kamieni, a co czwarta w pecha, jaki rzekomo przynosi czarny kot[33]. Niemal wszyscy respondenci wyrażali przekonanie – zgodne z ideologią Nowej Ery – że chrześcijaństwo jest jedną z wielu równorzędnych religii.

Współcześnie można mówić o trzech postawach wobec religii chrześcijańskiej: o pluralizmie, inkluzywizmie i ekskluzywizmie. W ujęciu pluralistycznym nie można wartościować i hierarchizować religii świata, postawa inkluzywizmu uznaje szczególny charakter chrześcijaństwa, jednak akceptuje i szanuje również dziedzictwo innych religii, w orientacji ekskluzywistycznej zawarte jest przekonanie, że pełnia prawdy została objawiona światu w osobie Jezusa Chrystusa, toteż chrześcijanie powinni strzec „depozytu wiary" i innym ukazywać wyjątkowość

---

munikat CBOS, marzec 2009, BS/34/2009; *Dwie dekady przemian religijności w Polsce*, Komunikat CBOS wrzesień 2009, BS/120/2009. Badacze odnotowują, że uczestnictwo w praktykach religijnych jest uwarunkowane cechami społeczno-demograficznymi: „Zależy zarówno od płci (kobiety są bardziej religijne), wieku (bardziej religijne są osoby starsze, mające co najmniej 54 lata), wykształcenia (religijności sprzyja wykształcenie podstawowe), jak i od wielkości oraz charakteru miejsca zamieszkania (najbardziej religijni są mieszkańcy wsi, szczególnie rolnicy). Sprzyjają mu także prawicowe poglądy polityczne. Natomiast do najmniej zaangażowanych w życie religijne Kościoła należą mieszkańcy największych miast, badani o lewicowych poglądach politycznych, najlepiej sytuowani oraz – co należy podkreślić – ludzie młodzi (w wieku od 25 do 34 lat)" – Komunikat CBOS: *Pierwsza pielgrzymka Jana Pawła II do ojczyzny-rocznicowe refleksje*, czerwiec 2009, BS/83/2009, s. 19, opracowała B. Wciórka.

[32] H. Seweryniak, *Trzy paradoksy – refleksja pastoralna*, „Wiadomości KAI", 26–31.12. 2004; J. Biernacki (*O mentalności dzisiejszych Polaków*, „Kultura i Biznes" 2010, nr 53, s. 17) pisze: „Przeważają tzw. ale-katolicy, którzy wierzą w Boga, ale nie słuchają Kościoła i są antyklerykalni, z upodobaniem wyszukują wady duchownych (chciwość, alkoholizm, grzechy przeciw szóstemu przykazaniu, nie mówiąc o pedofilii, zwłaszcza ostatnio, chociaż statystycznie te przypadki to promile). Wybierają spośród zasad i dogmatów jak potrawy ze szwedzkiego stołu – nie wierzą w istnienie duszy nieśmiertelnej i w życie pozagrobowe, chociaż na mszy niedzielnej głośno odmawiają *Credo* […] A więc powierzchowność, ucieczka od idei, lenistwo myślowe (stary zarzut Dmowskiego), coraz większy relatywizm moralny, niedocenianie mocnego państwa, niewiara w zasady społecznej nauki Kościoła – oto co określa powszechną mentalność dzisiejszych Polaków".

[33] Teoretycy chrześcijańscy zgodnie piętnują „czynne" zainteresowanie członków Kościoła ruchem *New Age*, patrz m.in.: M. Lacroix, *Ideologia New Age*, Katowice 1999, S. C. J. Cyman, *Iluzja*

swej religii[34]. Z wywiadów wynika, że *bricolage* coraz częściej dotyczy współczesnych chrześcijan, którzy opowiadają się za pluralizmem i inkluzywizmem, bliski jest im religijny *freestyle*, selektywizm, czyli tendencja do samodzielnego konstruowania przekonań religijnych, „wybór różnych potraw" z religijnego „szwedzkiego stołu"[35].

Typologia religijności badanych chrześcijan (w zdecydowanej większości katolików) jest „teoretyczną siatką" nałożoną na niezmiernie skomplikowaną rzeczywistość, jest to zatrzymanie w pojedynczym kadrze pulsującego i zmieniającego się obrazu przeżyć, doświadczeń, religijnych postaw współczesnych chrześcijan. Odnotować warto, że w kilku przypadkach niełatwo było jednoznacznie, bez wątpliwości, zakwalifikować respondenta do jednego z podstawowych wyróżnionych typów religijności, ponieważ przejawiał on jednocześnie pewne cechy religijności zewnętrznej i wewnętrznej. Przykładem może być opisany przeze mnie „obserwator", który reprezentuje religijność zewnętrzną (brak personalnego stosunku do przedmiotu religijnego, pojmowanie religii tylko i wyłącznie jako systemu etycznego), ale zbliża się do typu religijności wewnętrznej choćby przez to, że religia staje się ważnym dla niego tematem, że podejmuje on refleksję światopoglądową: *Dzięki papieżowi zacząłem częściej rozmyślać o religii i Bogu* – napisał.

---

szczęścia New Age a zagrożenie osoby ludzkiej, Wrocław 2003, I. Dec (red.) *Złudzenia Nowej Ery. Teologowie o New Age*, Oleśnica 1993; E. W. Lutzer, *Chrystus w dobie tolerancji i epoce „wierzących inaczej*, Warszawa1998; M. B. Schlink, *New Age – z biblijnego punktu widzenia*, Lublin 1992; A. Zwoliński, *Tajemne niemoce*, Kraków 1994; M. Hèbrard, *Między New Age a chrześcijaństwem. Relacje dziesięciu świadków*, Warszawa 1999; J. R. Lewis, J. A. Petersen (ed). *Controversial New Religions*, Oxford 2004. Ciekawe wnioski na temat „zabobonności" polskiego społeczeństwa pochodzą z sondażu CBOS z czerwca 2006 roku, BS/106/2006: *Czy Polacy są przesądni?*, czytamy w nim: „Mimo, że żyjemy w XXI wieku – w czasach szybkiego rozwoju nauki i techniki, kiedy ogromne znaczenie przypisuje się wykształceniu i racjonalnemu myśleniu-wiara w astrologię, numerologię i przesądy jest w polskim społeczeństwie wciąż stosunkowo silna […]. Obecnie niemal co trzeci dorosły Polak (30%) uważa, że duże znaczenie dla rozwoju charakteru człowieka ma to, pod jakim znakiem zodiaku się urodził, a co czwarty (26%) jest zdania, że istnieją przedmioty, talizmany, które przynoszą szczęście. Niewiele mniejszą grupę badanych (24%) stanowią ci, według których są takie daty i dni tygodnia, które przynoszą pecha". Z badań wynika ponadto, że niemal 60% Polaków czyta horoskopy, a spośród tej grupy ponad 40% deklaruje, że „przynajmniej od czasu do czasu bierze pod uwagę wskazówki w nich zawarte". Ponadto co dziewiąty dorosły Polak (11%) korzystał z usług wróża czy wróżki.

[34] Por. E. W. Lutzer, *Chrystus w dobie tolerancji…*, s. 24.

[35] Reprezentatywne badanie CBOS z 2006 r. pokazało, że prawie dwie trzecie badanych Polaków identyfikowało się z Kościołem w wymiarze religijnym (co wyrażało się w wyborze stwierdzenia: „jestem wierzący (a) i stosuję się do wskazań Kościoła"), a jedna trzecia respondentów deklarowała, że „wierzy na swój własny sposób" (Por. komunikat CBOS z kwietnia 2006 r., BS/73/2006/: *Więzi Polaków z Janem Pawłem II*, *Kościołem i religią*, s. 18). W 2009 r. było już 41% osób deklarujących subiektywizm w dziedzinie religijnej, „sprywatyzowaną" formę własnej wiary (Komunikat CBOS: *Pierwsza pielgrzymka Jana Pawła II do ojczyzny-rocznicowe refleksje*, czerwiec 2009, BS/83/2009). Warto w tym miejscu przypomnieć, że w moim badaniu – niereprezentatywnym – mieszkańcy wioski, wśród których było wielu „religijnych wirtuozów", stanowili homogeniczną grupę wyznawców zaangażowanych i w znacznej części ortodoksyjnych religijnie.

Religijność jest procesem dynamicznym, ulegającym nieustannym modyfikacjom. Nic nie jest tu ostateczne, nie istnieją czynniki, które w pełni determinowałyby przynależność do określonej kategorii wyznawców. Jednostka może przechodzić od religijności zewnętrznej do wewnętrznej (zatem wyróżnić można też fazę religijności liminalnej, stan zawieszenia „pomiędzy"[36]); od postawy prokościelnej do akościelnej, może zmieniać swe przekonania światopoglądowe, np. pogłębiając wiarę bądź przeciwnie, tracąc zainteresowanie życiem religijnym. W religijności pojedynczego człowieka mogą pojawiać się różne okresy, a w przypadku młodych ludzi, o nieugruntowanym światopoglądzie, nawet wiara głęboka może przejść w niewiarę, i na odwrót, ktoś, kto wyznaje ateistyczny światopogląd, może uwierzyć. P. Socha zauważa: „Być może jest i tak, że przechodzenie od jednej do drugiej formy orientacji religijnej jest stopniowe, że bywają też okresy regresu lub współistnienia, przeplatania się elementów różnych orientacji i związanych z nimi zachowań w życiu codziennym"[37]. Niezmiernie ważna jest aktywność własna podmiotu, jego osobowość, predylekcje w kierunku rozwoju duchowego, bądź ukierunkowanie na rzeczywistość materialną. Warto podkreślić (o czym już pisano) wpływ czynników egzogennych na religijność, oddziaływanie „znaczących innych", grup odniesienia, lektur, wydarzeń stymulujących religijnie bądź przeciwnie zniechęcających do wiary, ale także czynników w skali makro: przeobrażeń społeczno-kulturowych, obyczajowych itd. J. Mariański pisze:

> W przejściu do społeczeństwa pluralistycznego zmieniają się struktury wiarygodności, które w społeczeństwie tradycyjnym zapewniały wysoką aprobatę prawd wiary. Zyskują na znaczeniu subiektywne i zindywidualizowane interpretacje prawd wiary, co prowadzi nie tylko do powstania wątpliwości religijnych, ale i do otwartej negacji tego, czego naucza Kościół. Wielu młodych wierzących wybiera z depozytu wiary to, co odpowiada im z subiektywnego punktu widzenia. Podobni są do klientów supermarketu, wybierających różne towary według własnych potrzeb[38].

Na podstawie moich niereprezentatywnych badań także mogę odnotować relatywizm dogmatyczny i moralny respondentów (zaledwie 5 osób z 36 prezentowało postawę ortodoksyjną, pełną identyfikację z Kościołem i jego nauczaniem)[39].

---

[36] C. D. Batson zmodyfikował koncepcję G. Allporta, dotyczącą religijności wewnętrznej (religia jako cel) i zewnętrznej (religia jako środek) i wprowadził jeszcze orientację poszukującą (religia jako poszukiwanie). Pisze o tym P. Socha, *Rozwój psychiczny w kategoriach przemian orientacji religijnych*, [w:] I. Borowik (red.), *Religia a życie codzienne*, t. 2, Kraków 1991, s. 66: „Batson wprowadził w swoich pracach, powołując się na inne teorie psychologów i teologów, „trzeci sposób bycia religijnym", orientację poszukującą (*quest*). Osoby o tej orientacji „postrzegają religię jako nieskończony proces dociekania i wątpienia, wypływający z dążeń, sprzeczności i dramatów ich własnego życia i życia społecznego. Niekoniecznie związani z jakąkolwiek religijną instytucją, podnoszą oni ustawicznie kwestie ostateczne […]".

[37] P. Socha, *Rozwój psychiczny*…, s. 67.

[38] J. Mariański, *Wiara*..., s. 447

[39] Warto zaznaczyć, że w badaniu uczestniczyli „aktywni" chrześcijanie, ludzie, którzy bezinteresownie podjęli dyskusję nad religią i byli gotowi do refleksji nad własną religijnością.

Ogólnopolskie badania CBOS-u potwierdzają to zjawisko:

> Jak się jednak okazuje, dwadzieścia lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych religijność Polaków w sensie deklaratywnym utrzymuje się na dość wysokim poziomie. Niezmiennie blisko 95% Polaków uznaje się za katolików, tyle samo określa się jako wierzący, a ponad połowa (54%) uważa się za regularnie praktykujących. W sensie doktrynalnym widać jednak dość znaczną selektywność i indywidualizację wiary. Uznawanie siebie za wierzącego, a nawet regularne uczestnictwo w praktykach religijnych nie dość, że często nie oznaczają akceptacji wielu podstawowych prawd wiary, to nierzadko wiążą się z uznawaniem przekonań sprzecznych z religią katolicką[40].

[40] Komunikat CBOS: *Wiara i religijność Polaków dwadzieścia lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych*, marzec 2009, BS/34/2009.

Zamiast pytać, do czego odnosi się słowo Bóg, powinniśmy zapytać: „Jak się go używa", a żeby na to pytanie sobie odpowiedzieć, musimy przestać teoretyzować i po prostu to zobaczyć, a wtedy zrozumiemy, że używa się go, aby przywołać i podtrzymać pewien sposób widzenia świata, którego inaczej wyrazić się nie da.

Keith Ward, *Bóg. Przewodnik błądzących**

VIII. DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE I INNE WYBRANE PARAMETRY RELIGIJNOŚCI STUDENTÓW

Istnieje bogata literatura psychologiczna dotycząca rozwoju religijności jednostki w poszczególnych etapach życia[1]. Okres adolescencji jest określany mianem „trudnego okresu" (przypada on między 11–12 a 17–21 rokiem życia). Oprócz zmian fizycznych, ważne są w tym okresie dynamiczne przemiany psychiczne – kształtowanie własnej tożsamości, światopoglądu, przyjmowanie określonego systemu aksjologicznego. Młodzi ludzie często odrzucają autorytety, pragną samodzielnie odkrywać i na nowo odczytywać świat. Podkreślają własną autonomię i wolność, kontestują zastane normy i układy społeczne. W zależności od czynników środowiskowych i indywidualnych predyspozycji może wystąpić w okresie dorastania silny bunt, tendencje destrukcyjne i autodestrukcyjne (skłonność do uzależnień, tendencje samobójcze). Psychologowie odnotowują szereg problemów emocjonalnych młodzieży, takie jak agresja, ambiwalencja uczuć, wahania nastroju[2]. W okresie adolescencji pojawia się silna potrzeba afiliacji, akceptacji i przynależności do grupy rówieśniczej. Jej pochodną jest uniformizacja i nadmierny konformizm. Adolescencja jest też czasem, w którym formuje się

* K. Ward, *Bóg. Przewodnik błądzących*, Poznań 2006, s. 307.

[1] M.in. S. Kuczkowski, *Psychologia religii*, Kraków 1993; W. Szewczyk, *Rozumieć siebie i innych*, Tarnów 1998; Cz. Walesa, *Rozwój religijności człowieka*, [w:] S. Głaz (red.), *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, Kraków 2006.

[2] B. Harwas-Napierała, J. Trempała (red.), *Psychologia rozwoju człowieka*, Warszawa 2002; M. Opoczyńska, *Moratorium psychospołeczne – szansa czy zagrożenie dla rozwoju*, [w:] A. Gałdowa, *Klasyczne i współczesne teorie osobowości*, Kraków 1999; C. S. Hall, G. Lindzey, *Teorie osobowości*, Warszawa 1998.

religijność jednostki – często towarzyszy temu procesowi kryzys dotychczasowej wiary, sprzeciw wobec instytucji Kościoła i rodziców narzucających określone modele partycypacji w życiu religijnym[3]. Często ów kryzys, o ile nie doprowadzi do apostazji, zostaje przezwyciężony i pojawia się dojrzalsza, bo osobiście przeżyta i świadomie przyjęta, forma przeżywania i praktykowania wiary.

W badaniu zorientowanym na opis doświadczenia religijnego i religijności studentów pierwszego roku socjologii, wzięło udział 100 studentów (77 na studiach dziennych i 23 na zaocznych). Respondenci wypełniali wielostronicowe formularze ankietowe, które składały się z szeregu pytań sondujących ich mentalne i behawioralne zaangażowanie religijne, ale najistotniejszym problemem – z punktu widzenia problematyki pracy – były ich przekonania religijne i religijne doświadczenie.

Tabela 6. Stosunek respondentów do wiary religijnej

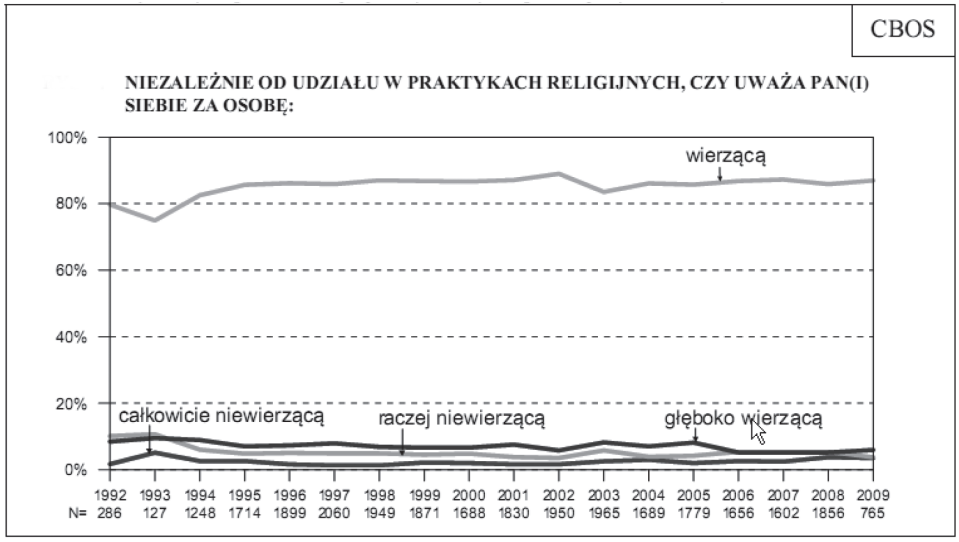
Autodeklaracja	Kobieta	Mężczyzna	Liczba badanych	%
Głęboko wierzący	1	—	1	1,0
Wierzący	32	9	41	41,0
Niezdecydowany	24	7	31	31,0
Obojętny	5	5	10	10,0
Niewierzący	10	7	17	17,0
Ogółem	72	28	100	100,0

Źródło: opracowano na podstawie badań własnych (dotyczy wszystkich tabel w rozdz. VIII).

Według deklaracji, 42% respondentów stanowiły osoby wierzące, niezdecydowanych i obojętnych religijnie było 41%, pozostałe 17% to niewierzący. Widać zróżnicowanie autodeklaracji wiary i niewiary ze względu na płeć – kobiety częściej określały siebie jako wierzące (45% z nich), wierzących mężczyzn było 32% i z drugiej strony tylko 13% kobiet zadeklarowało niewiarę (podczas gdy co czwarty mężczyzna określił się jako niewierzący). W porównaniu z danymi ogólnopolskimi dotyczącymi stosunku do wiary młodych ludzi (w przedziale wie-

[3] G. W. Allport (*Osobowość i religia*, Warszawa 1988, s. 120), w połowie XX w., charakteryzując od strony psychologicznej „religijność wieku młodzieńczego" stwierdza częste występowanie zarówno u chłopców, jak i u dziewcząt okresu buntu: „Ogólnie biorąc, dziewczęta znacznie wcześniej przeżywają okres buntu niż chłopcy. Przyjmuje on wiele form. Czasami młodzieniec po prostu przenosi swoją przynależność z instytucji religijnej rodziców na inną instytucję. Albo może wypracować sobie zadowalającą postawę racjonalistyczną, z której zagadnienia religijne wyeliminowane zostają na zawsze. Czasami z chwilą pojawienia się pierwszych cieni wątpliwości rezygnuje on z całej tej problematyki i daje się ponieść stylowi życia uważanemu za charakterystyczny dla współczesnej młodzieży, stylowi nacechowanemu oportunizmem i hedonizmem. Niekiedy burza rozpętuje się nie z powodu wątpliwości o charakterze intelektualnym, ale na skutek dręczącego poczucia winy i wstydu, wynikających być może z konfliktu o podłożu seksualnym".

kowym 18–24 lata) odnotować wypada znacznie niższe wskaźniki deklarowanej religijności wśród studentów socjologii UŁ. Jednak w badaniu CBOS-u nie uwzględniono kategorii osób niezdecydowanych i obojętnych wobec wiary, toteż być może tak wysoki odsetek wierzących (ponad 90%) w istocie obejmuje także osoby o niejednoznacznym, często ambiwalentnym stosunku do wiary religijnej.



Rysunek 2. Deklaracje wiary na podstawie zagregowanych danych z poszczególnych lat (osoby w wieku 18–24 lat)

Źródło: Komunikat CBOS: *Dwie dekady przemian religijności w Polsce*, wrzesień 2009 (oprac. R. Boguszewski).

1. Przekonania religijne badanych studentów

Przekonania religijne rzadko bazują wyłącznie na spekulacji filozoficznej, logicznym rozumowaniu prowadzącym do uznania „Pierwszej Przyczyny" świata, są raczej aktami zaufania, zawierającymi zarówno elementy racjonalne, wolitywne, jak i emocjonalne. M. Michalski uważa, że myślenie światopoglądowe wiąże się z pytaniem o cel własnego istnienia, o możliwość istnienia w innej duchowej rzeczywistości[4]. Wiara – jak twierdzą teologowie – powinna wyrastać na trzeźwej, rozumowej podbudowie, jednak motywy rozumowe nie są tożsame z „dowodami" – przedmiot poznania jest wiarygodny, ale nie oczywisty[5]. Stosunkowo wielu spośród studentów deklarujących się jako wierzący w Boga (33%) stwierdziło, że nie

[4] M. Michalski, *Refleksje na tematy religijne*, Warszawa 1955, s. 65.

[5] Tamże, s. 67.

trzeba szukać racjonalnych argumentów i przywoływać filozoficznych dowodów Jego istnienia: *albo się wierzy*, *albo nie*, *ja to po prostu czuję*; *wierzę i już… mam tę wewnętrzną pewność*, *że On jest*; *On działa w moim życiu*, *po co dowody?*

Liczną grupę studentów (27%) szukających potwierdzenia słuszności dokonanego wyboru światopoglądowego przekonują zjawiska niewytłumaczalne, przekraczające prawa natury: *Za istnieniem Boga przemawiają liczne udokumentowane cuda*; *Dość często mają miejsce irracjonalne wydarzenia*, *uzdrowienia osób nieuleczalnie chorych*.

Studenci, próbując racjonalizować swoją wiarę, bardzo często powołują się na złożoność i nieskończoność świata: *Uznaję teorię „Boskiego planu”*, *w którym każdy żywot ma ustalone miejsce*. *Bóg jest dla mnie Istotą Wyższą*, *która kieruje światem*. *Los*. *Opatrzność*, *Przeznaczenie to dla mnie Bóg*; *Skomplikowanie świata*, *niemożność ogarnięcia ogromu nieskończoności…określenia „nic”*, *„z niczego”*, *„donikąd” są przerażające*. *Bez Boga budzą strach*; *Radykalnie więcej nie wiemy*, *niż wiemy*. *Zadziwiająco skomplikowany świat*, *badanie DNA*, *kosmologia*, *odkrycia fizyki*. *I to wszystko samoorganizująca się materia? To byłoby nielogiczne*; *Wszelki ład i porządek we wszechświecie to nie przypadek*. *Jakaś energia*, *niezbadana siła*, *powołała świat do istnienia – to przekonuje mnie*. *A jest on drobiazgowo spójny*, *urządzony w najmniejszych szczegółach*. Tego typu argumentacja dotyczyła również 27% wierzących.

Argumentem przemawiającym za istnieniem Boga była dla kilku osób (dla 7%) powszechność zjawiska wiary i fakt wyznawania religijnego światopoglądu przez ludzi darzonych szacunkiem, będących dla młodych ludzi autorytetem: *Tak dużo ludzi wierzy*, *to nie jest przypadek… Wierzy w Niego wielu mądrych ludzi… Czy Jan Paweł II nie był wielkim intelektualistą? Jego głęboka wiara dowodzi*, *że nie ma sprzeczności między rozumem i teistycznym światopoglądem*.

Kilka osób (5%), na pytanie o to, co ich przekonuje o istnieniu Boga, odpowiedziało, że pierwiastki duchowe w kulturze, które wskazują pośrednio na swoje niematerialne źródło: *Wierzę*, *że On jest – o Jego istnieniu przekonuje mnie twórczość*, *sztuka* (*szczególnie piękno muzyki poważnej – Bacha*, *Mozarta*, *Vivaldiego*), *przekonuje mnie też miłość*, *ludzie*, *których kocham i którzy mnie kochają*; *Odkrywam Go w pięknie*, *w innych ludziach*, *którzy potrafią kochać*.

Jedna respondentka, odpowiadając na pytanie ankiety, powołała się na swoje sny, w których „spotkała” bliskich zmarłych: *Zmarli dziadek i babcia przychodzili do mnie we śnie*, *wiem*, *że istnieje nieśmiertelna dusza*, *musi też istnieć Bóg*. Również jedna osoba powtórzyła Kantowski filozoficzny argument (postulat rozumu praktycznego), którego istotą jest przekonanie o istnieniu w świecie i w człowieku ładu moralnego: *Jeśli potrafię odróżnić dobro od zła*, *mam poczucie winy*, *sumienie*, *a w świecie jest prawo natury – to musi istnieć wielki Prawodawca – Bóg*.

Niektórzy studenci krytycznie wypowiadali się na temat instytucji Kościoła, wiele negatywnych ocen wypowiedzieli też pod adresem księży parafialnych. Jednakże kilka osób, mówiąc o swej wierze, wskazało na autorytet

Kościoła i Pisma św.: *Uznaję naukę Kościoła o Bogu i zwierzchnictwo papieża*. *Ufam*, *że się nie zawiodę*; *Pewność*, *że istnieje Bóg i inny świat czerpię z Ewangelii*; *Pismo św. – objawione słowo Boga – przekonuje*, *że On jest*. *Pismo św. jest podstawą mojej wiary*.

2. Doświadczenie religijne w życiu studentów

W socjologicznym opisie religijności osób, które zdradzają behawioralne i emocjonalno-wolicjonalne religijne zaangażowanie światopoglądowe, ważną kategorią jest doświadczenie. Studenci, którzy podjęli trud werbalnego opisu własnego doświadczenia religijnego, podobnie jak inni respondenci, podkreślali niedoskonałość form językowych, niemożność adekwatnego przekazania innym istoty fenomenu, którego istotą (w chrześcijaństwie) jest osobowa relacja do Boga[6]. Osobiste przeżycia stają się w tym wypadku podstawą wiary głęboko angażującej uczucia: *Ja nie mogę wątpić w istnienie Boga – życie codzienne dostarcza mi tyle zdarzeń i tyle przemyśleń… Dostrzegam Jego działanie każdego dnia*; *Podczas modlitwy czuję*, *że On jest*, *że istnieje Ten*, *do kogo się zwracam*; *W sytuacji krytycznej otrzymałem wsparcie*, *Bóg wysłuchał mojej modlitwy*; *Wielokrotnie doświadczyłam*, *że On jest*, *że mogę Go spotkać i rzeczywiście dostrzegam znaki Jego obecności*. *Nie zawiodłam się nigdy*. Respondenci, których wiarę można określić jako „żywą", „wewnętrzną", podkreślali, że ich opowiedzenie się za Bogiem wynika z osobistej relacji, podtrzymywanej regularną modlitwą, lekturą Pisma Świętego i uczestnictwem w religijnych praktykach. Ich wypowiedzi zdają się potwierdzać przekonanie teologów, że filozoficzne argumenty, choć mogą utwierdzić w słuszności i racjonalnej prawomocności przekonań religijnych, jednak nie są w stanie wzbudzić głębokiej wiary.

Doświadczenie religijne jako przeżycie intymne, indywidualne, trudne jest do empirycznej analizy. Socjolog może odwołać się tylko do werbalnych wypowiedzi osób badanych i zastanawiać się nad uwarunkowaniami tych przeżyć. Janusz Mariański zaznacza, że

> Doświadczeń nie doznaje się przecież w próżni, lecz w określonych sytuacjach indywidualnej i społecznej egzystencji człowieka, w określonej kulturze, w przekazywanych znakach językowych, będących ogniwem łączącym podmiot i przedmiot doświadczenia […]. Doświadczenie religijne nie jest wyizolowane z całokształtu ludzkich doświadczeń, jest jednym

[6] Przypomnijmy, że w literaturze funkcjonują różne określenia przedmiotu doświadczenia religijnego (Bóg, absolut, *sacrum*, transcendencja, rzeczywistość pozaempiryczna, ostateczna, nadprzyrodzona itd), a wszystkie one wskazują na istnienie w ludzkiej kulturze, zarówno pierwotnej jak i współczesnej, zapotrzebowania na uniwersalny, „kosmiczny" porządek znaczeń (P. L. Berger). Inną sprawą jest kulturowa konkretyzacja tej potrzeby, historyczne zróżnicowanie form i przeżyć religijnych.

z jego aspektów i jest przez nie współkształtowane. W rzeczywistości bowiem istnieje jedno doświadczenie ludzkie, chociaż o różnych odmianach, określanych przede wszystkim przez doświadczany podmiot. Doświadczenie religijne jest odmianą doświadczenia ludzkiego doznawanego w kontekście wartości ostatecznych[7].

Studentom zadałam pytanie, czy doświadczyli w swoim życiu bliskości Boga, na które 38% badanych udzieliło pozytywnej odpowiedzi (w tej grupie było 30 osób wierzących; 7 niezdecydowanych lecz poszukujących i 1 osoba obojętna religijnie). Okazuje się, że 71,4% tych respondentów, którzy zadeklarowali się jako wierzący, przyznało się do aktywacji systemu przywiązania i do odczucia bliskości przedmiotu religijnego. W grupie niezdecydowanych już tylko co piąta osoba (22,6%) zadeklarowała przeżycie religijnego doświadczenia. Spośród studentów obojętnych religijnie 3,7% przyznało, że w przeszłości miało silne odczucie obecności Sacrum.

Oto charakterystyczne ujęcie doświadczenia, rozumianego jako wewnętrzne, indywidualne przeżycie *Sacrum*: *Bóg jest dla mnie w modlitwie*, *na mszy św.*, *podczas adoracji Najświętszego Sakramentu*, *w kościele*, *w różnych miejscach*, *niekiedy w mało znaczących sytuacjach*, *w chwilach smutku i szczęścia*; *Bóg jest w moim życiu w złych i dobrych chwilach*; *czuję*, *że czuwa nade mną*, *pomaga mi w trudnościach*; *Z Nim nie jestem samotna*, *jest głęboko zakorzeniony w mojej podświadomości*; *Doświadczyłam bliskości Boga w kryzysowych sytuacjach w życiu*, *kiedy się do Niego zwracałam z prośbą o pomoc*. *Czułam wtedy ulgę i nadzieję*. *Zawsze też czuję Jego bliskość*, *kiedy modlę się sama w pustym kościele*. I ostatnia z wielu wypowiedzi: *Często zwracam się do świętych* (*a nie do samego Boga*) *o wstawiennictwo*, *pomoc*. *Żyję w poczuciu*, *że Ktoś czuwa nade mną i staram się tak żyć*, *aby zasłużyć na tę opiekę*. W kontekście tych wypowiedzi trzeba przyznać rację Mariańskiemu, który pisze; „Doświadczenie religijne jest nie tylko kategorią psychologiczną (*Erlebnis*), ale i egzystencjalnym spotkaniem (*Begegnung*), angażującym zdolności intelektualne (poznanie, oceny, wartości) i wolitywno-dążeniowe (osobista decyzja). Stanowi więc swoisty i dynamiczny splot przeżyć, pragnień, moralnych zobowiązań, refleksji […][8].

Doświadczenie religijne może być pojedynczym aktem, intensywnym odczuciem obecności Boga. Zdarza się zazwyczaj niespodziewanie, spontanicznie, choć w jego zaistnieniu może pomóc odpowiednia postawa otwartości i gotowości, jednak „nie można go przewidzieć, ani ukierunkować”[9]. Kilkanaście osób mówiło właśnie o takim incydentalnym „spotkaniu”, które wywołało w nich intensywne emocjonalne przeżycia, oto wybrane relacje: *Pierwsza Komunia św. była takim doświadczeniem obecności Boga*. *Była krótkotrwałym*, *ale bardzo sil-*

[7] J. Mariański, *Doświadczenie religijne*, [w:] *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 84.

[8] Tamże, s. 85.

[9] Tamże

nym bodźcem; *Było to na wyjeździe seminaryjnym z klaretynami w Toporowie. Tam byłem natchniony Duchem Świętym podczas adoracji. To przeżycie pokazało mi perspektywę życia, której ostatecznie nie wybrałem*; *Poczułam bliskość Boga podczas bierzmowania. Silnie przeżyłam to doświadczenie. Po wyjściu z kościoła czułam się lepsza, silniejsza*; *Podczas wizyty na Jasnej Górze odczułam obecność i bliskość Boga*; *Obecności Boga doświadczyłam bardzo silnie. Po śmierci najważniejszej osoby w moim życiu próbowałam popełnić samobójstwo. Powstrzymała mnie od tego jakaś siła, coś kazało mi się zatrzymać i to był właśnie Bóg – Jego siła to sprawiła. Po wcześniejszym załamaniu pozbierałam się, udało mi się zacząć życie od nowa. Zaczęłam ponownie chodzić do kościoła, należałam do Stowarzyszenia katolickiego, zaczęłam być wolontariuszką w Caritasie*; *Czułem taki bardzo intensywny bodziec podczas modlitwy z babcią, ale nie chciałbym o tym pisać*. Kilka osób relacjonuje swoje emocjonalne odczucia, towarzyszące przeżyciu o charakterze niemal mistycznym: *Ogarnęło mnie wszechogarniające ciepło, serce zaczęło mi mocno bić, potem czułem spokój, wyciszenie, takie dobro w sobie*; *Było to napływające ciepło, które uspokajało, uszczęśliwiało*; *dawało mi poczucie siły i nieopisanej euforii*; *Spotkanie Boga wyzwoliło we mnie falę miłości do wszystkich ludzi, rozpierała mnie radość, jakiej nigdy dotąd nie czułem, dało mi ono odwagę i siłę do przezwyciężania problemów, pojawiło się przekonanie, że nawet jeśli mnie spotka coś złego, to ma to swój sens*.

Paradoksalnie doświadczeniem religijnym można też nazwać poczucie opuszczenia przez Boga, zwątpienie w Jego opiekę: *Miałam wrażenie, że mnie opuścił… Było to związane z odejściem osoby, która była najważniejsza i najbliższa. Wyparłam się wiary, bo wcześniej w modlitwach prosiłam, by nigdy, a przynajmniej nie tak szybko, nie udowodnił mi, że mogę żyć bez tej osoby. Przez blisko dwa lata odwróciłam się od Boga kompletnie. Dopiero kiedy zjawił się inny, wyjątkowy, bliski człowiek, doszłam do wniosku, że to było dla mnie dobre – Bóg chciał mi udowodnić, że potrafię poradzić sobie sama, nie muszę być od kogoś zależna w niezdrowy i w szkodliwy dla mnie sposób. Doszłam do wniosku, że wszystko, co ma miejsce w moim życiu, naprawdę jest częścią jakiegoś planu i wszystko ma swój sens*. Przeżycie obecności Boga może również mieć charakter negatywny, może powodować przykre stany psychiczne, co ukazuje charakterystyczna wypowiedź studentki: *Po prostu czułam Go w otaczającym świecie i czułam własną małość wobec tego wszystkiego. To nie było przyjemne uczucie, na tyle przytłaczające, że powoli wycofałam się z życia religijnego*.

Na podstawie badań widać różnice jakościowe, wskazujące na siłę religijnych doświadczeń studentów i osób starszych, szczególnie dotyczy to opisanych w rozdziale szóstym „religijnych wirtuozów". W stuosobowej grupie studentów byli respondenci, którzy przyznawali się do przeżyć kontemplacyjnych, do emocjonalnych poruszeń wywołanych religijnym bodźcem, ale nie było wśród nich osób, które relacjonowałyby nadzwyczajne, ekstremalne, „szczytowe", jakby powiedział A. Maslow, przeżycia mistyczne. W relacjach respondentów z pogłębioną religijnością, „z dużym bagażem lat" i życiowych doświadczeń, nierzadko pojawiały się

opisy „upojeń mistycznych", niezwykle intensywnych doznań o charakterze uczuciowym. Warto dodać, że stwierdziłam w badaniu zależność pomiędzy deklarowanym doświadczeniem religijnym i postawą altruistyczną studentów – spośród osób, które aktywowały system przywiązania aż 92% zapewniło, że w ciągu ostatniego roku udzieliło konkretnej pomocy potrzebującym (spośród osób, które nigdy nie odczuły bliskości przedmiotu religijnego 71%) i jednocześnie 97% badanych z tej grupy wyraziło przekonanie, że warto jest pomagać innym (w grupie bez doświadczenia religijnego taka deklaracja dotyczyła 90%).

3. Heterodoksja doktrynalna badanej młodzieży studenckiej

W tym miejscu nie będę prezentować szczegółowych wyników badań dotyczących pozostałych wskaźników religijności studentów, ograniczę się do przedstawienia kilku kwestii doktrynalno-etycznych. Ponad połowa wszystkich badanych (54%) wierzy w istnienie Boga w trzech osobach, 8% ma wątpliwości (odpowiedź „być może", „nie wiem"), 38% odrzuca naukę trynitarną. Jednak niemal wszyscy ankietowani, zarówno wierzący, niezdecydowani, jaki i niewierzący, kultywują w swoich rodzinach religijną katolicką obyczajowość – dzielą się opłatkiem podczas wigilii (34% śpiewa przy tej okazji kolędy), zanoszą do kościoła pokarmy do poświęcenia w przeddzień Wielkanocy, postu ścisłego (w Wielki Piątek i Środę Popielcową) przestrzega 58% ankietowanych (cotygodniowy post piątkowy zachowuje już tylko 28%). W uroczystościach Bożego Ciała bierze udział zaledwie 26% respondentów.

Studenci nie są ortodoksyjni w kwestii przyjęcia zasad doktrynalnych Kościoła katolickiego, mają wątpliwości, czy uznać podstawowe jego dogmaty. Najczęściej odrzucają dwie prawdy: dogmat o realnej obecności Chrystusa po przeistoczeniu i dogmat o niepokalanym poczęciu NMP (dotyczy to niemal połowy respondentów). Około 60% badanych wierzy w nieśmiertelność duszy, ponad połowa przyjmuje też podstawową prawdę chrześcijaństwa o zmartwychwstaniu Chrystusa i tyleż samo respondentów wyraża swoją wiarę w nagrodę bądź karę po śmierci. Wskaźniki wierzeń studentów ukazuje poniższa tabela.

Tabela nr 7. Stosunek studentów do podstawowych dogmatów wiary (dane w%)

Rodzaj dogmatu wiary	Deklaracje studentów			Ogółem
	tak	nie	trudno powiedzieć	
Nieśmiertelność duszy	59	27	14	100,0
Zmartwychwstanie Chrystusa	52	32	16	100,0

Nagroda lub kara wieczna	52	34	14	100,0
Ponowne przyjście Chrystusa	43	40	17	100,0
Łaska jest potrzebna do zbawienia	42	42	16	100,0
Istnienie piekła	41	43	16	100,0
Niepokalane poczęcie Maryi	35	47	18	100,0
Realna obecność Chrystusa po przeistoczeniu	34	47	19	100,0

Specyficzne jest nastawienie badanych studentów do zasad Dekalogu. Wszystkie dziesięć przykazań za zdecydowanie wiążące we własnym życiu uznaje jedynie 16% badanych, zaś odrzuca je 2%, pozostali wybiórczo akceptują bądź odrzucają poszczególne przykazania. Przedstawmy jaki odsetek respondentów zdecydowanie akceptuje bądź odrzuca poszczególne przykazania, ilu z nich wykazuje niepewność w tej kwestii.

Tabela nr 8. Stosunek respondentów do zasad Dekalogu (dane w%)

Przykazanie	Deklaracje studentów						Ogółem
	zdecydowanie wiążące	raczej wiążące	raczej niewiążące	zdecydowanie niewiążące	brak zdania	brak danych	
I	35	19	10	21	11	4	100,0
II	6	15	35	31	10	3	100,0
III	17	28	25	24	3	3	100,0
IV	54	34	9	1	0	2	100,0
V	84	8	2	1	3	2	100,0
VI	52	28	6	7	4	3	100,0
VII	71	19	4	2	2	2	100,0
VIII	35	48	11	2	2	2	100,0
IX	43	31	9	8	6	3	100,0
X	34	38	12	8	5	3	100,0

Najwięcej wskazań, uznających zasady Dekalogu za relewantne, dotyczyło następujących norm: „nie zabijaj", „nie kradnij" i „czcij ojca i matkę". Normy, które odnoszą się do Boga były najrzadziej kwalifikowane jako obowiązujące przez studentów. Dla większości osób deklarujących się jako niewierzące, obowiązujące jest przykazanie piąte i siódme, kilka z nich dodało jeszcze przykazania 8, 9 i 10. Okazuje się, że zdecydowana większość studentów – przynajmniej w deklaracjach – pozostaje wierna uniwersalnym zasadom etycznym. J. Mariański

stwierdził, że „Dekalog jest zwięzłą syntezą oczywistych zasad wszelkiej ludzkiej moralności”[10].

Socjologowie badający poglądy etyczne współczesnych Polaków, odnotowują relatywizm moralny młodzieży[11]. W. Pawlik pisze, że

> Niepewność, „płynność”, „chaos” znaczeń normatywnych i symbolicznych to pojęcia opisujące stan moralności (i kultury) ponowoczesnej. Postmodernistyczna formuła świata zdekonstruowanego, pozbawionego solidnego oparcia w uniwersum wspólnie podzielanych znaczeń, wiary w transcendencję i obiektywny sens świata i ludzkiego życia, zadała cios tradycyjnie rozumianej moralności i religii […]. W uniwersum symbolicznym współczesnego świata religia i moralność są ze sobą powiązane coraz luźniej i nie tworzą już spójnego systemu znaczeń organizujących myślenie ludzi[12].

Autor ten dalej zaznacza jednak, że

> Uniwersum religijne polega we współczesnym świecie nie tyle na delegitymizacji, nie kwestionuje się go bowiem *tout court*, co raczej partykularyzacji – zawężeniu ulega zakres jego hermeneutycznej i pragmatycznej przydatności[13].

Ten sam autor na podstawie badań własnych, nakierowanych na określenie znaczenia religijnego uniwersum w życiu codziennym i w decyzjach moralnych współczesnej młodzieży, konkluduje:

---

[10] J. Mariański, *Postawy i zachowania religijno-moralne*, [w:] W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski (red.), *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji łódzkiej*, Łódź 2002, s. 65.

[11] Por. m.in. J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*, Kraków 1991; J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości. Studium socjologiczne*, Lublin 2001; J. Mariański, *Kościół a religijność młodzieży*, [w:]I. Borowik, W. Zdaniewicz (red.), *Od Kościoła ludu do Kościoła wyboru. Religia a przemiany społeczne w Polsce*, Kraków 1996; W. Pawlik, *Między nomosem a anomią. Uwagi o relatywizmie młodzieży*, [w:] I. Borowik, H. Hoffmann (red.), *Światopogląd*: *między transcendencją a codziennością*, Kraków 2004; K. Uklańska, *Wartości młodzieży w perspektywie społeczeństwa konsumpcyjnego*, „Przegląd Religioznawczy” 2007, nr 2/224, s. 155–169; B. Guzowska, *Chrześcijaństwo wobec wartości kultury ponowoczesnej* (*wybrane aspekty*), tamże, s. 11–19.

[12] W. Pawlik, *Między nomosem*…, s. 167–168. O moralności bez etyki we współczesnym świecie pisze Z. Bauman (*Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 84): „dziś, gdy słabnie uchwyt odgórnych przymusów i tracą autorytet konwencje, czyny jawią się ludziom jako kwestie odpowiedzialnego wyboru – i w ostatecznym rachunku – sprawy sumienia i moralnej odpowiedzialności. W polifonii rozmaitych a rozproszonych, często wzajem sprzecznych głosów, i wśród zmiennych i ulotnych lojalności cechujących «zderegulowane», pokawałkowane doświadczenie codzienne człowieka ponowoczesnego, pomysł, że rozdział między dobrem a złem został raz na zawsze przeprowadzony i że aktorom nie pozostaje nic innego jak poznać, zapamiętać i stosować jednoznaczne przepisy moralne wypracowane dla każdej sytuacji, w jakiej mogą się znaleźć – stracił wiele ze swej niegdysiejszej wiarygodności. Z drugiej zaś strony, jaskrawa przygodność bytu, epizodyczność przeżyć i zawrotna zmienność wszelkich aspektów życia społecznego owocują nietrwałością – zanikiem bodaj – standardów «tego, co normalne» […]”.

[13] W. Pawlik, *Między nomosem*…, s. 168.

Młodzież kwestionuje autorytety zewnętrzne, instytucjonalne, reaguje negatywnie na samą myśl, że mogłaby być do czegoś przymuszana, zobowiązywana, że społeczne i „uświęcone" imperatywy ograniczają jej „wewnętrzną wolność". W tym sensie, badania rejestrują relatywizację jej postaw: religia i moralność nie są dla niej niezmiennym, symbolicznym uniwersum, za którym stoi tradycja, transcendencja i metafizyka kategorycznych imperatywów[14].

Ważne jest jednak podkreślenie, że ta postawa nie powinna być utożsamiana z jednoznacznym permisywizmem moralnym, bowiem młodzi ludzie stosują się do „wewnętrznych", „prywatnych" regulatorów normatywnych, pokrywających się w dużym stopniu z moralnymi zasadami Dekalogu. Także w moim badaniu stwierdzenie: „W swoim postępowaniu kieruję się wyłącznie własnym sumieniem i rozeznaniem sytuacji" było wybierane najczęściej, ale to nie świadczy o odejściu od norm moralnych łączących się z etyką religijną.

Studenci socjologii w moim badaniu wykazują heterodoksyjność poglądów na temat norm regulujących życie indywidualne i społeczne, ich przekonania zdecydowanie odbiegają od zasad prawa kościelnego. Szczególnie jest to widoczne w zakresie etyki seksualnej – jedynie 5% ankietowanych uznało współżycie seksualne przed ślubem kościelnym za niedopuszczalne, przeciwko stosowaniu antykoncepcji wypowiedziało się tylko 3% młodych ludzi. Jednak należy zaznaczyć, że 74% badanych (były to zarówno osoby wierzące, jak i niewierzące) zajęło jednoznacznie negatywne stanowisko względem zdrady małżeńskiej. Może to świadczyć o orientacji młodych ludzi na wartości rodzinne i jednocześnie o zdecydowanej relatywizacji katolickich norm moralności seksualnej.

Tabela nr 9. Stosunek studentów do wybranych dylematów natury moralnej (dane w%)

Kategoria zachowań	Deklaracje studentów				Ogółem
	dopuszczalne	dopuszczalne warunkowo	niedopuszczalne	trudno powiedzieć	
Zdrada małżeńska	4	16	74	6	100,0
Aborcja	18	59	20	3	100,0
Eutanazja	29	49	19	3	100,0
Wolna miłość	30	43	17	10	100,0
Rozwód	51	39	10	—	100,0
Życie w wolnym związku	91	3	6	—	100,0
Współżycie seksualne przed ślubem	82	10	5	3	100,0
Stosowanie antykoncepcji	86	11	3	—	100,0

[14] Tamże, s. 179.

Zdecydowana większość badanych bezwarunkowo akceptuje zachowania seksualne uznane za niedopuszczalne przez Kościół (z wyjątkiem wolnej miłości, którą akceptuje w pełni mniej niż jedna trzecia respondentów). Mniej niż co piąta badana osoba dopuszcza w pełni aborcję, podobny odsetek uznaje to zachowanie za niedopuszczalne, większość badanych (60%) wybiera w tej kwestii opcję warunkową (odpowiedź: „to zależy"), niewielki odsetek badanych nie ma zdania na ten temat. W kwestii eutanazji okazuje się, że mniej niż jedna trzecia respondentów opowiada się za jej pełnym dopuszczeniem, a mniej niż jedna piąta badanych jest temu zdecydowanie przeciwna, 50% badanych zakreśliło odpowiedź warunkową. Wyniki ankiety pokazują autonomiczny w stosunku do nakazów Kościoła system aksjologiczny studentów, co jest najbardziej widoczne w dziedzinie życia seksualnego. Inne dylematy natury moralnej połowa badanych relatywizuje, wybierając opcję pośrednią. W strukturze aksjologicznej studentów na pierwszym miejscu są wartości małżeńsko-rodzinne, zaledwie kilka procent badanych uważa za dopuszczalną zdradę partnera. Uprawniony jest wniosek, że nauczanie moralne Kościoła jest kwestionowane przez studentów, ale w radykalnej formie dotyczy to tylko etyki seksualnej.

Poglądy na temat zachowań moralnych różnicują się ze względu na płeć. Wyniki badań w tym zakresie zostały przedstawione w tab. 10.

Tabela 10. Stosunek studentów do wybranych dylematów natury moralnej w zależności od płci

A

Zachowania uznane za niedopuszczalne	Kobiety		Mężczyźni		Razem L = 100 %
	L = 72	%	L = 28	%	
Zdrada małżeńska	55	76,4	19	67, 9	74
Aborcja	18	25,0	2	7, 1	20
Eutanazja	15	20,8	4	14, 2	19
Wolna miłość	15	20,8	2	7, 1	17
Rozwód	8	11,1	2	7, 1	10
Życie w wolnym związku	5	6.9	1	3, 5	6
Współżycie seksualne przed ślubem	5	6.9	_		5
Antykoncepcja	2	2,7	1	3,5	3

B

Zachowania uznane za bezwarunkowo dopuszczalne	Kobiety		Mężczyźni		Razem L = 100 %
	L = 72	%	L = 28	%	
Życie w wolnym związku	64	88,9	27	96,4	91
Antykoncepcja	65	90,2	21	75,0	86
Współżycie seksualne przed ślubem	60	83,3	22	78,5	82
Rozwód	38	52,7	13	46,4	51
Wolna miłość	20	27,7	10	35,7	30
Eutanazja	18	25,0	11	39,2	29
Aborcja	12	16,6	6	21,4	18
Zdrada małżeńska	3	4,1	1	3,5	4

Kobiety częściej uznawały za niedopuszczalne niemal wszystkie wymienione tu zachowania: zdrada (76, 4%, mężczyźni 67,9%); aborcja (25%, mężczyźni 7,1%), eutanazja (20,8%, mężczyźni 14,2%), wolna miłość (20,8%, mężczyźni 7,1%), rozwód (11,1%, mężczyźni 7,1%), życie w wolnym związku (6,9%, mężczyźni 3,5%). Żaden spośród badanych mężczyzn nie opowiedział się kategorycznie przeciw współżyciu seksualnemu przed ślubem (takich kobiet było 6,9%). I tylko stosowanie antykoncepcji uznaje za niedopuszczalne zbliżony odsetek kobiet i mężczyzn (2,7%, mężczyźni 3,5%). Z drugiej strony, jeśli zwrócimy uwagę na zachowania klasyfikowane jako w pełni dopuszczalne, okazuje się, że więcej kobiet opowiada się za antykoncepcją (90,2, mężczyźni 75%), za przedślubnym seksem (83,3, mężczyźni 78,5%), za rozwodem (52,7%, mężczyźni 46,4%). Zatem można powiedzieć, że postawy liberalne dotyczą zarówno mężczyzn, jaki i kobiet. Inne zachowania częściej bezwarunkowo dopuszczają kobiety, inne mężczyźni (oni częściej opowiadają się za życiem w wolnym związku, za wolna miłością, eutanazją, aborcją).

4. Wiedza religijna badanych studentów

E. Jarmoch pisze: „Jedną z cech charakterystycznych dla polskiego katolicyzmu jest niski poziom wiedzy religijnej. Wiedza ta, przekazywana czysto werbalnie, wyniesiona z dzieciństwa i lekcji religii, idzie szybko w zapomnienie […]. Poziom wiedzy religijnej bardzo często nie pokrywa się z wiedzą tak zwaną świecką, wskutek czego dochodzi do powstania szeregu wątpliwości, a nawet

odejścia od Kościoła. Dlatego ważne jest, aby poziom wiedzy religijnej odpowiadał poziomowi wiedzy świeckiej”[15].

Poniższe tabele pokazują poziom wiedzy badanych studentów, z uwzględnieniem autodeklaracji wiary i uczestnictwa w obowiązkowej dla katolików cotygodniowej mszy.

Tabela 11. Wiedza religijna badanych studentów

A

Poziom wiedzy studentów (dane liczbowe)	Kobieta L = 72	Mężczyzna L = 28	Ogółem L = 100
Wysoki 25–22 p.	—	1	1
Dobry 21–20 p.	2	1	3
Średni 19–17 p.	5	3	8
Dostateczny 16–13 p.	21	6	27
Niski 12–8 p.	24	5	29
Bardzo niski 7 p. i poniżej	14	10	24
Brak danych	6	2	8

B

Poziom wiedzy studentów (dane w%)	Kobieta	Mężczyzna
Wysoki	—	3,6
Dobry	2,8	3,6
Średni	6,9	10,7
Dostateczny	29,2	21,4
Niski	33,3	17,9
Bardzo niski	19,4	35,7
Brak danych	8,3	7,1
Ogółem	100,0	100,0

Badani studenci osiągnęli niski poziom wiedzy religijnej: średnia wyniosła 11 punktów na 25 możliwych do zdobycia. W całej badanej grupie tylko jedna

[15] E. Jarmoch, *Wiedza religijna jako wskaźnik religijności*, [w:] W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski (red.), *Postawy społeczno-religijne*…, s. 21.

osoba uzyskała najwyższą liczbę punktów, zaledwie 11 uczestników testu usytuowało się na dobrym i średnim poziomie. Niemal jedna czwarta badanych osiągnęła najniższy poziom orientacji w doktrynie chrześcijańskiej (siedem punktów i poniżej), a ponad połowa osiągnęła dostateczny i niski jej pułap. Niemal dwukrotnie więcej mężczyzn napisało test na poziomie najniższym.

Tabela 12. Deklaracje wiary a poziom wiedzy religijnej studentów

Deklaracje wiary	Liczba punktów			Poziom wiedzy religijnej
	maksymalna	minimalna	średnia	
Wierzący	25,0	6,0	10,5	niski
Niezdecydowany	20,5	4,0	12,4	niski
Obojętny	20,0	3,5	13,5	dostateczny
Niewierzący	16,0	1,0	7,0	bardzo niski

Warto odnotować zbliżone wyniki testu studentów obojętnych i niezdecydowanych w kwestiach światopoglądowych, może zaskakiwać niski poziom wiedzy religijnej u respondentów wierzących. Osoby niewierzące nie wykazują zainteresowania treściami wiary chrześcijańskiej, choć większość z nich uczestniczyła w katechizacji i wychowywała się w rodzinach wierzących.

Korelując dane dotyczące uczestnictwa w niedzielnej mszy św. z poziomem wiedzy religijnej respondentów, odnotowujemy pewne zależności. Tylko osobom, które w każdą niedzielę biorą udział we mszy, a więc najgorliwszym w spełnianiu obowiązkowej dla katolików praktyki, udało się wybić ponad niski pułap. Osoby te przewyższają średnio o 6 punktów tych studentów, którzy w ogóle nie chodzą do kościoła.

Wyniki testu upoważniają do wyciągnięcia wniosku o braku efektywności szkolnej katechizacji. Studenci (niemal wszyscy uczestniczyli w lekcjach religii w szkołach średnich) nie znają dobrze doktryny chrześcijańskiej, słabo orientują się w treści Biblii, mają płytką wiedzę na temat znanych postaci, świętych chrześcijaństwa[16]. Stan ich wiedzy religijnej z pewnością przekłada się na stopień zaangażowania religijnego w innych dymensjach, bo jak pisze E. Jarmoch, „pewne minimum tej wiedzy jest potrzebne, by przyjąć wiarę oraz ją wyznawać”[17].

[16] Test wiedzy religijnej wypełniany przez studentów prezentujemy w aneksie

[17] E. Jarmoch, *Wiedza religijna jako*…, s. 21.

5. Wybrane praktyki religijne badanych osób

W. Piwowarski pisze:

> Praktyki religijne stanowią jeden z podstawowych parametrów religijności. W socjologii religii traktuje się je jako znaki najbardziej dostrzegalne, wymierne i dające się ująć statystycznie. Nic dziwnego, że od początku badań nad religijnością były one szczególnie eksponowane. W socjologii francuskiej istniała nawet tendencja do utożsamiania ich z religijnością. Wiązało się to z koncepcją tej socjologii sprowadzaną przez jej twórców, na przykład E. Durkheima, do socjologii zachowań. Nie doceniano motywacji, zaangażowania i przeżycia uczestników praktyk[18].

W tym miejscu zaprezentuję stan uczestnictwa studentów w niedzielnej mszy świętej[19], podam też dane procentowe dotyczące modlitwy indywidualnej. Zgodnie z nauczaniem Kościoła rzymskokatolickiego, wierni są zobowiązani do uczestnictwa w niedzielnej mszy św., jeśli ktoś nie wypełnia tego nakazu popełnia grzech ciężki. Natomiast modlitwa jest praktyką nadobowiązkową, ale zalecaną, ponieważ jest wskaźnikiem żywotności wiary, świadectwem nawiązania relacji jednostki z Bogiem: „Nieustannie się módlcie" (1 Tes 5,17) Modlitwa i życie chrześcijańskie są nierozłączne"[20].

Tabela 13. Uczestnictwo badanych studentów w cotygodniowej mszy świętej (dane w%)

Uczestnictwo w cotygodniowej mszy św.	Kobiety L = 72	Mężczyźni L = 28	Ogółem
W każdą niedzielę	7	2	9
Prawie w każdą niedzielę	12	1	13
1–2 razy w miesiącu	8	1	9
Tylko w wielkie święta	17	5	22
Tylko z okazji ślubu, pogrzebu i innych uroczystości	10	6	16
Nigdy	18	13	31
Ogółem	72	28	100

Nie chodzę do kościoła. Wybrałem życie obok Niego, a nie z Nim. Ale wiem, że kiedyś może „przyjść trwoga" i wtedy wrócę…; *Podziwiając Go i kochając na-*

[18] W. Piwowarski, *Praktyki religijne*, [w:] W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski (red.), *Postawy społeczno-religijne*…, s. 47.

[19] Do praktyk nakazanych przez Kościół (obowiązkowych, powtarzanych) zalicza się także udział we mszy podczas świąt i Komunię św. w okresie wielkanocnym.

[20] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, s. 618. Do praktyk nadobowiązkowych włączyć można m.in. częstą Komunię św., zamawianie intencji mszalnych.

wet, *daję się ponieść zdarzeniom prowadzącym do łamania boskich praw*. *Do kościoła nie chodzę*, *bo Bóg jest wszędzie* – to najbardziej typowe stwierdzenia charakteryzujące religijność większości młodych ludzi, studentów socjologii. Oto jak przedstawia się uczestnictwo badanych w niedzielnej mszy świętej: w każdą niedzielę 9%; prawie w każdą niedzielę 13%; 1–2 razy w miesiącu 9%; tylko w wielkie święta 22%; tylko z okazji ślubu, pogrzebu i innych uroczystości 16%; nigdy 31%. Do kategorii katolików niedzielnych (biorących udział we mszy świętej przynajmniej raz w miesiącu) można zaliczyć zatem 31% respondentów, do katolików świątecznych 38%; jedna trzecia studentów w ogóle nie chodzi do kościoła.

Tabela 14. Uczestnictwo w cotygodniowej mszy świętej osób wierzących

Uczestnictwo w cotygodniowej mszy św.	Kobiety L=33	Mężczyźni L=9	Ogółem %
W każdą niedzielę	7	2	21
Prawie w każdą niedzielę	9	1	24
1–2 razy w miesiącu	6	1	17
Tylko w wielkie święta	4	2	14
Tylko z okazji ślubu, pogrzebu i innych uroczystości	4	1	12
Nigdy	3	2	12
Ogółem	33	9	100

Jak kształtuje się uczestnictwo w niedzielnej mszy św. osób deklarujących się jako wierzące? Spośród 42 takich osób, 21% praktykuje regularnie w każdą niedzielę, 24% prawie w każdą niedzielę, 17% 1–2 razy w miesiącu; 26% z okazji wielkich świąt, bądź uroczystości rodzinnych, takich jak ślub czy pogrzeb i 12% nie praktykuje w ogóle. Z tego zestawienia wynika, że co piąta wierząca osoba wypełnia ów podstawowy obowiązek kościelny, ale 62% badanych zaliczyć można do katolików niedzielnych, co czwarty respondent należy do kategorii katolików świątecznych, natomiast 12% osób deklarujących swoją wiarę, nie spełnia kanonicznego wymogu partycypacji we mszy świętej.

Z wypowiedzi studentów wynika, że rzadko się modlą: codziennie 23%; raz w tygodniu 17%; przeciętnie raz w miesiącu 8%; kilka razy w roku 20%; raz w roku i rzadziej 3%; nigdy 26%; brak danych 3%.

Tabela 15. Częstotliwość modlitwy indywidualnej

Częstotliwość modlitwy indywidualnej	Kobiety L = 72	Mężczyźni L = 28	Razem %
Codziennie	19	4	23
Raz w tygodniu	14	3	17
Przeciętnie raz w miesiącu	7	1	8
Kilka razy w roku	13	7	20
Raz w roku i rzadziej	2	1	3
Nigdy	16	10	26
Brak danych	1	2	3
Razem	72	28	100

Przedstawione dane o praktykach studentów nie mogą zadowolić, niemniej już te podstawowe dane o spełnianiu przez studentów dwu spośród licznych praktyk religijnych nakazanych bądź zalecanych przez Kościół, uprawniają do ostrożnych wniosków. Widoczne jest odchodzenie części młodych ludzi od religijności instytucjonalnej, także osoby deklarujące wiarę nie spełniają w sposób ortodoksyjny oczekiwań organizatorów życia religijnego. Jeżeli modlitwa jest wskaźnikiem żywotności wiary, to okazuje się, że wielu badanych studentów nie nawiązało relacji z przedmiotem religijnym, niektórzy być może – mówiąc językiem Kirkpatricka – dokonali dezaktywacji systemu przywiązania.

6. Wady i zalety księży w opiniach badanych studentów

W okresie adolescencji młody człowiek przejawia duży krytycyzm w stosunku do tradycyjnych autorytetów. Wśród respondentów odnotowano stosunkowo liczną grupę osób antyklerykalnych, co dotyczy w szczególności studentów deklarujących się jako niewierzący, indyferentni i poszukujący. Jednak także osoby wierzące wyrażały się krytycznie pod adresem znanych osobiście, ale częściej z afer medialnych księży. W ich przekonaniu, kapłani powinni być wzorem wszelkich cnót, niestety rzadko w praktyce realizują ideały ewangeliczne. Naganne postępowanie księży stanowi jedną z przyczyn odmowy udziału studentów w życiu Kościoła. Wady znanych księży wymieniło 65% badanych, w tym 66, 6% kobiet i 60,7% mężczyzn). Jedynie 10% respondentów nie dostrzega słabych stron kapłanów, pozostałe osoby (25%) nie chciały wypowiadać się na ten temat.

Długa jest ich lista zarzutów pod adresem księży:

• w aspekcie moralnym: *dwulicowość*, *hipokryzja*, *zachłanność*, *materializm*, *faworyzowanie bogatych*, *egoizm*, *pycha*, *łamanie celibatu*, *pedofilia* (to z informacji medialnych) itp.

• w aspekcie osobowościowym: *wścibstwo*, *nerwowość* itp.

• w aspekcie intelektualnym: *hermetyczność*, *radykalizm poglądów*, *konserwatyzm*, *kategoryczność*, *fanatyzm*, *przekonanie o posiadaniu prawdy absolutnej*, *jedynie słusznych poglądów*, *braki w wykształceniu* itp.

• w aspekcie społecznym, w interakcjach: *obojętność*, *dystans wobec parafian*, *wyniosłość*, *zarozumiałość*, *nietolerancja*, *brak zrozumienia dla codziennych problemów parafian*, *manifestowanie poglądów politycznych* itp.

Trzy najczęściej wymieniane przez studentów wady znanych księży to materializm (31%), hipokryzja (15%) i nietolerancja (11%). Studenci pisali o swoich spotkaniach z kapłanami, które pozostawiły w nich niesmak i niechęć do reprezentowanej przez nich instytucji Kościoła: *doprowadził mnie do łez*, *nie pomógł… wyszłam*; *gdy chciałam porozmawiać w konfesjonale na temat moich wątpliwości*, *ksiądz usnął… To mi wystarczyło*.

Jednak są też relacje diametralnie inne, z których wyłania się obraz wspaniałych kapłanów, mądrych, życzliwych, otwartych, wyrozumiałych. Ciekawe, że aż 71% badanych potrafiło wymienić pozytywne cechy znanych księży (w tym 76,3% kobiet i 57,1% mężczyzn). Z drugiej strony 23% respondentów nie dostrzegło żadnych zalet kapłanów (6% wstrzymało się od głosu). Trzy najczęściej wymieniane cechy to: komunikatywność (38%), poczucie humoru (27%), wyrozumiałość (15%).

Studenci pisali też o swoim wzorze osobowym kapłana, oto jaki ideał księdza został przez nich nakreślony:

w aspekcie moralnym: *uczciwy*, *miłosierny*, *bezinteresowny*, *praktykujący miłość bliźniego*, *godny zaufania*, *szczery*, *dobry*, *wiarygodny*, *sumienny*

• w aspekcie osobowościowym: *wesoły*, *dowcipny*, *bezpośredni*, *komunikatywny*, *otwarty*, *empatyczny*, *charyzmatyczny*, *skromny*, *pokorny*, *opanowany*, *cierpliwy*, *ciepły*, *łagodny*

• w aspekcie intelektualnym: *inteligentny*, *rozsądny*, *o rozległej wiedzy*

• w zakresie kontaktów społecznych: *tolerancyjny*, *wyrozumiały*, *pomocny*, *wspierający*, *życzliwy*, *serdeczny*, *uprzejmy*, *bezinteresowny*, *okazujący wszystkim szacunek*, *pozytywnie nastawiony zarówno do wiernych*, *jak i do niewierzących*

• w zarządzaniu parafią: *zaradny*, *dobry organizator*

Spośród niemal stu przymiotników odnoszących się do idealnych kapłanów, w wypowiedziach studentów najczęściej pojawiały się trzy: „pogodny", „otwarty", „pomocny". Młodzi ludzie pragnęliby, aby kapłan był nade wszystko psychoterapeutą i wesołym kompanem. Stosunkowo niewielu respondentów (10%) zwróciło uwagę na duchowość kapłanów, stwierdzając, że idealny ksiądz powinien być „pobożny", „prawdziwie wierzący", „z powołaniem", „naprawdę oddany Bogu". Być może takie wymagania są oczywiste, o czym może świadczyć

krytyka tych duchownych, którzy są dalecy od tego wzorca. Jednak nieco inaczej prezentowały się wyniki podobnego sondażu, przeprowadzonego wśród „religijnych wirtuozów", dla których świętość kapłanów była sprawą najważniejszą, a cechy osobowościowe stanowiły kwestię drugorzędną.

Studenci mają konkretne oczekiwania wobec Kościoła jako instytucji, pragnęliby nade wszystko zmiany jego norm regulujących sferę seksualną człowieka, większej liberalizacji w tym zakresie. Postrzegając Kościół jako rzeczywistość pozasakralną (jedynie 13% ankietowanych uznało Kościół za „instytucję świętą z papieżem i duchowieństwem"), odmawiają mu prawa do formułowania nakazów i zakazów. Charakterystyczne, że jedynie 9% respondentów wyraziło przekonanie, że nie można być katolikiem bez łączności z Kościołem (65% badanych uważa, że katolik nie musi identyfikować się z instytucją kościelną, 26% wstrzymało się od głosu). Socjolog, na podstawie wypowiedzi młodzieży, zauważa istnienie silnej tendencji do stereotypowej krytyki (*Kościół zamknął się na współczesność*, *zbyt mocno angażuje się w politykę*, *jest instytucją sformalizowaną*, *biurokratyczną*, *nie powinien ingerować w prywatne dziedziny życia* etc) Jednakże część krytycznie nastawionych młodych ludzi odwołuje się do własnych trudnych doświadczeń, wynikających z kontaktu z duchownymi[21]. Na podstawie raportów CBOS-u, można zauważyć społeczne zróżnicowanie postaw wobec Kościoła (hierarchii i duchownych). W 2006 r. odnotowano, że Kościół w Polsce „zalicza się do instytucji największego zaufania społecznego – zaufaniem darzy go zdecydowana większość Polaków (81% w styczniu 2006). Natomiast w wymiarze religijnym identyfikuje się z Kościołem prawie dwie trzecie Polaków, o czym świadczy wybór samookreślenia «jestem wierzący(-a) i stosuję się do wskazań Kościoła» 63%. Zaledwie co trzeci Polak (32%) przyznaje, że wierzy na swój własny sposób, podkreślając bardziej prywatny charakter swojej wiary, jej niezależność od Kościoła"[22].

---

[21] J. Salij jest autorem książki, która jest odpowiedzią kapłana na nasiloną krytykę Kościoła i głosem w dyskusji na temat kondycji i roli Kościoła katolickiego w aspekcie synchronicznym i diachronicznym (*Dlaczego kocham Kościół*, Warszawa 2002). Oto wybrane argumenty „w obronie Kościoła": „Kościół to nie instytucja usług religijnych", stwierdza dominikanin, a wyznawcy to nie zwykli konsumenci, czy zewnętrzni obserwatorzy. Każdy powinien czuć się odpowiedzialny za wspólnotę, solidaryzować się z innymi i nieść im bezinteresowną pomoc. Kościół nie stanowi społeczności ludzi świętych, utopijne jest przekonanie, że możliwe jest wyeliminowanie z niego wszelkich przejawów ludzkich słabości. Autor zakłada, że im więcej ludzi będzie „kochało" Kościół, tym bardziej jego wizerunek będzie pięknniał, doskonalił się. Kościół jest także w naszych niełatwych czasach – zaznacza Salij, świadkiem prawdy o godności człowieka, broni uniwersalnych ewangelicznych wartości. I to nieprawda, że jest w nim tylko zło. On sam dostrzega w Kościele „bezmiar świętości i dobra".

[22] Por. komunikat CBOS z kwietnia 2006 r. *Więzi Polaków z Janem Pawłem II*, *Kościołem i religią*, s. 15 i z lutego 2006 r. *Zaufanie w sferze prywatnej i publicznej a społeczeństwo obywatelskie*. „Więź z Kościołem najczęściej podkreślają ludzie najbardziej religijni, praktykujący

7. Kryzys wiary w środowisku studentów i jego przyczyny

Życie religijne człowieka jest dynamicznym procesem, przebiega etapami, zmienia się, przybiera różne formy[23], co jest związane zarówno z czynnikami podmiotowymi, z oczywistym rozwojem ontogenetycznym, z dojrzewaniem intelektualnym, emocjonalnym i duchowym, jak i z czynnikami egzogennymi, z wpływem środowiska wzmacniającego bądź osłabiającego zaangażowanie religijne jednostki. F. Głód zaznacza, że w ten proces są wpisane też momenty kryzysowe, wątpliwości, pytania dotyczące religii, definitywne odejścia od Boga i często powroty do wyznawanej wcześniej wiary[24]. Wiara przyjmowana w okresie dzieciństwa jako oczywisty, naturalny wymiar życia (w rodzinach teistycznych) bywa poddawana próbom, a jest to szczególnie widoczne w społeczeństwach konsumpcyjnych, zracjonalizowanych. Psychologowie dzielą kryzysy na rozwojowe i sytuacyjne – jedne i drugie mogą dotyczyć życia religijnego jednostki.

F. Głód pisze: „Przez kryzys religijny należy rozumieć przykry emocjonalnie stan wewnętrznego napięcia, który wiąże się ściśle z mniejszą lub większą dezintegracją życia religijnego. Dynamiczny proces kryzysu charakteryzuje się krytycznym nastawieniem do aprobowanych dotychczas treści religijnych, wartości i form, ujawniając wyraźną tendencję do licznych zmian w tej dziedzinie życia oraz do przeciwstawienia się trudnej sytuacji poprzez wewnętrzną religijną przemianę”[25]. Często tym okresom zwątpień towarzyszą przykre odczucia frustracji, bezradności, niepokoju, lęku, apatii. Zdaniem teoretyków, trudności w wierze, o ile nie doprowadzają do ateizmu, przezwyciężone, mogą przyczynić się do powstania dojrzalszych, bardziej skrystalizowanych, świadomych form wiary. Pozytywne rozwiązanie kryzysu może zaowocować rozwojem religijności, pogłębieniem wewnętrznych przeżyć religijnych.

---

co najmniej raz w tygodniu, najstarsi-w wieku powyżej 64 lat, emeryci, rolnicy, mieszkańcy wsi, badani z podstawowym wykształceniem, identyfikujący się z prawicą oraz kobiety. Natomiast im mniejsze zaangażowanie w praktyki religijne, bardziej lewicowe identyfikacje polityczne, a także im większe miejsce zamieszkania, wyższe wykształcenie i młodszy wiek badanych, tym częstsze deklaracje o wierze na swój własny sposób. Niezależność swojej wiary od Kościoła, jej prywatność najczęściej podkreślają badani praktykujący zaledwie kilka razy w roku oraz w ogóle niepraktykujący, o lewicowych poglądach politycznych, a także mający wysoką pozycję społeczno-zawodową, wyższe wykształcenie, mieszkańcy ponadstutysięcznych miast, mężczyźni i – co należy wyraźnie podkreślić-najmłodsi respondenci (w wieku od 18 do 24 lat), również uczniowie i studenci”; komunikat CBOS z kwietnia 2006, *Więzi Polaków*…, s. 17. W 2011 r. spytano Polaków o ocenę działalności Kościoła rzymskokatolickiego: 56% respondentów wydało ocenę pozytywną, 32% negatywną (między rokiem 2006 a 2011 o osiem punktów procentowych wzrósł odsetek niezadowolonych); komunikat CBOS z marca 2011, *Oceny instytucji publicznych*, s. 5].

[23] Zob. C. Walesa, *Rozwój religijności człowieka* [w:] S. Głaz (red.), *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, Kraków 2006, s. 111–146.

[24] Zob. F. Głód, *Kryzys religijny*, [w:] S. Głaz (red.), *Podstawowe zagadnienia…*, s. 179–202.

[25] Tamże, s. 183.

F. Głód, na podstawie własnych badań i literatury przedmiotu, wymienił kilka najczęstszych przyczyn kryzysów religijnych[26]:

1) kryzysy powstające na skutek niedojrzałego obrazu Boga:

przyczyną kryzysu religijnego może być infantylne pojęcie istoty Boga. Naiwna antropomorfizacja, związana z okresem dzieciństwa, nie ustępuje miejsca dojrzałemu pojmowaniu Go jako doskonałego Ducha, darzącego człowieka miłością, ale i stawiającego wymagania etyczne;

2) kryzysy religijne spowodowane konfliktem pomiędzy systemem wartości (sumieniem) a postępowaniem:

człowiek, który uświadamia sobie własną winę moralną, a nie potrafi lub nie chce postępować w zgodzie ze zinternalizowanym systemem wartości, odczuwa przykry dysonans. Na wskutek rozdźwięku między przekonaniami a postępowaniem, ogranicza bądź odrzuca praktyki religijne. Może też kwestionować słuszność norm etycznych, usprawiedliwiając i niejako rozgrzeszając siebie. W ten sposób ratuje swoje dobre samopoczucie, ale coraz bardziej oddala się od Boga;

3) kryzysy dotyczące praktyk religijnych:

cechą tego kryzysu jest osłabienie emocjonalnego zaangażowania religijnego. Człowiek nie odrzuca podstawowych prawd swej wiary, jednak jego praktyki stają się pustym rytuałem, bez więzi z *Sacrum* i pozytywnych odczuć. Emocje mają to do siebie, że ich intensywność fluktuuje, tak też jest z przeżyciami religijnymi, w których dużą rolę spełnia komponent emocjonalny. Czasami jednostka rezygnuje z praktyk, których sensu nie dostrzega. Bywa też, że odrzuca publiczny kult, który kojarzy się z uciążliwym obowiązkiem, pozbawionym osobistego znaczenia;

4) kryzysy religijne wieku dorastania:

kryzysy te są immanentnie związane z rozwojem jednostki i stanowią naturalną fazę przejściową między dzieciństwem i dorosłością; „charakteryzują się gwałtownym powstaniem i dużą intensyfikacją". Młodzi ludzie kwestionują dogmaty wiary, odrzucają przykazania, przestają praktykować, tracą wiarę w istnienie Boga;

5) kryzysy dotyczące roli i posłannictwa religijnego:

kryzys tego rodzaju jest związany przede wszystkim z zakwestionowaniem misyjnej działalności osób konsekrowanych i świeckich animatorów życia religijnego. Może przejawiać się np. w rozczarowaniu efektami własnego zaangażowania, niepewności co do najwłaściwszego sposobu realizacji podjętych zadań.

Oczywiście nie są to wszystkie możliwe przyczyny kryzysu religijnego, do powyższego ich wykazu mogę dodać – na podstawie badań własnych – choćby rozdźwięk pomiędzy deklaracjami a konkretnymi postawami innych wierzących, negatywny obraz współwyznawców czy poczucie opuszczenia przez Boga w trudnych sytuacjach życiowych.

Przechodząc do problemu kryzysu religijnego wieku dorastania, warto zaznaczyć, że młodzi ludzie próbują zdefiniować siebie w szerszym układzie odniesie-

[26] Tamże.

nia, w konkretnym kontekście społecznym. Cechą okresu adolescencji jest bunt przeciw autorytetom, krytyczne nastawienie wobec świata zewnętrznego. Ważną rolę spełnia tu też społeczny konformizm – przejmowanie poglądów nowego otoczenia, nowych znaczących innych, szczególnie rówieśników. Bardzo silna jest u nich potrzeba afiliacji i chęć przypodobania się rówieśnikom, pragnienie zdobycia akceptacji, toteż można zaobserwować wśród nich nasiloną uniformizację i ingracjację. A. Ganczarczyk pisze:

> skostnienie rytuału religijnego i nakazowy styl zmuszania do praktyk religijnych przez rodziców budzą opór młodych ludzi, a co gorsza popychają czasem w kierunku sekt religijnych. Zagubiona młodzież stara się odnaleźć w nich odpowiedź na temat natury Boga i sensu wiary. Po okresie budowania własnych, idealistycznych wyobrażeń kultu religijnego, sprzeciwiających się obowiązującej tradycji, następuje świadoma i trwała akceptacja lub negacja wyznania religijnego, właściwego domowi rodzinnemu młodego człowieka[27].

Psychologowie są zgodni co do tego, że zarówno faza idealizmu młodzieńczego, jak i kontestacji, kwestionowania istniejącego *status quo* ma charakter przejściowy. Jednostka, mimo że wciąż się zmienia, jednak dąży do integracji swej osobowości, do stabilizacji tożsamości. Rozchwianie i niepewność w sferze religijnej ustępuje zazwyczaj miejsca głębszej interioryzacji wzorców przekazanych w procesie socjalizacji pierwotnej. Stopniowa integracja systemu znaczeń, prowadzi do przywrócenia harmonii i równowagi wewnętrznej. Proces indywiduacji prowadzi zatem do osobistego opowiedzenia się za konkretną doktryną i do większej stabilności przekonań, ale czasem też do zdecydowanego odrzucenia wiary oddziedziczonej.

Socjologowie widzą problem kryzysu w okresie adolescencji w szerszej perspektywie, zastanawiają się nad znaczeniem i konsekwencjami przemian społeczno-kulturowych w społecznościach Zachodu. Naturalny stan kryzysu może pogłębiać się w warunkach pluralizmu, wielości wzorców kulturowych. Postmodernistyczna filozofia nie daje możliwości łatwej integracji, przeciwnie może prowadzić do rozchwianej, rozbitej, zdecentralizowanej tożsamości. W sferze religii można również zaobserwować odchodzenie od tradycji, a możliwość wyboru zagraża spójności przekonań religijnych. Coraz popularniejszy staje się, także w postkomunistycznych państwach, synkretyczny ruch New Age. Zgodnie z jego ideologią, nie należy wartościować religii świata, żadna z nich nie może rościć sobie prawa do pełni prawdy i nadrzędności. Ów „religijny supermarket", *bricolage*, prowadzi do chaosu aksjologicznego i niepewności, generuje trudności z określeniem własnej religijnej tożsamości.

Kryzys przybiera różne oblicza – czasem jest to porzucenie wiary ojców, czasem zwątpienie w istnienie Boga, niekiedy jedynie odejście od religijnych

---

[27] A. Ganczarczyk, *Konfliktogenne interakcje rodzice-młodzież na tle procesu socjalizacji*, „Psychologia i Rzeczywistość" 2003, nr 4, http://psychologia.prv.pl [odczyt 12.02. 2011].

praktyk. Na podstawie wypowiedzi studentów chciałabym wymienić najważniejsze przyczyny religijnego kryzysu w okresie adolescencji.

1) Czynnik egzystencjalny – jest on dominującym faktorem, generującym dezintegrację życia religijnego; wskazało na niego 19% badanych. Najczęściej studenci mówili o trudności w zaakceptowaniu osobistych dramatów: *Gdy zmarł mój tata, wtedy na siłę starałam się znaleźć winnego. Uznałam, że to On mi go zabrał. Straciłam zaufanie, nie chciałam wtedy czuć Jego bliskości, można powiedzieć, że straciłam wiarę. Dopiero po pewnym czasie zrozumiałam, że nie ma sensu obwiniać Boga za wszystko*; *Mój stosunek do Boga się zmienił, gdy załamało się moje zdrowie i mojego brata. Do tego dołączył się kryzys psychiczny bliskiej osoby i brak rodzinnej atmosfery. Zawiodłam się na Nim, zwątpiłam, że On jest…*; *Moi rodzice stracili pracę i popadli w alkoholizm, to zachwiało moja wiarą*; *Wierzę, wątpię, wracam, odchodzę, błądzę. Niejednokrotnie miałam kryzys… Śmierć pięciu znajomych, zaledwie dwudziestoletnich wstrząsnęła mną najbardziej… Ogarnęło mnie przerażenie…*

2) Czynnik eklezjalny wskazało 18% respondentów. Swoje zwątpienie, brak zaufania w stosunku do kapłanów, studenci przenoszą na swój stosunek do Boga. Piszą o rozdźwięku między oczekiwaniami wobec duszpasterzy a ich postawą w życiu codziennym: *Najbardziej moją wiarę zachwiał związek koleżanki z księdzem*; *Zniechęca mnie materializm księży, alkoholizm, politykowanie i doniesienia mediów na temat księży – pedofilów*; *Podczas pogrzebu mojego bliskiego ksiądz zachował się skandalicznie*; *Kiedy miałam dziewięć lat, ksiądz podczas spowiedzi groził mi mękami piekielnymi i smażeniem w kotle, podczas gdy parę minut wcześniej głosił z ambony, że Bóg jest miłosierny*.

W grupie respondentów wierzących, niezdecydowanych i obojętnych jest sporo osób, które wierzą w istnienie Boga, z różną częstotliwością się modlą (niektórzy regularnie, codziennie), ale nie identyfikują się z Kościołem, nie spełniają obowiązku niedzielnej mszy św., wykazują krytycyzm w stosunku do osób duchownych. Th. Luckmann, w pracy *Niewidzialna religia* (Kraków 1996), pisał o „religii zorientowanej kościelnie na obrzeżach współczesnego społeczeństwa przemysłowego", zwrócił uwagę na spadek znaczenia tradycyjnych Kościołów, które na Zachodzie tracą uprzywilejowaną funkcję artykułowania „świętego kosmosu", jedynego społecznie ważnego systemu znaczeń. Pluralizm religijny wiąże się z istnieniem zróżnicowanych, zindywidualizowanych, „prywatnych" form religijności. Część młodych ludzi odrzuca pośrednictwo instytucji, porzucając oficjalny model religii i zastępuje go indywidualnie konstruowanym systemem znaczeń ostatecznych[28].

Studenci niewierzący generalnie nie praktykują, choć – jak przyznają – zdarza im się sporadycznie ulegać mechanizmom konformistycznym, presji najbliższego otoczenia (rodzice, dziadkowie) i uczestniczyć w obowiązkowych mszach.

[28] Por. Th Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, Kraków 1996, s. 125.

Narzekają przy tym na „szantaż", „przymus", „dewocję otoczenia", podejrzewają innych uczestników niedzielnych zgromadzeń o fasadowość i nieautentyczność przeżyć religijnych. Oto kilka charakterystycznych wypowiedzi: *Przed bierzmowaniem ksiądz zmuszał nas do uczestnictwa w licznych nabożeństwach*, *w Drogach Krzyżowych*, *roratach*, *Gorzkich Żalach itd* (*oprócz niedzielnych mszy św*), *do tej pory mam uraz*; *Ludzie przychodzą do kościoła i nawet nie słuchają tego*, *co mówi ksiądz*, *a nawet jeśli słuchają*, *nie wprowadzają tego w życie*. *Jaki to ma sens?*

Na pytanie o to, co wierzących studentów zniechęca do praktykowania, do uczestnictwa w życiu religijnym, najczęściej wskazywano na trudność przyjęcia nauki Kościoła w kwestii etyki seksualnej. Można wręcz mówić o pełnej akceptacji wolnych związków, antykoncepcji. Nie respektując nauki Kościoła w tym zakresie, studenci nie mogą przyjmować sakramentów. Niektórzy przyznają, że czują się odrzuceni, inni mówią o odczuciu przykrego dysonansu, czy wręcz o poczuciu winy, które mogą zagłuszyć odejściem: *Zniechęca mnie archaiczność poglądów Kościoła w niektórych sprawach*; *nie będę się spowiadać z rzeczy*, *które wiem*, *że i tak zrobię*; *Kościół jest nazbyt konserwatywny*, *nadmiernie radykalny*, *nieelastyczny*; *szczerze mówiąc nie rozumiem tej niechęci wobec ludzkiej seksualności*; *Wiele zastrzeżeń mam do instytucji Kościoła*, *którego jestem częścią*, *ale głęboko wierzę w istnienie Boga i podświadomie pokładam nadzieję w tym*, *że jest i widzi*. *Jestem teraz na etapie poszukiwania i kwestionowania*. *Od dłuższego czasu nie byłem u spowiedzi z tego względu*, *że wymagany jest żal za wszystkie grzechy i chęć naprawy*. *W moim przypadku pozostaje to w sprzeczności z tym*, *co sądzę na temat współżycia czy zamieszkiwania wspólnego przed ślubem itp*. *Skoro nie spełniam warunków spowiedzi*, *to nie będę traktował jej jako magicznego zabiegu*, *tylko po to*, *aby móc się oszukać i poczuć się lepiej*. *Mogę o sobie powiedzieć*, *że jestem duchowo zagubiony*, *niemniej jednak przynajmniej wiem*, *w którym z obszarów religii się zagubiłem*, *zatem nie odczuwam większego lęku*.

W kwestii praktyk religijnych kilka osób przyznało, że nie rozumie ich znaczenia, kilka zakwestionowało ich sensowność, stwierdzając, że nie mają one wertykalnej legitymizacji: *Obowiązek zapisany przez jakiegoś człowieka o konieczności chodzenia do kościoła i praktykowania innych rzeczy* (*spowiedź*, *modlitwy rano i wieczorem itp*) *jest dla mnie nieporozumieniem*; *Zakazy*, *nakazy*, *praktyki wymyślone są przez ludzi*, *coraz mniej wierzę w bezinteresowność Kościoła*; *Instytucja Kościoła katolickiego pozostawia wiele do życzenia*; *jest po prostu ludzką interpretacją woli Bożej*, *która jak wiadomo*, *skazana jest* (*interpretacja*) *na błądzenie* […]. *Religia chrześcijańska a instytucja powołana w jej imię*, *to byty pochodzące z dwóch różnych światów*.

Część ankietowanych za własny kryzys czyni odpowiedzialnymi innych wierzących, którzy regularnie (czasem ostentacyjnie) praktykują, ale swoim życiem zdradzają brak internalizacji zasad ewangelicznych, tacy katolicy zniechęcają ich do uczestnictwa w życiu Kościoła: *Jest sporo ludzi*, *którzy przychodzą*, *aby się pokazać*, *niby wierzą*, *a tak dużo w nich nienawiści*, *modlą się gorliwie*, *a potem*

kłamią, *oszukują*, *obgadują*. *I przeciwnie, znam sporo niepraktykujących*, *którzy potrafią kochać i są wzorem uczciwości*.

Kilka osób przyznało, że powodem ich absencji na niedzielnej mszy św. jest zmiana stylu życia, obyczajowości w nowym środowisku, w jakim przyszło im żyć m.in. po rozpoczęciu studiów: *Gdy rozpoczęłam studia przestałam praktykować*, *moi rówieśnicy też nie chodzą do kościoła*; *Pierwszy samodzielny wyjazd za granicę do pracy*, *zasmakowanie wolności*, *spotkanie ludzi* (*m.in. mojego chłopaka*), *dla których Bóg nie jest ważny*, *to wszystko zadecydowało o kryzysie*.

Studenci wysuwali też szereg uwag dotyczących mszy odprawianych w ich kościołach:

• *zbyt długi czas trwania nabożeństw*,

• *denerwują mnie okropne pieśni*, *kiczowate*, *częstochowskie rymy*, *określenia Maryi w litanii i oprawa muzyczna pozostawia wiele do życzenia*; *przydałaby się ciekawsza aranżacja pieśni*, *czasem to jest zgroza*, *autentycznie cierpię…*,

• *nazbyt „teologiczne" i rutynowe kazania*; *pseudonaukowe oratorstwo i nachalne moralizowanie*; *era kaznodziejstwa minęła*, *kazania sztampowe*, *bez polotu*, *bez ekspresji*, *nieprzystępny język*,

• *ponura atmosfera nawet radosnych obrzędów* (*powinno być jak w Ameryce*, *śpiew*, *spontaniczność*, *radość*); *w Kościele jest nudno*, *staroświecko*, *monotonnie*; *ta formuła jest już mocno przestarzała*,

• *powinno się odejść od zbiórki ofiar na tacę* (*gdy nie wrzucam pieniędzy ksiądz krzywo patrzy*); *powinno się zrezygnować z czytania nazwisk osób*, *które dały ofiary na Kościół w ramach ogłoszeń parafialnych* (*tak jest w moim kościele*),

• *powinna być dowolność postawy klęczącej i stojącej*, *denerwuje mnie ta sztywność zachowań*, *wszyscy to robią razem*, *jak na komendę*,

• *ogłoszenia duszpasterskie powinny być już po błogosławieństwie*; *mogliby nie wystawiać już Najświętszego Sakramentu po mszy*.

Takich krytycznych uwag było więcej (niektóre być może słuszne, niektóre kontrowersyjne), ale już te zaprezentowane przykłady pokazują brak akceptacji dla aktualnej formuły mszy. Studenci się nudzą, bo tylko dla małej części z nich nabożeństwa są możliwością spotkania z Bogiem, większość pragnęłaby jak najszybciej wypełnić ów obowiązek, traktowany jako rytuał rodzinny, toteż najczęstszym postulatem był ten o maksymalnym skróceniu czasu trwania mszy. W tym miejscu można przywołać skrajnie odmienne wypowiedzi „wirtuozów religijnych", narzekających na tych księży, którzy nie celebrują mszy, spieszą się, dokonują skrótów w liturgii. Katolicy, dla których uczestnictwo w niedzielnej mszy jest autentyczną potrzebą duchową, prawdziwym religijnym przeżyciem, nie żałują czasu spędzonego w kościele, oni też rzadko kwestionują istniejący porządek liturgii, rzadko krytykują istniejący *status quo*.

3) Czynnik natury intelektualnej, jako powód kryzysu swej wiary, wskazało 9% badanych. Mówili oni o trudności w pogodzeniu idei doskonałego miłosiernego Boga z istnieniem zła, o „okropnościach tego świata": *Twierdzenie*, *że Bóg jest miłosierny*, *kiedy jednocześnie niszczy Sodomę i Gomorę oraz sprowadza na*

świat potop jest niedorzeczne. *Tyle niewinnych dzieci cierpi i to ma być najlepszy ze światów?* Czynnik intelektualny generujący religijny kryzys związany był też z trudnością przyjęcia kreacjonistycznej wizji stworzenia świata pod wpływem dominującego w nauce ewolucjonizmu Darwinowskiego. Studenci pisali też o czytaniu tekstów Feuerbacha, Marksa, Freuda, Dawkinsa i innych teoretyków ateistycznych, które zachwiały ich wiarą: *Pogłębianie mojej wiedzy naukowej wzbudza we mnie wiele wątpliwości w wierze*; *Właśnie teraz*, *aktualnie przeżywam kryzys pod wpływem nauki*, *jaką zdobywam na studiach*. Pozostałe osoby, przyznające się do przeżywania stanu kryzysu, wskazują różne jego przyczyny, np. wpływ znaczących innych, wzorce obyczajowe w środowisku akademickim.

Istnieje wiele różnych przyczyn, endogennych (związanych z rozwojem psychicznym) i egzogennych (społeczno-kulturowych, środowiskowych), generujących dezintegrację życia religijnego studentów; oni sami najczęściej wskazują na czynnik egzystencjalny, eklezjalny i intelektualny własnego kryzysu wiary.

8. Czynniki warunkujące umocnienie wiary badanych studentów

Według E. Eriksona, kryzys stanowi ważny czynnik rozwoju jednostki, może mieć skutki pozytywne, stymulujące, mobilizujące do wejścia na wyższy poziom integracji[29]. Także w dziedzinie religijnej rozpatrzenie różnych możliwości, zdystansowanie się, może sprzyjać intelektualnemu namysłowi i ugruntowanemu wyborowi doktryny religijnej. Charakterystyczna jest świadomość wielu studentów przeżywających kryzys, że istnieje szansa na jego przezwyciężenie, gdyż nic nie jest definitywne: *Myślę*, *że jest to tymczasowy kryzys*, *wynika z mojego lenistwa w sferze praktyk*; *Po prostu jestem w takim okresie życia*, *że ten temat przestał być dla mnie ważny*; *Zaczynam wątpić*, *ale pozostaję w nadziei*, *że jest to okres przejściowy*; *Doszłam do wniosku*, *że jeśli mam w czymś uczestniczyć jednie dla podtrzymania tradycji*, *to wolę się od tego odwrócić*, *może moje podejście do religii kiedyś się zmieni*, *nie wykluczam takiej możliwości*; *Być może kiedyś zmienię zdanie na ten temat… Na razie jestem daleko*, *właściwie coraz dalej*, *ale nie twierdzę*, *że już tak zostanie*, *może ja* – „*marnotrawny syn*”, *kiedyś wrócę?*

Wiara jednostki fluktuuje, zmienia się jej intensywność. Podobnie, jak wiele czynników może ją osłabić, tak też wiele może pomóc jej rozkwitnąć. Niewielu studentów wypowiedziało się na ten temat, jednak można odnotować, że dwa czynniki były wymieniane najczęściej:

1) trudne sytuacje życiowe – 16 osób,
2) pozytywny przykład ludzi wierzących – 12 osób.

[29] Por. E. Erikson, *Identity*: *Youth and Crisis*, New York 1968; A. Oleszkowicz, *Psychologiczna charakterystyka kryzysu wieku dorastania i jego konsekwencje dla rozwoju jednostki*, [w:] M. Tyszkowa (red.), *Rozwój psychiczny człowieka w ciągu życia*, Warszawa 1988, s. 208–209.

Studenci wskazywali na sytuacje trudne, które nie tylko nie osłabiły ich wiary, wręcz przeciwnie, zbliżyły ich do Boga – odejście bądź ciężka choroba bliskich osób, „szczęśliwie" nieudana próba samobójcza, rozpad związku itp. K. Jaspers wskazywał w egzystencji każdego człowieka „sytuacje graniczne" – właśnie w takich momentach jak cierpienie czy śmierć, jednostka zbliża się do tego, co absolutne, odczytuje znaki obecności transcendencji[30]. Często w takich sytuacjach zdarza się „skok do wiary" (określenie S. Kierkegaarda)[31], bądź umocnienie w wierze: *Zawsze w krytycznych momentach człowiek potrzebuje wsparcia. Tak było, gdy umierał mój dziadek, tak jest teraz, kiedy moje życie osobiste się rozpada. To, że mogę zwrócić się do Boga, jest bezcenne*; *Gdy moja modlitwa o uratowanie życia taty została wysłuchana, odczułam, że ktoś czuwa nade mną. Moja wiara stała się silniejsza i trwalsza*.

Według relacji kilkunastu studentów, ich wiarę umocnił kontakt z innymi ludźmi, prawdziwie wierzącymi, często byli to księża-katecheci: *Odkryłam Boga dzięki księdzu, który prowadził katechezę w gimnazjum. To był wspaniały człowiek*; *Lekcje religii z katechetą wzmocniły moją wiarę. On nauczył mnie rozmowy z Bogiem i mogę powiedzieć, że od tego czasu naprawdę wierzę. Zdałam sobie z tego sprawę dopiero po jego śmierci*. W życiu młodych ludzi były takie wydarzenia, momenty przełomowe, które zmieniły jakość ich wiary. Do takich spektakularnych wydarzeń zaliczyć można śmierć papieża Jana Pawła II: *Umocnił mnie i moją rodzinę w wierze w Boga. Zaczęłam inaczej postrzegać świat, zaczęłam dostrzegać w nim dobro*; *Śmierć papieża skłoniła mnie do pójścia do katedry, przeżyłem chwile uniesienia, podjąłem próbę uwierzenia. Chciałem odczuć tę „świętość", nauczyć się kontemplować, tak jak Jan Paweł II to czynił*.

Dla niektórych studentów sakrament bierzmowania był tylko i wyłącznie progiem do pokonania, formalnym wymogiem, jednak niektórzy przyznawali: *bierzmowanie zdecydowanie zbliżyło mnie do Boga*. Wśród sytuacji, które pogłębiły wiarę respondentów wymieniono także pielgrzymki do sanktuarium na Jasnej Górze (5 osób), uczestnictwo w ruchu Odnowy w Duchu Świętym (2 osoby), udział w lekcjach religii (2 osoby), rekolekcjach (1 osoba), lekturę Pisma Świętego (1 osoba).

W tym procesie zbliżania się i oddalania od przedmiotu religijnego czasem decydują czynniki irracjonalne, wskazuje na nie wypowiedź jednej ze studentek: *Pewnej niedzieli obudziłam się i niespodziewanie poczułam ogromną potrzebę pójścia do kościoła, to był moment przełomowy, uwierzyłam w Niego i tak już zostało*.

---

[30] K. Jaspers, *Filozofia egzystencji*, Warszawa 1990.

[31] S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, Warszawa 1972; zob. *S. A. Kierkegaard*, [w:] G. Vesey, P. Foulkes, *Słownik encyklopedyczny. Filozofia*, Warszawa 1997, s. 174.

9. Znaczenie wiary w Boga w życiu młodzieży studenckiej

Socjologowie reprezentujący funkcjonalny nurt badań religii i religijności podkreślają duże znaczenie wiary religijnej, zarówno w aspekcie społecznym, jak i w życiu jednostki. Wiele na temat pisał m.in. E. Durkheim, M. Weber, B. Malinowski, G. Geertz, T. Parsons, E. Fromm, G. Simmel, M. Yinger. Najczęściej podkreślali oni integracyjną i regulacyjną rolę religii w społeczeństwie[32]. Psychologowie zwracają uwagę na znaczenie wiary w przezwyciężaniu trudności i sytuacji kryzysowych, przekonują, że wiara w Boga, a szczególnie praktyki religijne, sprzyjają zdrowiu psychicznemu, wspomagają prawidłowy rozwój osobowości, dają większą odporność na stres itp[33].

Tabela 16. Znaczenie wiary w życiu studentów

Znaczenie wiary	Kobiety		Mężczyźni	
	L = 72	%	L = 28	%
Zawsze	38	52,8	5	17,9
Czasami	9	12,5	2	7,1
Nie ma znaczenia	23	32,0	19	67,9
Brak zdania	2	2,7	2	7,1
Ogółem	72	100,0	28	100,0

Na pytanie skierowane do studentów, czy wiara ma znaczenie w ich życiu, 43% odpowiedziało twierdząco, 11% stwierdziło, że tylko czasami, dla 42% wiara nie ma żadnego znaczenia na co dzień, 4% nie miało zdania w tej kwestii. Zatem nieco ponad połowa badanej grupy studentów deklaruje, że wiara religijna znajduje odzwierciedlenie w ich codzienności. Powyższe zestawienie pokazuje, że wiara religijna ma znaczenie w życiu codziennym dla około 65% ankietowanych kobiet i zaledwie dla 25% mężczyzn.

Studenci proszeni o wskazanie możliwych funkcji wiary religijnej w życiu osób zaangażowanych religijnie przywoływali najczęściej trzy: terapeutyczną, progresywną i sensotwórczą.

[32] N. Luhmann w książce *Funkcja religii* (Kraków 2007) w ramach teorii systemu religijnego polemizuje z autorami podkreślającymi integracyjną i interpretacyjną funkcję religii. Jego zdaniem, istnieje jedna zasadnicza funkcja religii – jest nią transformacja tego, co niezdefiniowane, niedookreślone w rzeczywistość ustrukturyzowaną, o wyraźniejszej, choć uproszczonej formie. Religia to „sposób konstytuowania znaczeń", poznawania niepoznawalnego.

[33] Zob. P. Casey, *The Psycho-Social Benefis of Religious Practice*, Dublin 2009.

Tabela 17. Funkcje wiary religijnej wskazane przez studentów (dane w%)

Funkcje wiary wskazane przez studentów	Kobiety	Mężczyźni	Ogółem
Terapeutyczna	35	2	37
Progresywna	20	3	23
Sensotwórcza	13	2	15

Na pierwszym miejscu wymieniano funkcję terapeutyczną (37% badanych). Studenci wierzący najczęściej odnotowywali pozytywne skutki psychologiczne własnego religijnego zaangażowania: *Wiara jest największą wartością w moim życiu*, *może raczej jedną z najważniejszych*, *dodaje mi sił*, *by przetrwać trudne chwile*; *Jest pomocą w trudnościach*, *podporą*, *oparciem*, *ostoją*, *dzięki modlitwie mogę się wyciszyć*, *uspokoić*; *Cóż mogę powiedzieć… uniknęłam «stoczenia się»*, *nie popadłam w nałogi i wyszłam z depresji*.

Wiara pełni też – zdaniem studentów – funkcję progresywną (takiej odpowiedzi udzieliło 23% ankietowanych), bywa czynnikiem stymulującym, dodającym pewności siebie, wiąże się z systemem etycznym, ukierunkowującym rozwój osobowości: *Dzięki wierze wiem*, *że Ktoś zawsze będzie nade mną czuwał*, *to daje mi większą pewność w działaniach*, *jakie podejmuję*. *I rzeczywiście zauważyłam*, *że mniej się stresuję przed egzaminami*, *wiem*, *że nie jestem pozostawiona sama sobie*; *Wiara daje mi poczucie bezpieczeństwa i wewnętrzny spokój*, *czuję*, *że na wiele mnie stać*; *Wiara daje mi spójny system wartości*, *pomaga mi kierować się w życiu dobrem*. Charakterystyczne, że także studenci niewierzący doceniają chrześcijańskie zasady etyczne: *uznaję uniwersalne zasady moralne* (*współczucie*, *miłość*, *tolerancja*, *bezinteresowność*, *szacunek*). *Na religii nie nauczono mnie niczego złego*, *poznałem zasady*, *według których należy postępować*; *Chociaż nie wierzę w Boga*, *uważam*, *że wartości chrześcijańskie powinny obowiązywać wszystkich ludzi*.

Na trzecim miejscu studenci przywoływali funkcję sensotwórczą (dotyczyło to 15% badanych)[34]: *Łatwiej jest egzystować wiedząc*, *że nie jesteśmy sami*, *że po śmierci spotkamy naszych bliskich*, *że śmierć jest przejściem do nowej formy bytowania*; *Dzięki Niemu życie ma sens*, *wszystko*, *co się zdarza zyskuje głębszy wymiar*.

Studenci, którzy, jakby to określił L. A. Kirkpatrick, „aktywowali system przywiązania", których zaangażowanie religijne można określić jako „wiarę żywą", podkreślają, że Chrystus jest dla nich „Doskonałym Obiektem Przywią-

[34] W analizowanych w rozdziale drugim wypowiedziach uczestników ankiety prasowej na temat znaczenia wiary religijnej, funkcja sensotwórcza, przywoływana była częściej niż progresywna. Inaczej jest w przypadku studentów – w ich dyskursach funkcja progresywna wyprzedza sensotwórczą.

zania", bliską osobą, choć niewidzialną, ale zawsze obecną, jest przyjacielem, któremu powierzają wszystkie problemy: *On zawsze mnie wspiera*, *jest przy mnie nawet wtedy*, *gdy inni zawiodą*. *W tym zawiera się wszystko*; *On zna mnie najlepiej*, *mogę czuć się podczas rozmowy z Nim bardzo swobodnie*, *komfortowo*. *Jestem szczęśliwa dzięki temu*, *że On prowadzi mnie przez życie*; *Zawsze*, *gdy potrzebuję pomocy*, *zdaję się na Niego… wiem*, *że czasem to jest monolog z mojej strony*, *ale pomaga mi oswoić się z trudnymi nieraz sytuacjami*. Studenci niewierzący ze zrozumieniem, ale i z pobłażaniem komentowali motywy wiary ludzi zaangażowanych religijnie: *Skutki wiary to efekt placebo*, *ja to rozumiem*, *ale wszystko dzieje się w psychice człowieka*. Inny student, deklarujący się jako ateista, stwierdził: *To niewiara pomaga mi w życiu*, *podczas gdy inni modlą się*, *ja sam rozwiązuję swoje problemy*. *Niewiara wyzwala moją aktywność*. Ktoś inny skonstatował: *Ja w odróżnieniu od kolegów pocieszających się*, *że w przyszłym życiu będzie lepiej*, *mam tylko jedno życie*, *więc korzystam z niego*, *jak mogę najlepiej*.

Reasumując – dla połowy badanej grupy studentów religia stanowi wartość uznawaną, ma znaczenie w ich życiu; dla części z nich wiąże się z doświadczeniem religijnym, z przeświadczeniem, że możliwa jest interakcja między człowiekiem i *Sacrum*. Studenci wierzący traktują religię jako siłę wspierającą, dającą oparcie i poczucie bezpieczeństwa.

10. Typologia religijności studentów

W tym podrozdziale przedstawiam typologię religijności studentów, według ich autoidentyfikacji religijnej. Przy jej konstruowaniu wzięłam pod uwagę dwa podstawowe parametry: deklarowane w dyskursie doświadczenie religijne (w drugim znaczeniu, jako odczucie bliskości Boga) i mniej lub bardziej intensywne, jednak regularne praktyki kultowe (przynajmniej raz w miesiącu uczestnictwo w obowiązkowej mszy św. – w niedzielę, bądź w sobotę wieczorem)[35], jednak w opisie konkretnych przypadków (przy prezentacji wybranych sylwetek odpowiadających danemu typowi) uwzględniłam także inne parametry religijności. Typy religijności badanych studentów są więc następujące:

I. Niewierzący i obojętni religijnie

1) niepraktykujący, bez doświadczenia religijnego – 26 osób

2) niepraktykujący, z doświadczeniem religijnym – 1 osoba (brak empirycznych odpowiedników następujących kategorii: praktykujący, bez doświadczenia religijnego i praktykujący, z doświadczeniem religijnym)

II. Niezdecydowani, lecz poszukujący

1) niepraktykujący, bez doświadczenia religijnego – 22 osoby

[35] Takich katolików W. Piwowarski nazywa „niedzielnymi", w odróżnieniu od wyznawców „świątecznych", uczestniczących we mszach tylko z okazji świąt, bądź tylko z okazji ślubu, pogrzebu itp. zob. W Piwowarski, *Praktyki religijne*…, s. 48.

2) niepraktykujący, z doświadczeniem religijnym – 4 osoby
3) praktykujący, bez doświadczenia religijnego – 2 osoby
4) praktykujący, z doświadczeniem religijnym – 3 osoby

III. Wierzący

1) niepraktykujący, bez doświadczenia religijnego – 10 osób
2) niepraktykujący, z doświadczeniem religijnym – 6 osób
3) praktykujący, bez doświadczenia religijnego – 2 osoby
4) praktykujący, z doświadczeniem religijnym – 24 osoby

Ad I.1). Prototypem przy konstruowaniu pierwszej kategorii jest student tylko formalnie przynależący do wyznania rzymskokatolickiego; jest zdeklarowanym, radykalnym niewierzącym: *W okresie dojrzewania zacząłem być ateistą* (*wcześniej byłem katolikiem*). *Później całkowicie zarzuciłem wiarę i wszystkie praktyki religijne*, *nawet te mające związek z religią* (*wigilię*, *Boże Narodzenie*) *[...] Słowo „bóg" piszę z małej litery*, *gdyż był on jednym z milionów wymyślonych przez ludzi tworów*, *które miały być wyznacznikiem pewnych zasad moralnych i „straszakiem" na tych*, *którzy się ich nie trzymają*: *„przestrzegaj przykazań*, *bo inaczej pójdziesz do piekła*; *Allah zniszczy niewierzących*; *Zeus razi piorunem niepokornych*". *Bóg powstał – według mnie-jako tani i prosty system kontroli prymitywnych społeczeństw i ludzi*. *Chrystus był jednym z wielu ludzi*, *którzy tworzyli religię*. *Mahomet z powodów ekonomicznych*, *wcześni wizjonerzy religijni mieli problemy natury psychicznej*.

Ojciec respondenta również jest ateistą, mamę nazywa on praktykującą deistką. Z obyczajowości religijnej rodzice zachowali zwyczaj dzielenia się opłatkiem i święcenie pokarmów. Twierdzi sam, że dziecięca religijność została mu „wdrukowana" w domu (u babci), oraz w szkole. *Z czasem zacząłem dostrzegać poważny rozdźwięk pomiędzy katolicką wizją świata a rzeczywistością*. *Zacząłem powątpiewać*, *by w końcu całkowicie porzucić religię*. *Jednocześnie zacząłem studiować „święte księgi" innych religii*, *jak Koran*, *Ramajanę i Mahabharatę*. *Chciałem lepiej określić to*, *co porzuciłem*, *umieć uargumentować swoją decyzję*, *a także by lepiej poznać mechanizm oddziaływania religii na ludzi*. *Przeżyłem sporo chwil*, *które wzmocniły mnie w przekonaniu o nieistnieniu jakiejkolwiek istoty wyższej*. *Wspominam np. okres ostatnich miesięcy życia mojego dziadka*, *który po zawale leżał w szpitalu*. *Był świadom*, *że niedługo umrze*. *Przez lata był praktykującym katolikiem*, *a wtedy doszedł do wniosku*, *że boga nie ma*. *A jeśli istnieje*, *to jest całkowicie inny*, *niż to przedstawia Kościół*. *Mówił*: *„Ksiądz powie «w Jego łasce odszedł z tego świata»*, *a jaka to jest niby łaska? Zabiera mnie od córki*, *syna*, *wnuków*, *wszystkiego*, *co kocham... To jest kawał s...*, *ot*, *co!*

Student ten twierdzi, że ateizm pomaga mu w życiu, ponieważ mobilizuje do samodzielnego, aktywnego rozwiązywania problemów. On także, zamiast modlić się o pomoc „niebios", „bierze sprawy w swoje ręce", bądź szuka wsparcia bli-

skich i znajomych. Jego zdaniem, wiara może dać człowiekowi oparcie i poczucie bezpieczeństwa, ale jest ono złudne.

Na pytanie o autorytety student odpowiada: *dla mnie jest nim Brutus*, *konsul Rzymu*, *który dla dobra kraju uśmiercił własne dzieci*. *I Machiavelli*, *który wskazał jak ma wyglądać państwo*, *by ludziom żyło się dobrze*.

W kontekście autodeklaracji niewiary, zrozumiale jest, że respondent ten odrzuca wszystkie katolickie dogmaty, nie wierzy też w możliwość istnienia duszy po śmierci ciała. Twierdzi, że w rozwiązywaniu dylematów natury moralnej kieruje się rozumem (celowo nie odwołuje się do pojęcia sumienia), żadne z dziesięciu przykazań nie jest wiążące w jego życiu (właściwie „zdecydowanie niewiążące"). Dwa przykazania Dekalogu – piąte i siódme – mają swoje odzwierciedlenie w państwowym kodeksie karnym, toteż może dziwić jego deklaracja o odrzuceniu *in extenso* systemu etycznego, wywodzącego się z tradycji judeochrześcijańskiej. W jego przekonaniu, są dopuszczalne zachowania, które szczególnie piętnuje Kościół (aborcja, eutanazja, klonowanie ludzi, seks bez ograniczeń itd). Na pytanie, czy warto jest pomagać innym, odpowiada, że *dobrze jest*, *gdy każdy liczy tylko na siebie*. W niewierze jest konsekwentny, nigdy się nie modli (w moim badaniu byli też respondenci, którzy deklarowali niewiarę i jednocześnie przyznawali, że zdarza im się spontanicznie zwracać w modlitwie do istoty wyższej). Jego najbliższe otoczenie (przyjaciele, znajomi) podziela światopogląd ateistyczny. Kościół nazywa ogólnoświatową organizacją, posiadającą cele świeckie.

W teście sondującym poziom wiedzy religijnej student uzyskał 15 punktów na 25 możliwych (poziom dostateczny), co stanowi jeden z najlepszych wyników w kategorii osób niewierzących.

Ad I.2). Typ religijności, niezmiernie rzadki w tej próbie badawczej, reprezentuje studentka, która zadeklarowała się jako religijnie obojętna, choć w jej biografii, w przeszłości, wystąpił fakt intensywnego doświadczania obecności Boga. Teoretycy w jej przypadku mówiliby o „lęku niewolniczym", przytłaczającym. Respondentka o sobie mówi tak oto: *Byłam wierząca jako dziecko*, *potem zwątpiłam w dogmaty religijne*, *zatem nie mogę już uważać się za osobę wierzącą*. *Wiem*, *że wiara w Boga może umacniać i motywować do stawania się lepszym*, *dlatego bardzo szanuję ludzi wierzących*. *Osobiście nie czuję Jego obecności*, *więc jest dla mnie bytem odległym*, *całkowicie abstrakcyjnym*. *Nie zauważam*, *żeby wpływał na świat*, *nie jestem przekonana*, *że to On jest jego stwórcą*. *Bóg w gruncie rzeczy jest dla mnie tylko ideą*. *Ideą szczytną*, *bo przecież w imię Boga mamy być dobrzy*, *bezinteresowni*, *kochać się wzajemnie i szanować*. *Bywa jednak także ideą wypaczoną* (*krucjaty*, *stosy*). *Dziś wypacza się tę ideę poprzez dewocję i ingerencję Kościoła we wszystkie sfery życia*. *Od dawna nie doświadczam bliskości Boga*, *choć w dzieciństwie dość często czułam Go w otaczającym świecie i czułam własną marność wobec tego wszystkiego*. *Nie było to przyjemne uczucie*, *na tyle niewygodne*, *że wycofałam się z życia religijnego*. Studentka przywołuje pewien precedens, który zaważył na jej stosunku do Boga: *Kiedy miałam dziewięć lat*, *ksiądz podczas spowiedzi straszył mnie mękami piekielnymi i smażeniem w kotle* […]. Ta negatywna

emocja była na tyle silna, że jej efektem stał się rodzaj „nerwicy eklezjogennej”[36]. *Nie potrafię się przekonać do zwierzania się z najbardziej bolesnych spraw komuś obcemu*, *kto nie znając mnie decyduje*, *czy grzech ma być odpuszczony*, *czy nie*, *jakby to było takie proste*. Chcąc się wyzwolić z tego lęku, respondentka porzuciła praktyki religijne, z czasem jej wiara słabła, aż do obojętności i niewiary. Podczas, gdy osoby wierzące z nadzieją myślą o życiu pozagrobowym, studentka stwierdza: *mam nadzieję*, *że po śmierci nic nie ma*[37].

W kontekście wstępnych deklaracji niewiary, czy raczej indyferentyzmu religijnego, zastanawiający jest fakt akceptacji przez respondentkę kilku religijnych dogmatów (wierzy w zmartwychwstanie Chrystusa i niepokalane poczęcie Maryi). Studentka uznaje zasady Dekalogu jako zobowiązujące w jej życiu (tylko te, które nie odnoszą się do Boga, od czwartego do dziesiątego przykazania). Zdrada małżeńska nie mieści się w granicach jej akceptacji, ale uznaje ona prawo do życia w wolnych związkach, także homoseksualnych, do aborcji i eutanazji. Deklaruje: *życie ludzkie jest dla mnie najwyższą wartością*, jednak odmiennie niż Kościół eksplikuje treść przykazania „nie zabijaj”.

Respondentka przyznaje, że zdarza jej się kilka razy w roku modlić, ale nigdy nie są to wyuczone modlitwy: *Zwracam się do Boga spontanicznie*, *własnymi słowami*, *wiedząc*, *że nie mówię do chrześcijańskiego Boga*, *ale do istoty wyższej*, *jakkolwiek by ją zwać*. Mimo formalnej przynależności do Kościoła, nie uważa się za katoliczkę, krytykuje księży: *Niestety trafiali mi się głownie księża służbiści*, *chłodni*, *zdystansowani do wszystkich*, *uważający*, *że są najmądrzejsi na świecie*. Respondentka uzyskała 16 punktów w teście wiedzy religijnej.

Ad II.1). Student określający siebie jako osobę religijnie niezdecydowaną, poszukującą swej religijnej tożsamości, podobnie jak jego rówieśnicy, był poddany religijnemu katolickiemu wychowaniu w kręgu rodziny i szkoły. Obecnie nie uczestniczy w niedzielnych mszach świętych, nigdy nie odczuwa bliskości Boga. Wyznaje, że jego wiara podlega ciągłym fluktuacjom: *Wciąż przeżywam zachwiania*, *czasem moja wiara zanika*, *czasem przybiera na sile*. Boga określa jako „wartość wyższą”, punkt odniesienia w dziedzinie etyki. Na pytanie, czy akceptuje religijne dogmaty katolickiego Kościoła, odpowiada: „trudno powiedzieć”.

---

[36] Nerwica eklezjogenna, to psychiczne zaburzenie o charakterze lękowym, którego etiologia wiąże się z religijnymi wymogami i nakazami wiary religijnej (np. z restrykcyjną etyką). Termin ten wprowadził niemiecki lekarz-ginekolog, E. Schaetzinag, w połowie lat 50. XX w. Chory cierpi na neurozy, przeżywa konflikt wartości, ma silne poczucie winy. Zob. A. Molenda, *Rola obrazu Boga w nerwicy eklezjogennej*, Kraków 2005.

[37] Współczesny filozof, J. Hartman, powiedział w jednym z wywiadów: „Zadziwia mnie w kulturze europejskiej, w kulturze chrześcijańskiej, ten strach przed śmiercią, to, jak ludzie opowiadają sobie baśnie, że po śmierci będzie nowe życie, że kiedyś wstaną z grobu, że będą żyli w jakichś rajach. Tak strasznie się boją, że będzie koniec! […] Gdybym się dowiedział, że jestem nieśmiertelny, to chybabym się zabił”. Wywiad z Janem Hartmanem, *Marność nad marnościami*, „Wysokie Obcasy Extra” 2011, nr 4 (7), s. 22.

Natomiast respektuje przykazania Dekalogu (od 4 do 10); jest znacznie bardziej rygorystyczny niż jego rówieśnicy w kwestiach moralności chrześcijańskiej – za niedopuszczalną uznaje wolną miłość (seks bez ograniczeń), aborcję, eutanazję, zdradę małżeńską. Podczas gdy zdecydowana większość kolegów deklaruje dużą tolerancję w zakresie homoseksualnej orientacji, on stwierdza kategorycznie: *jestem przeciwny!* Podobnie nie wyobraża sobie kapłaństwa kobiet.

Raz na kilka lat (lub rzadziej) przystępuje do spowiedzi i Komunii św (z okazji uroczystości rodzinnych, nie z potrzeby wewnętrznej). Deklaruje, że kilka razy w roku modli się, twierdzi, że do praktyk religijnych zniechęcają go księża, którzy *mieszają się do polityki*, *są chciwi i egoistyczni*. *Nigdy nie otrzymałem od nich żadnej pomocy ani rady*, *choć czasem o taką prosiłem* stwierdza. Wiedza religijna tego studenta nie jest imponująca, uzyskał on 10 punktów na 25 możliwych.

Ad II.2). Empirycznym odpowiednikiem osoby o ambiwalentnym stosunku do wiary jest kobieta, która mówi o sobie: *Mam mnóstwo wątpliwości… mnóstwo pytań*, *wahań*. Nie praktykuje (nie uczestniczy w nabożeństwach), jest „antykościelna", choć mówi o doświadczeniu bliskości Boga: *Do Boga uciekam się z modlitwą i nie tylko w trudnych momentach życia*. *Czuję jego obecność i opiekę*. *Staram się żyć zgodnie z Jego naukami*, *z dziesięcioma przykazaniami*. Chrystus w jej dyskursie to postać mityczno-historyczna: *To człowiek*, *który jest opisywany jako cudotwórca* (*uzdrawiał*, *chodził po wodzie*). *Z łaciny oznacza baranka*, *bądź dom boży*. Nie wierzy w jego „boskość", w dogmat o zmartwychwstaniu, ani w realną obecność pod postacią opłatka po przeistoczeniu.

Jednocześnie twierdzi, że wszystkie przykazania są dla niej „raczej wiążące". Zachowania powszechnie kwalifikowane jako kontrowersyjne (zdrada małżeńska, rozwód, aborcja itd) przez nią również nie są oceniane jednoznacznie. Na większość pytań odpowiada: „trudno powiedzieć" „nie wiem", „raczej", np. *Czy wierzę w Boga w trzech osobach? Sama nie wiem*, *ale raczej w Boga tylko*.

Kobieta bierze udział z niedzielnej mszy świętej tylko w wielkie święta (jej udział jest dostosowaniem się do ogólnego zwyczaju). W teście wiedzy religijnej respondentka wypadła słabo, uzyskała 9 punktów.

Ad II.3). Kolejną osobą reprezentującą kategorię respondentów niezdecydowanych, bez ugruntowanego jeszcze światopoglądu, jest student praktykujący regularnie, uczestniczący w każdą niedzielę we mszy (wpływ rodziców, którzy są dla niego prawdziwym autorytetem). Raz na kilka lat przystępuje do spowiedzi i Komunii św., indywidualnie modli się także kilka razy w roku.

Jego wiara/niewiara nie jest ugruntowana intelektualnie i emocjonalnie. Nigdy nie odczuł bliskości przedmiotu religijnego, nie aktywował systemu przywiązania, jednak dopuszcza możliwość istnienia „bytu wyższego". O sobie mówi: *jestem średnio wierzącym*, *nie potrafię np. sobie wyobrazić*, *że mógłby istnieć w trzech osobach*. Niemniej jest w stanie uznać za prawdę niektóre dogmaty wiary katolickiej. Wszystkie przykazania uznaje za wiążące w swoim życiu. Pod pewnymi warunkami dopuszcza aborcję i eutanazję, w pełni akceptuje

życie w wolnym związku i antykoncepcję. Jego sprzeciw budzi natomiast seks bez ograniczeń i zdrada małżeńska.

Podobnie, jak jego rówieśnicy, krytykuje księży: *nie przestrzegają celibatu*, *nie wypełniają swoich obowiązków*, jednak krytyczny stosunek do duchowieństwa – w jego przypadku – nie pociąga za sobą rezygnacji z udziału w religijnych praktykach. W teście wiedzy religijnej respondent uzyskał 8 punktów (poziom niski).

Ad II.4. Studentka określająca siebie jako osobę *poszukującą religijnej tożsamości* regularnie uczestniczy w życiu Kościoła katolickiego. Zaliczyła siebie do tej kategorii *niezdecydowanych w kwestii wiary*, chociaż zwierza się z odczuwania bliskości Boga: *Jego obecności doświadczam w różnych miejscach i sytuacjach. Najczęściej w kościele lub gdy proszę Go o to, by był ze mną i mnie wspierał. Czuję się wtedy podbudowana i otoczona opieką. Czuję się bezpieczniejsza, mniej się stresuję w różnych sytuacjach*. O Bogu mówi zgodnie z katolicką wykładnią: *Jest dla mnie istotą wyższą. Nie wiem w jakiej postaci istnieje. Wierzę, że stworzył świat i nim kieruje. Do Niego można zwrócić się o pomoc*.

Być może jej „niezdecydowanie" dotyczy raczej braku wiary w niektóre dogmaty Kościoła (nie wierzy w istnienie piekła i w to, że łaska Boża jest potrzebna do zbawienia) i braku akceptacji kilku norm Dekalogu (przykazania „nie cudzołóż", „nie pożądaj żony bliźniego swego" kwalifikuje jako zdecydowanie niewiążące w swoim życiu, dwa inne – drugie i czwarte – uznaje za „raczej niewiążące"). Widoczna jest też heterodoksyjność jej poglądów na tematy „trudne". Właściwie przeciwna jest tylko aborcji, dopuszcza wszystkie inne zachowania, które nie znajdują akceptacji Kościoła. Uważa, że celibat powinien być zniesiony, a kobiety dopuszczone do święceń kapłańskich.

Studentka ta prawie w każdą niedzielę uczestniczy we mszy świętej, twierdzi, że spełnia w ten sposób nakaz sumienia, wypełnia obowiązek wobec Kościoła, ale jest to dla niej także religijne przeżycie. Jednocześnie narzeka na „nudę" podczas nabożeństw: *zawsze jest tak samo*, *sztywno*, *oficjalnie*, *smutno*. Uważa, że księża są nietolerancyjni, nazbyt konserwatywni. Do spowiedzi, z racji *niespełnienia warunków otrzymania rozgrzeszenia*, nie chodzi (co zrozumiałe, nie przyjmuje też Komunii św.) Natomiast deklaruje, że codziennie się modli, zarówno spontanicznie, swoimi słowami, jak też korzystając z gotowych formuł modlitewnych.

Respondentka przyznaje, że bliski jest jej światopogląd New Age, uważa, że *wszystkie religie są równe i prowadzą do tego samego celu*. Wierzy w reinkarnację, w zdrowotny wpływ kamieni, ma za sobą udział w seansach spirytystycznych. Posiada amulet, który – jak twierdzi – przynosi jej szczęście. Jeśli uwzględnimy wyniki badań wskazujące, że spełniane przez jednostkę praktyki spod znaku Nowej Ery dodatnio korelują z problemami emocjonalnymi (chwiejność nastroju, wysoki poziom lęku)[38], to może to być wyjaśnieniem przyczyny

[38] T. Doktór, *Światopogląd „New Age"*, [w:] T. Doktór (red.), *Ruchy pogranicza religii i nauki jako zjawisko socjopsychologiczne*, Warszawa 1996, s. 191.

nawiedzających ją sennych koszmarów i towarzyszącego jej niepokoju: *wciąż się czegoś obawiam*, stwierdza. Kobieta uzyskała 16 punktów w teście wiedzy religijnej (poziom średni).

Ad III. 1). Student – reprezentant osób wierzących w Boga, jednak odrzucających pośrednictwo Kościoła katolickiego – mówiąc o swojej religijnej biografii, przywołuje typową religijną socjalizację w najbliższym kręgu rodzinnym: *Można powiedzieć, że od zawsze byłem osobą wierzącą, z tego prostego powodu, iż moi rodzice są głęboko wierzący i tak mnie wychowali. Bardzo dobrze pamiętam wspólne chodzenie do kościoła, coroczne święta, udział w procesjach, śpiewanie w kościele. Jako dziecko nie rozumiałem głębszego znaczenia nabożeństw, często byłem znużony długotrwałym udziałem w nich. Można powiedzieć, że poznawałem bardziej zewnętrzną stronę religii, tradycyjne praktyki* […]. *Samodzielne odkrycie Boga byłoby czymś cennym, dało by mi przekonanie, że Bóg czuwa nade mną, nad moim życiem. Trudno to osiągnąć, czuć jego obecność jedynie przez uczestnictwo we mszy świętej. Pozbawiona odpowiedniej treści – msza – staje się jedynie pustą formą...* O braku doświadczenia bliskości *Sacrum* mówi tak: *Nie było w moim życiu momentu, w którym doświadczyłbym obecności Boga* (*kryteria są nazbyt osobiste i niejasne, chociaż może jeśli się wie, to się wie*). *Być może dlatego, iż nie znalazłem się w wystarczająco dramatycznej sytuacji, co zdaje się często akompaniuje odczuciom Boskiej obecności, co zresztą jest zastanawiające dlaczego właśnie wtedy. Nigdy nie podobało mi się to, że ludzie uciekają się do Boga jedynie w sytuacjach kryzysowych, gdy się boją, gdy mają jakiś interes, w imię zasady*: „*jak trwoga, to do Boga*". *Mój brat zapytany przeze mnie o to, odpowiedział, że nie ma w tym nic złego, ponieważ podobnie jak wtedy, gdy dzieje nam się krzywda, uciekamy się do rodziców, podobnie i do Boga należy zwracać się w chwilach trudnych. Bóg istnieje w mojej podświadomości, nie doświadczam jego obecności, jednak sporadycznie, gdy zwracam się do Niego w modlitwie, czuję jakby te słowa nie przepadały w próżnię. Czuję, że jest jakiś Odbiorca moich słów, że istnieje coś więcej niż tylko człowiek i jego wszechświat zamknięty w rozumie.*

Student ten ma wiele zastrzeżeń do instytucji Kościoła i nie zgadza się z niektórymi interpretacjami Pisma świętego. Nie chodzi na niedzielne msze i nie przystępuje do spowiedzi, ponieważ żyje w nieformalnym związku (*nie żałuję i nie mogę obiecać poprawy*, stwierdza). Pod adresem Kościoła wypowiada wiele krytycznych słów: *Instytucja ta przez setki lat służyła jako narzędzie zdobywania pieniędzy, kontroli itp. Nie jestem pewien, ale wydaje mi się, że czytałem gdzieś, iż w Piśmie Świętym nie ma nic o celibacie księży, a został on jedynie wprowadzony, aby zapobiec wyprowadzaniu majątku kościelnego przez duchownych przepisujących go na współmałżonków. Kościół, odważyłbym się stwierdzić, stracił nieodłączną dla chrześcijaństwa cnotę pokory i nie kwestionuje sam swojej roli, pozycji czy struktury, a powinien. Pamiętając jednak, że religia chrześcijańska, a instytucja powołana w jej imię, to byty pochodzące z dwóch światów, pozostaję pełen nadziei*. Jednocześnie mocno podkreśla, że jest

członkiem Kościoła: *Chociaż moja przynależność jest mało aktywna i zdaję sobie z tego sprawę – Kościół daje mi po prostu poczucie przynależenia gdzieś i bezpieczeństwa*, *otuchy*, *pociechy*. *Myślę*, *że tego właśnie ludzie szukają*, stwierdza. Odpowiadając na pytanie o to, co należałoby w Kościele zmienić, zwrócił uwagę na obowiązkowe dla katolików msze św. Jego zdaniem, powinny mieć żywsze tempo, a księża mogliby przygotowywać bardziej dobitne – pod względem retorycznym – homilie: *Msze powinny być krótsze*, *ale przede wszystkim przekazywane nie tak odrealnionym archaicznym językiem*, *jak to ma miejsce teraz*. *Kazania są przydługie*, *księża używają frazesów*, *teologicznych zwrotów*, *przesłanie ginie gdzieś pomiędzy i przez to kazanie jest nieefektywne*. *Sądzę*, *że większość ludzi zapytana po mszy*, *nie byłaby w stanie powiedzieć*, *o czym było kazanie*. Bez trudu wymienia słabości duchowieństwa: *rutyna*, *biurokracja*, *przedmiotowe traktowanie wiernych*, uważa też, że wielu kapłanów wykonuje „zawód", zapominając o swoim powołaniu do służby bliźnim. Piętnuje teatralizację religijnych rytuałów, jego zdaniem, większość wiernych stanowią bierni widzowie, a nie aktywni uczestnicy religijnego misterium. Na zakończenie stwierdza, iż wiara w jego codzienności nie ma większego znaczenia. Jednak wybiega w przyszłość i uwzględnia w dalszej perspektywie możliwość pogłębienia osobistej relacji religijnej: *Być może dojdzie do ponownego i trwalszego odkrycia religii przeze mnie*, *jest to jednak na tyle odległy moment w czasie* (*w mojej obecnej sytuacji życiowej*), *iż nie widzę w najbliższej przyszłości prawdopodobieństwa radykalnej zmiany*.

W kwestiach moralności student nie kieruje się nauką Kościoła (szczególnie dotyczy to sfery seksualnej), jednak jest przeciwny aborcji, zdradzie małżeńskiej. Wybiórczo akceptuje dogmaty wiary (przyjmuje chrześcijańską prawdę o zmartwychwstaniu Chrystusa i dogmat o istnieniu nieśmiertelnej duszy). Podobnie selektywnie akceptuje przykazania Dekalogu, tylko kilka z nich uznając za wiążące we własnym życiu. W teście wiedzy religijnej student uzyskał 16 punktów.

Ad III.2). Drugi typ, to osoba wierząca, która przyznała się do doświadczenia bliskości Boga, nie uczestnicząca w obowiązkowych praktykach religijnych: *Bóg ma ogromne znaczenie w moim życiu*. *Od urodzenia zostało mi to wpojone… wierzę*, *że istnieje*, *że w pewnych sytuacjach mojego życia jest przy mnie*. *Często z Nim rozmawiam poprzez modlitwę*, *ostatnio nawet częściej w zwykłej rozmowie*. *Mam z Nim bliski kontakt* […]. *Doświadczam obecności Boga bardzo często*, *niekiedy w mało znaczących sytuacjach*. *Dzięki Niemu potrafię się wyciszyć*, *uspokoić*. *W latach młodości byłam temu jeszcze bliższa* (*11–15 rok życia*). *Jeśli chodzi o odczucia było to napływające ciepło*, *które*, *tak jak wcześniej wspomniałam*, *uspokajało*. *Zawsze po takim „spotkaniu z Nim" obiecywałam sobie*, *że będę lepszą osobą… bardziej wyważoną w słowach*, *że więcej będzie we mnie pokory*. *Na początku tak było*, *ale z biegiem czasu te odczucia stawały się coraz płytsze*, *nietrwałe*.

Respondentka wywodzi się z rodziny wierzącej, podkreśla, że jej mama wykazuje większą gorliwość religijną niż ona. Nigdy nie miała kryzysu wiary, okresów zwątpienia, odejścia od Boga. Jej zdaniem, decydujący wpływ na losy

człowieka i świata ma wyłącznie Bóg. Uważa, że najważniejszym obowiązkiem chrześcijanina jest wiara w Boga, życie zgodne z sumieniem i miłość bliźniego. Akceptuje większość dogmatów Kościoła katolickiego (nie wierzy tylko w realną obecność Chrystusa po przeistoczeniu). Wszystkie przykazania Dekalogu są dla niej zdecydowanie wiążące lub wiążące. Wyznaje ona liberalne poglądy w wielu kwestiach, uznaje życie w wolnym związku, seks przedmałżeński, rozwód, antykoncepcję; dopuszcza eutanazję i aborcję (pod pewnymi warunkami). Jej zdaniem, kobiety także powinny być dopuszczane do święceń kapłańskich. Nie rozumie, jak stwierdza, idei celibatu, uważa, że powinien być zniesiony.

Respondentka do kościoła chodzi tylko w wielkie święta, z okazji uroczystości rodzinnych (ślubu, pogrzebu itp). W jej przypadku udział we mszy jest tylko i wyłącznie dostosowaniem się do ogólnego zwyczaju (nie jest to religijne przeżycie). Przyznaje, że raz na kilka lat przystępuje do spowiedzi, ale modli się przynajmniej raz w tygodniu (odmawia znane modlitwy, zdarza jej się w ciągu dnia spontanicznie zwracać do Boga). Wiara jest dla niej oparciem w chwilach zwątpienia, w trudnościach. Natomiast jest przekonana, że można być dobrym katolikiem bez łączności z Kościołem. Do religijnego życia wspólnotowego zniechęcają ją, jak twierdzi, niektórzy księża, których określa jako „radiomaryjnych". Przypisuje im „wścibstwo", ingerencję w intymne sprawy wiernych i interesowność. W teście wiedzy religijnej młoda kobieta otrzymała 6 punktów na 25 możliwych (poziom bardzo niski).

Ad III.3). Respondent wierzący i praktykujący, bez doświadczenia religijnego to rzadki wśród studentów typ (tylko dwie osoby zakwalifikowano do tej kategorii). Studentka wspomina o religijnej socjalizacji w domu rodzinnym: *Zostałam wychowana w rodzinie katolickiej*, *dorastałam w niej i nie miałam w swoim życiu punktów zwrotnych*. Jej wiarę teoretycy określiliby jako „tradycyjną", niepogłębioną intelektualnie i emocjonalnie (rytualną i powierzchowną w ujęciu Kierkegaarda). O Bogu mówi na sposób „katechizmowy": *Bóg to Stworzyciel świata*, *wszechmogący*, *potrafi stworzyć coś z niczego*; *Chrystus to Syn Boga*, *umarł za nas na krzyżu*. Sama przyznaje, że źródłem jej wiary religijnej jest tradycja i wychowanie w rodzinie, a nie osobiste przemyślenia czy przeżycia. Akceptuje wszystkie religijne dogmaty bez zastrzeżeń, na pytanie czy przykazania Dekalogu są dla niej wiążące i zobowiązujące w życiu codziennym, odpowiada twierdząco, choć w przypadku trzech ostatnich wybiera kategorię „trudno powiedzieć". Odrzuca naukę Kościoła w tzw. „kwestiach trudnych" (aborcja, eutanazja, wolna miłość, życie w wolnym związku, rozwód, antykoncepcja), jedynie jest przeciwna zdradzie małżeńskiej. Podobnie jak inni młodzi ludzie, studentka wypowiada się na temat „konserwatyzmu", braku elastyczności Kościoła katolickiego. Pisze np. tak: *Krzyki z konfesjonału nie napawają otuchą*, *zniechęca mnie także zbyt duża dociekliwość księży w czasie spowiedzi*. Jednak prawie w każdą niedzielę uczestniczy w niedzielnej mszy świętej, a udział w niej, stwierdza, jest dla niej nade wszystko wypełnieniem obowiązku wobec Kościoła. Narzeka, że kazania są za długie; chciałaby też, aby

ogłoszenia parafialne były odczytywane po błogosławieństwie (mogłaby wówczas wcześniej wyjść). Rzadko przystępuje do komunii (kilka razy w roku). Podczas gdy inni wierzący zaznaczali, że wiara jest dla nich źródłem bezpieczeństwa i autentyczną potrzebą, studentka stwierdza, że nie ma dla niej szczególnego znaczenia na co dzień, nie jest dla niej oparciem w chwilach trudnych. W teście wiedzy religijnej respondentka uzyskała 12 punktów (poziom niski).

Ad III.4). Ten typ reprezentuje student, nieco starszy od swoich rówieśników, mający za sobą doświadczenie pobytu w seminarium duchownym. Jego wypowiedź wskazuje na człowieka głęboko religijnego, bez wątpliwości w wierze. Z. Chlewiński nazwałby jego religijność dojrzałą, zinternalizowaną, wewnętrzną[39] (S. Kierkegaard mówił o religijności polegającej na „całkowitym zawierze-

[39] Teoretycy określają dojrzałość religijną jako pożądany, docelowy etap rozwoju religijności. Jej przeciwieństwem jest religijność nieautonomiczna, egocentryczna, życzeniowa, magiczna. Piszą na ten temat m.in. W. Prężyna, *Symptomy dojrzałej religijności*, [w:] W. Turek, J. Mariański (red.), *Kościół w służbie człowieka*, Lublin 1990; Z. Chlewiński, *Dojrzałość*: *osobowość*, *sumienie*, *religijność*, Poznań 1990. Według Chlewińskiego dojrzałość religijną wyróżnia: „1. autonomia motywacji religijnej, przejawiająca się w tym, że wartości religijne stają się celem poszukiwanym dla nich samych, zdolne są pobudzić do działania całą energię jednostki oraz przemienić całe życie człowieka; 2. obraz Boga powinien być prawdziwy, a nie fałszywy, który często jest rezultatem przykrych doświadczeń z dzieciństwa albo niskiego poziomu wiedzy religijnej; 3.umiejętność rozróżniania istotnych i drugorzędnych elementów w religii; 4. umiejętność rozwiązywania kryzysów religijnych, czyli radzenia sobie z trudnościami natury religijnej; 5. autentyczność przekonań religijnych, pojmowana jako świadomy wybór i akceptacja przekonań religijnych i wartości, mogących być rzeczywistymi motywami działania […] proces dojrzewania religijności nigdy się nie kończy" (Cyt. za M. Stepulak, *Typologie religijności*,[w:] *Leksykon…*, s. 436). R. Jaworski dzieli religijność na personalną i apersonalną (*Psychologiczne korelaty religijności personalnej*, Lublin 1989). Religijność personalna „1. jest pełna aktywności i zaangażowania, które są owocem wewnętrznej relacji do Boga; 2. jest spontaniczna i twórcza, dzięki czemu pozwala jednostce na łatwe przyswajanie pozytywnych wartości; 3. wyróżnia się gotowością do pozytywnego kontaktu z innymi prądami myślowymi i postawami, czyli jest otwarta; 4. cechuje ją autonomiczność zachowania religijnego, co oznacza, że przekonania religijne są rezultatem wewnętrznego wolnego wyboru; 5. charakteryzuje się poczuciem wolności i odpowiedzialności, pojmowanej jako świadome otwarcie się na wartości religijne; 6. świadomie wytycza cel własnej egzystencji, wydarzenia życia łączy z religią, spełniającą w życiu rolę filozofii jednoczącej; 7. jest allocentryczna, czyli w centrum stawia Boga i określone wskazania dotyczące życia człowieka; 8. cechuje ją stabilność, co wiąże się z trwałymi, podstawowymi przekonaniami, uczuciami, motywami i zachowaniami religijnymi" (Cyt. za M. Stepulak, *Typologie*…, s. 435). Inne cechy „dojrzałego poczucia religijnego" wymienia za G. W. Allportem P. Socha: „1. zróżnicowanie i złożoność – dojrzała osoba religijna akceptuje religię w sposób ogólny, zachowując zdolność krytycyzmu wobec niej, refleksyjność, relatywizm; 2. pochodny i dynamiczny charakter – dojrzałe poczucie religijne staje się funkcjonalnie autonomiczne, religijność staje się wewnętrznym czynnikiem dynamizującym i motywującym działania; 3. konsekwentna dyrektywność – dojrzale poczucie religijne poprzedza wysokie i spójne standardy działań o moralnych konsekwencjach; 4. całościowość – dojrzała religijność przenika wszelką aktywność jednostki, wypełnia jej życie znaczeniem; 5. integracja – dojrzałe poczucie religijne cechuje harmonijny i zróżnicowany obraz emocjonalnych, poznawczych i behawioralnych aspektów życia, umiejętność włączenia w system religijnych wyobrażeń wszystkiego, co pozornie z nim sprzeczne; 6. heurystyczność – w dojrzałym poczuciu religijnym nie występują takie pojęcia jak „absolutna pewność",

niu Bogu"). Przytoczę dłuższą wypowiedź studenta, ponieważ – ze względu na wyczerpujący opis doświadczenia religijnego – na tle innych jest ona wyjątkiem: *Jestem osobą wierzącą od urodzenia – tzn. zostałem ochrzczony i wychowany w rodzinie o wierze i tradycji katolickiej. Nigdy nie przestałem wierzyć w istnienie Boga. Odkrywam – „uczę się Boga" przez całe moje dotychczasowe życie i myślę, że to jeszcze ciągle nie koniec tej nauki.*

Chrystus jest dla mnie przede wszystkim osobą Trójcy Świętej (obok Boga Ojca i Ducha Świętego), jest Synem Bożym, oczekiwanym przez nas jako Zbawiciel. Jest Bogiem-Człowiekiem, który umarł za mnie i za każdego człowieka na drzewie krzyża i wiele wycierpiał za grzechy ludzi. Wierzę, że dzięki tej śmierci zostaliśmy wybawieni od grzechu pierworodnego. Jezus jest dla mnie codziennością. Co to znaczy? Nie tylko wierzę w Boga. Ja Jemu wierzę. Jeśli wierzę Jezusowi, to oznacza, że traktuję Go jako Niezwykłego Przyjaciela. Ufam Mu. To do niego kieruję modlitwy, to Jego Adoruję w Najświętszym Sakramencie i to Jego przyjmuję na Eucharystii w Ciele i Krwi pod postacią Chleba i Wina. Wierzę Jemu, że jest tam rzeczywiście obecny. Bóg jest dla mnie codziennością, bo nie da się o Nim zapomnieć. On się jednak nigdy nie narzuca ze „swoim byciem", choć wierzę, że jest obecny tu i teraz, w każdej chwili życia. Jego słowa pozwalają mi odróżniać dobro od zła, kierują moim postępowaniem, skłaniają mnie do czynienia dobra. Cieszę się, gdy mogę naśladować Go w pełnionych przeze mnie dobrych uczynkach wobec bliźnich – jest mi smutno gdy to mi się nie udaje. Jezus jest dla mnie Małym Dzieciątkiem ze stajenki betlejemskiej, jest nauczycielem w świątyni, jest tym, który powoływał apostołów, który był biczowany, umarł i spotkał w dzień zmartwychwstania Marię Magdalenę. Jest tym, który rozmawiał z uczniami w drodze do Emaus.

Na pytanie, czy sam doświadczył bliskości Boga, odpowiedział tak oto: *Chciałbym zaznaczyć, na wstępie, że będę tutaj mówił nie o pojedynczym doświadczeniu, które miało miejsce, ale o doświadczeniach, które mają miejsce w moim życiu. Kiedy szczególnie doświadczam Jego obecności i bliskości? Chciałbym tu powiedzieć o dwóch sytuacjach i okolicznościach, w których szczególnie czuję tę*

---

heurystycznym przekonaniem jest to, które pozostaje niedookreślone" (P. Socha, *Rozwój psychiczny w kategoriach przemian orientacji religijnych*, [w:] I. Borowik (red.), *Religia a życie codzienne*, t. 2, Kraków 1991, s. 64). Natomiast W. Piwowarski i A. Tomkiewicz (*Doświadczenie religijne*, [w:] I. Borowik (red.), *Religia a życie*…, s. 180) piszą: "Pierwsza [religijność dojrzała] charakteryzuje się tym, że przedmiot doświadczenia – ostateczna rzeczywistość, Bóg – stanowi najwyższą centralną wartość; jest Osobą, w relacji do której człowiek może przeżywać swoją podmiotowość; Bóg jest doświadczany jako ktoś bliski, atrakcyjny, dobry; występuje otwartość na odpowiedzialny dialog z Bogiem i na nowe doświadczenia. Druga natomiast [religijność niedojrzała] charakteryzuje się tym, że przedmiot doświadczenia-Bóg, traktowany jest instrumentalnie, pomaga w zaspokajaniu własnych potrzeb i w realizacji własnych celów; obraz Boga jest antropomorficzny; przeważa uczucie tremendum (groza, kara, sprawiedliwość); w doświadczeniu dominuje surowość, dystans, autorytaryzm; kontakty z Bogiem są jednostronne, brak nowych doświadczeń, postawa człowieka jest projekcją własnych oczekiwań w stosunku do Boga".

Bożą obecność: pierwszą z nich jest adoracja Najświętszego Sakramentu (NS), drugą Eucharystia. Zaznaczam jednak, że wierzę w realną obecność Jezusa-Boga-Człowieka pod postaciami chleba (hostii) i wina, które stają się Jego Ciałem i Krwią. To ważne założenie – inaczej to, co chcę powiedzieć nie miałoby sensu. Dlaczego mówię o ciągłym doświadczaniu Jego obecności, a nie pojedynczym akcie doświadczenia? Dlatego, że wierzę Jemu, że tam – podczas Eucharystii, podczas przeistoczenia i podczas wystawienia NS – On jest obecny. Ponieważ uczestniczę w Eucharystii, różnie – czasami raz w tygodniu, ale zdarzało mi się być na Mszy Świętej codziennie przez dłuższy okres czasu (np. w wakacje, czas wolny, gdy nie mam innych obowiązków), a także poświęcam czas na bliskie spotkanie i modlitwę przed NS, to jest chyba zrozumiałym fakt, że nie mogę powiedzieć o pojedynczym spotkaniu i doświadczeniu Boga. Oczywiście, skłamałbym, gdybym powiedział, że te nasze spotkania są zawsze takie same – są lepsze i gorsze. Zdarzało mi się nawet ze zmęczenia usnąć na Adoracji NS. Lubię szczególnie adoracje w ciszy i milczeniu – taka sytuacja pozwala się skoncentrować i skupić na modlitwie, na spotkaniu z Tym, do kogo się przychodzi. To tak jak spotkanie z przyjacielem. Dwoje przyjaciół spotyka się, by wymienić poglądy, myśli, by nacieszyć się sobą (bliskością/obecnością), by podzielić się swoimi problemami. Nie jest wtedy komfortową sytuacją spotkanie na ruchliwiej ulicy lub w galerii handlowej. Z Bogiem jest podobnie – aby doświadczyć Jego bliskości i obecności, przynajmniej ja tak uważam, potrzeba ciszy. Co czuję, gdy Go spotykam podczas Adoracji? A co się czuje, gdy się spotyka z najlepszym przyjacielem? Ogromną radość to na pewno. Takie spotkanie jest dla mnie również chwilą wytchnienia, chwilą odpoczynku. Przede wszystkim mam tę pewność, że On tam jest i że mnie słucha. Zresztą mogę nic nie mówić i tylko patrzeć sobie na Niego i wiem, że On patrzy na mnie. Każda Adoracja, każde takie spotkanie jest inne, choćby ze względu na moje własne predyspozycje fizyczno-psychiczne. Wiadomo – nie zawsze jestem uśmiechnięty, czasami idę tam z kłopotami i problemami – to też przesądza o „jakości" spotkania. Spotykając się z Nim wiem, że w jakiś sposób pomoże mi rozwiązać moje problemy. Nie dzieje się to oczywiście za „dotknięciem czarodziejskiej różdżki". Czasami wymaga to ogromnego wysiłku z mojej strony, ale natchnienie, impuls pochodzi od Niego. Podczas spotkania nie muszę udawać, zresztą w ogóle nie muszę udawać, ale tutaj z Nim mogę być w stu procentach sobą. Wiadomo przecież, że nie z każdym mamy ochotę dzielić się wszystkimi najbardziej intymnymi przeżyciami i sprawami. Kiedy spotykam się z Nim, mam ochotę.

I druga sytuacja: Eucharystia. Być może wyda się to dziwne, ale to spotkanie ma chyba dla mnie charakter bardziej intymnego przeżycia i doświadczenia obecności i bliskości Boga w moim życiu. Przynajmniej ma zupełnie inny charakter niż spotkanie face to face z Nim podczas adoracji. Dlaczego? Tutaj nie tylko się z Nim spotykam. Tutaj, dzięki Jego niezwykłemu darowi, jakim jest Ciało i Krew, mam możliwość przyjęcia Go do swego serca. To niezwykłe spotkanie. Jest jeszcze niezwykłe z jednego powodu. Pamiętam dwie sytuacje – kiedy po raz pierwszy uczest-

niczyłem we Mszy Świętej jako ministrant – tuż przy ołtarzu, na którym dokonuje się przeistoczenie, od kielicha z winem i pateny z hostią dzieliły mnie zaledwie centymetry oraz wtedy, gdy służyłem na uroczystej liturgii wraz z biskupem i kapłanami w seminarium duchownym. Dlaczego niezwykłe? Bo dały mi szczególne odczucie bliskości Boga. Wyobraźmy sobie, że ta hostia (kawałek chleba), którą trzymałem chwilę wcześniej w zakrystii w ręku (układając ja na patenie kielicha) i wino, które nalewałem do ampułki, staje się na moich oczach, niezauważalnie dla oka, ale realnie, Ciałem i Krwią Jezusa. Czasami dziwi mnie, że ludzie w kościele chowają się za filarem, albo spuszczają głowy do dołu podczas Przeistoczenia – nie widzą najważniejszego. I wyobraźmy sobie uroczyście sprawowaną liturgię Mszy Świętej przez biskupa i dużą liczbę kapłanów. Uroczysta liturgia trwa: nie jest odprawiana pospiesznie. Zresztą, seminarium duchowne, nazywane sercem diecezji, też jest miejscem szczególnym. I znowu radość z obecności Boga. Radość towarzyszy nieodłącznie każdemu spotkaniu z Bogiem. Poczucie bliskości: bo przecież On jest tu i teraz realnie obecny, co więcej w niezwykłej tajemnicy daje nam spożywać swoje Ciało i pić Swoją Krew.

Nawiązując do odpowiedzi na poprzednie pytanie: takie przeżycie, a raczej przeżycia, skutkują ciągłym spotykaniem się z Bogiem i łącznością z Nim. Na pewno wzmacniają moją wiarę i relację z osobowym Bogiem. Powiedziałbym też tak: kiedy już chociaż raz spotkasz Jezusa, poznasz Go i doświadczysz Jego obecności i bliskości, to chcesz się z Nim spotykać dalej. To „działa" tak jak przyjaźń.

Uwzględniając pozostałe wskaźniki religijności młodego „religijnego wirtuoza", należy podkreślić, że uznaje on wszystkie dogmaty Kościoła katolickiego, wszystkie przykazania Dekalogu są dla niego zobowiązujące w życiu codziennym. Za niedopuszczalne uznaje zdradę małżeńską, rozwód, aborcję i eutanazję. Natomiast na pytanie o „wolną miłość" i możliwość stosowania antykoncepcji, odpowiada: „to zależy"; jest gorliwy w spełnianiu praktyk religijnych, które są jego autentyczną potrzebą. Często przystępuje do spowiedzi (dwa razy w miesiącu, czasem częściej). Na każdej mszy przystępuje do Komunii św., codziennie się modli: *Często zdarza mi się modlić po swojemu. W ciągu dnia staram się nie tracić z Bogiem kontaktu, wiele razy do modlitwy wykorzystuję znane modlitewne formuły*. Jego środowisko tworzą ludzie wierzący i praktykujący, sam przyznaje, że choć nie potrzebuje szczególnej mobilizacji ze strony innych, *czasem pojawiają się zachęty do uczestnictwa w religijnych praktykach*. Stwierdza z przekonaniem: *nie można być katolikiem bez łączności z Kościołem instytucjonalnym – Kościół instytucjonalny to także my. Przynależność do Kościoła daje mi poczucie wspólnoty z innymi*. Należy on do kilku grup działających przy parafii (ministranci, lektorzy, Legion małych dusz – grupa modlitewna, Bractwo szkaplerza świętego). Podejmuje też pomoc przy kościele, gdy zachodzi taka potrzeba.

Na pytanie, czy miał w swoim życiu kryzys wiary, okresy zwątpienia, odejścia od Boga, student odpowiedział: *wszystko zależy od tego, jak zdefiniujemy te*

pojęcia. Jeśli odejściem od Boga jest borykanie się z własnymi grzechami i ułomnościami, a przez to sprzeciwianie się jego przykazaniom, to tak. Natomiast nigdy nie wątpiłem, że Bóg istnieje i działa w świecie, w moim życiu – wierzę w opatrzność Bożą. Kryzysem wiary nazwałbym jej porzucenie lub też próbę zmiany wyznawanych dogmatów/zmianę wyznania. Nie miałem takiego kryzysu […]. *Moją wiarę wzmocniły jedne z rekolekcji prowadzone przez rekolekcjonistę metodą ojców Kościoła – lectio divina. Zmieniły one we mnie postrzeganie Boga jako Ojca, pomogły zrozumieć trynitarny charakter i relacje Trójcy świętej, wzmocniły moją wiarę.* […] *Ufam Bożej opatrzności. Wiara pomaga zrozumieć mi otaczający świat i sytuacje, w których uczestniczę. Uważam, że w życiu nie ma sytuacji/zdarzeń przypadkowych. Wiara jest dla mnie codziennym spotkaniem z Bogiem.*

Jednocześnie pisze o pewnych zjawiskach w Kościele, do których podchodzi z dużym krytycyzmem: *Nie widzę sensu wszelkich modlitw, obrzędów, które nie są poparte autentyczną świadomością człowieka, co do istoty ich sprawowania. Nie rozumiem np. ozdabiania kwiatami grobów zmarłych – mając świadomość, że one nic im nie dają. Wolę za to, aby została odprawiona za zmarłego Eucharystia, która może wyjednać mu, jeśli jest taka potrzeba, zbawienie. Przeszkadza mi też pośpiech w sprawowaniu liturgii.*

Na pytanie, czy jest w jego życiu ktoś, kogo może nazwać autorytetem, osobą godną naśladowania, punktem odniesienia, student dał następującą odpowiedź: *Infantylizmem byłoby powiedzenie, że Jan Paweł II – wszyscy tak mówią, a myślę, że niewiele osób czerpie z niego przykład. Mnie osobiście jest czasami bardzo trudno brać z niego przykład. Dla mnie autorytetem są moi rodzice. Cenię ich za uczciwe i prawe życie i za to, że zawsze bronią wartości, które wyznają i tego samego nauczyli mnie.*

Na zakończenie dodajmy, że respondent przynajmniej raz w tygodniu czyta Pismo święte i literaturę religijną: „czytam w wolnych chwilach, bardzo dużo, ostatnio: Paula Claudela *Umiłowanie Pisma Świętego*. Czytam, okazjonalnie, „Niedzielę", „Różaniec". W teście wiedzy religijnej student – religijny wirtuoz – uzyskał maksymalną liczbę punktów (25).

Badanie ankietowe studentów I roku socjologii, zorientowane na uchwycenie zasadniczych rysów ich religijności[40] i analizę problemu doświadczenia religijnego w życiu współczesnych młodych ludzi pozwala na sformułowanie kilku wniosków.

Studenci stanowią grupę najbardziej labilną światopoglądowo, ich religijność jest procesem o dużej dynamice. Stosunek do Boga krystalizuje się w trak-

[40] Zaprezentowany tu raport na temat religijności studentów łódzkiej socjologii jest zaledwie wstępną analizą, w wielu miejscach nazbyt powierzchowną, jednak szczegółowa interpretacja wyników zajęłaby nazbyt dużo miejsca. Nie dokonano odrębnych analiz dla studentów studiów dziennych i zaocznych, ponieważ w obu przypadkach byli to studenci pierwszego roku, którzy rozpoczęli dopiero naukę na poziomie wyższym. Zarówno studenci zaoczni, jak i ci na studiach dziennych reprezentowali podobną kategorię wiekową, trudno zatem byłoby zakładać istotne różnice w ich postawach i poglądach religijnych.

cie zdobywania życiowych doświadczeń. Wiarę przejętą w procesie socjalizacji muszą oni uznać za własną, bądź ją odrzucić. Często temu procesowi towarzyszy kryzys, zwątpienie. Przyczyn załamania się wiary jest wiele – przeżycie osobistego dramatu (np. śmierć bliskiej osoby), tragedie, nieszczęścia w skali lokalnej i globalnej (wojny, powodzie, trzęsienia ziemi), wydarzenia, które trudno pogodzić im z ideą Boga-Stwórcy doskonałego świata. Często kryzys generuje trudność sprostania praktycznym wymogom wiary. Odejście od wiary odziedziczonej nie powinno być postrzegane w kategoriach nieodwracalności. Kryzys religijny w okresie adolescencji niekoniecznie musi prowadzić do apostazji, często ma charakter przejściowy. Studenci eksperymentują, rozważają różne możliwości, także w zakresie wyboru religijnej doktryny (Eriksonowskie psychospołeczne moratorium). Przezwyciężając stan dezintegracji religijnej, zyskują szansę na ugruntowanie swej religijności – przechodzą od wiary bezrefleksyjnej do osobiście przyjętej, dojrzalszej.

Czas ustalania, harmonizowania światopoglądu jest naturalną fazą przejściową w religijnej biografii jednostki. Z badań wynika, że zdecydowana większość studentów wierzy w Boga i dla wielu z nich religia stanowi wartość uznawaną, choć – na danym etapie życia – w różnym stopniu realizowaną. Studenci przyznają, że w sprawach religii „są na etapie poszukiwania i kwestionowania". Bardzo krytycznie ustosunkowują się do instytucji Kościoła, odrzucają katolicką etykę seksualną. Pragnęliby większego przyzwolenia dla wolnych związków, antykoncepcji. Czują się niezrozumiani i odrzuceni (żyjąc niezgodnie ze wskazaniami Kościoła, nie mogą przyjmować sakramentów), a jest to jedna z ważnych przyczyn absencji na mszach, nabożeństwach kościelnych. W tym miejscu można odwołać się do teorii dysonansu poznawczego L. Festingera, która wskazuje na negatywny stan napięcia psychicznego, związanego z posiadaniem sprzecznych, niezgodnych ze sobą elementów poznawczych[41]. Chcąc uniknąć przykrego stanu dysonansu, jednostka stosuje różne strategie. Przykre odczucie bycia wyłączonym z pełnego uczestnictwa we mszy świętej powoduje dyskomfort, toteż studenci przestają praktykować, to zaś jest najłatwiejszym sposobem, aby odzyskać dobre samopoczucie. Uwzględniając teorię dysonansu poznawczego, można też wysunąć domniemanie, że studenci, chcąc nadal utrzymać dobrą samoocenę, racjonalizują własny brak zaangażowania religijnego i tym chętniej wysuwają wiele krytycznych uwag pod adresem księży (znanych osobiście, jednak częściej tych, o których tylko słyszeli z relacji innych). Często przywołują tzw. afery medialne, których antybohaterami są kapłani; zarzucają im nade wszystko konserwatyzm, materializm i hipokryzję, wyrzucają łamanie ślubu czystości (z drugiej strony zdecydowana większość młodych respondentów opowiada się przeciwko celibatowi, uznając tę normę za nazbyt restrykcyjną i niepotrzebną).

Wiara, świadomie przyjęta, staje się w życiu studentów cenną wartością. Szczególnie warta podkreślenia jest jej funkcja terapeutyczna, progresywna

[41] L. Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford 1957.

i sensotwórcza. Studenci raczej nie traktują jej w kategoriach zobowiązania, nadają jej charakter utylitarny, egocentryczny. O takim pragmatycznym stosunku do religii pisał W. James: „Bóg nie jest poznawany ani rozumiany, jeno po prostu używany […]. Ostatecznie w religii nie o Boga chodzi, jeno o życie bogatsze, szersze, bardziej zadowalające”[42]. Tylko jedna osoba, która przeszła intensywną formację duchową, przyznała się do bezinteresownej kontemplacji przedmiotu religijnego.

W sferze praktyk religijnych studentów należy wskazać małą ich aktywność. W całej próbie badawczej mniej niż co dziesiąty respondent uczestniczy w każdą niedzielę we mszy i mniej niż co trzeci robi to w miarę regularnie. Jedna piąta badanych uczestniczy w uroczystościach kościelnych z okazji wielkich świąt, kilkanaście procent zjawia się w kościele z okazji ślubu, pogrzebu i innych uroczystości rodzinnych. Odsetek osób w ogóle nie biorących udziału w niedzielnych mszach wyniósł ponad 30 procent. Codziennie modli się co czwarta badana osoba, kilkanaście procent modli się raz w tygodniu. Ponad jedna czwarta badanych w ogóle się nie modli. Ta postawa odchodzenia od sposobu praktykowania wiary nakazanego i zalecanego przez Kościół, idzie w parze z wybiórczą akceptacją dogmatów chrześcijaństwa (przykładem może być podstawowa dla tego systemu religijnego prawda o zmartwychwstaniu Chrystusa – ponad połowa z grupy badanych przyjmuje ten dogmat, ale już wiarę w Jego realną obecność po przeistoczeniu zadeklarowała co trzecia osoba). Brak ortodoksji religijnej jest widoczny też w selektywnym wyborze zasad Dekalogu i w niskim wskaźniku aprobaty dla stanowiska Kościoła w kwestiach moralnych.

Studenci badani przeżywają kryzys praktyk religijnych, odrzucają rygory nauki katolickiej w wielu kwestiach etycznych. Sami przyznają, że są w takim okresie swego życia, który nie sprzyja intensywnemu przeżywaniu wiary. Zaabsorbowani światem zewnętrznym, nauką, rozrywką, poszukiwaniem miłości i przyjaźni, nie czują silnej potrzeby rozwoju własnej religijności, mówią, że jeszcze będą mieli czas na rozważania egzystencjalne, „na rozrachunek z Bogiem”. Na tym etapie wystarcza im świadomość Jego istnienia.

Studenci, jeśli nie aktywowali systemu przywiązania, odchodzą od religijnych praktyk. Osoby wierzące, które mówiły o doświadczeniu obecności przedmiotu religijnego, z reguły uczestniczą w niedzielnych mszach, dla nich religijne ceremonie nie są tylko „pustą formą”, ale potrzebą duchową, nasyconą emocją. Charakterystyczne, że tylko kilka osób w próbie badawczej reprezentuje kategorię „wierzący, praktykujący, bez doświadczenia religijnego”.

Wyniki przeze mnie otrzymane nie są reprezentatywne dla młodzieży studenckiej w Polsce, jednak można z dużym prawdopodobieństwem przyjąć pewne podobieństwo religijności młodych ludzi z innych świeckich ośrodków akademickich.

---

[42] W. James, *Doświadczenia religijne*, Warszawa 1958, s. 458.

[…] „żywa" religijność wymaga odpowiedniego nastawienia emocjonalnego, które właśnie w różnego rodzaju doświadczeniach religijnych występuje w najbardziej intensywnej postaci. Świat religijny prawdopodobnie nie mógłby utrzymywać swojej realności dla osób religijnych bez owego emocjonalnego potwierdzania jego wiarygodności. W doświadczeniu religijnym transcendentny wymiar świata religijnego staje się dla wierzącego namacalny, uzyskuje konkretną postać, co zarazem stanowi w oczach człowieka religijnego potwierdzenie ważności całego uniwersum religijnego.

S. Sztajer, *Doświadczenie religijne a język**

IX. EMOCJONALNY KOMPONENT W DOŚWIADCZENIU RELIGIJNYM

Na przykładzie pism S. Weil, francuskiej filozofki, pierwotnie ateistki, która relacjonowała swoje nieoczekiwane odkrycie „świata nadprzyrodzonego" w przeżyciu mistycznym, można zwrócić uwagę na rolę uczuć w relacji – jak to nazywał M. Buber – „Ja–Ty"[1]. W. Gombrowicz, który recenzował jedną z jej książek, napisał w *Dziennikach*: „Nie chodzi o to, żeby uwierzyć w Boga, ale o to, żeby zakochać się w Bogu. Weil nie jest «wierząca», jest zakochana"[2] (Notabene autor *Ferdydurke* przyznawał, że zupełnie nie pojmuje jej sposobu myślenia, jej aksjologii i stylu życia).

W doświadczeniu religijnym, rozumianym jako odczucie bliskości *numinosum*, emocje stanowią dominantę, to przekonanie, które wyraził, na początku XX wieku, W. James, nie podlega dyskusji[3]. D. Goleman pisze, że „Każdy pogląd na naturę człowieka, który ignoruje potęgę emocji, jest bardzo krótkowzroczny"[4],

---

* S. Sztajer, *Doświadczenie religijne a język*, [w:] tenże, *Język a konstytuowanie świata religijnego*, Poznań 2009, s. 72.

[1] S. Weil, *Wybór pism*, Kraków 1991, G. Fiori, *Simone Weil – kobieta absolutna*, Poznań 2008.

[2] W. Gombrowicz, *Dziennik 1953–1956*, Kraków 1986, s. 272.

[3] W. James, *Doświadczenia religijne*, Warszawa 1958. Problem zaangażowania uczuć w relacji religijnej omawia L. Giussani w książce *Zmysł religijny*, Poznań 2000, s. 54–55.

[4] D. Goleman, *Inteligencja emocjonalna*, Poznań 1997, s. 24.

mimo iż znawcy sfery emocjonalnej człowieka są zdania, że dokonuje on amplifikacji i przecenia znaczenie sfery emocjonalnej w życiu jednostkowym i społecznym. Z kolei socjologowie emocji nie mają wątpliwości, że „emocje przenikają właściwie każdy wymiar ludzkiego doświadczenia i wszystkie stosunki społeczne”[5], stanowią one bowiem siłę napędową zaangażowania człowieka w kulturę, tworzą więzi interpersonalne, przyczyniają się do tworzenia bądź przeciwnie, do destrukcji istniejących struktur społecznych. Z. Bauman odnotowuje duchowe „przebudzenie” społeczeństw Zachodu i rozwija, przeciwną Weberowskiej, koncepcję „powtórnego zaczarowania świata”[6]. Wielu współczesnych ludzi poszukuje niecodziennych przeżyć także w dziedzinie religijnej, pragnie doznawać, eksplorować sferę nieznaną. Bauman mówi w tym kontekście o demokratyzacji przeżyć zarezerwowanych dla mistyków.

Przypomnijmy, w jaki sposób jest określane w pracy doświadczenie religijne. W węższym znaczeniu, omówionym w rozdziale metodologicznym, jest to „subiektywne odczucie łączności z istotą boską, ostateczną rzeczywistością, czynnikiem nadprzyrodzonym”[7] (Ch. Glock, R. Stark). B. Grom pisze, że

> uczucia religijne odróżniają się od innych uczuć jedynie komponentem poznawczym, to znaczy przez oceny, przekonania i treści. Jako religijne znamionuje je to, że jako miłość, wdzięczność, zobowiązanie, lęk i tym podobne, odnoszą się do tego, co ponadludzkie; przez to, że człowiek wierzący interpretuje jakąś sytuację lub jakieś zdarzenie jako religijne, a ta interpretacja – „przez myśl o…” lub „ze względu na to, że…” – wywiera na nim wrażenie lub porusza go[8].

Jednym z typów doświadczenia religijnego jest przeżycie mistyczne, zaś w nim emocje wyrażają się najmocniej w formie ekstazy. Filozofowie religii z nurtu fenomenologicznego piszą w tym kontekście o zjednoczeniu, scaleniu jednostki z bóstwem. W licznych opisach mistyków pojawiają się kategorie *tremendum et fascinosum* (R. Otto)[9], lęku i fascynacji. Wprawdzie wszyscy doświadczający stanów ekstatycznych sygnalizują werbalną niewyrażalność tych spektakularnych przeżyć, posługując się językiem metafory, symbolu i analogii starają się włączyć to, co jednostkowe do sfery intersubiektywnej. S. Sztajer zaznacza, że mistyk należy do konkretnej tradycji religijnej, jego doświadczenie jest ugruntowane w rzeczywistości kulturowej, w ramach instytucjonalnych, wspólnotowych. Kon-

---

[5] J. H. Turner, J. E. Stets, *Socjologia emocji*, Warszawa 2009, s. 15.

[6] Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996, s. 46; tenże, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000.

[7] R. Stark, *Social Contexts and Religious Experience*, „Review of Religious Research” 1965, no. 6, s. 41.

[8] B. Grom, *Psychologia religii. Ujęcie systematyczne*, Kraków 2009, s. 211.

[9] R. Otto, Świętość, *Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Wrocław 1993.

tekstualiści bronią tezy o językowym zmediatyzowaniu doświadczenia mistycznego, o jego zależności od określonych schematów poznawczych, konkretnych treści kulturowych[10]. Z drugiej strony, esencjaliści (m.in. Stace, przedstawiciel religioznawstwa porównawczego) starają się wskazać na uniwersalne, pozakulturowe i ponadreligijne cechy dystynktywne mistycznych doświadczeń[11]. Podstawowe ich wyróżniki to głębokie poczucie jedności z otaczającym światem, transgresja czasowo-przestrzenna, poczucie świętości, odczucie realności i pewności iluminacji, przemijalność. Ważną cechą jest też, jak pisze Stace, „głębokie odczucie pozytywnego nastroju. Radość, błogość i spokój upewniają tę osobę, że jej doświadczenie ma niepojętą wartość"[12]. Psychologowie odnotowali bardzo szerokie spektrum stanów emocjonalnych towarzyszących doświadczeniom mistycznym, najczęściej przywoływane to: wzruszenie, szczęście, odczucie pełni miłości i pokoju, zachwyt, euforia, ekscytacja, olśnienie, oszołomienie, zdziwienie, upojenie, uniesienie, szok, rozkosz, ekstaza, strach, lęk, groza, poczucie własnej nicości[13]. W. James podkreśla wagę tych przeżyć dla mistyka – zostają one wdrukowane w pamięć i przeobrażają jego życie wewnętrzne. Jednostka doznająca „widzenia uszczęśliwiającego" traci poczucie miejsca i czasu, można powiedzieć językiem metafory, że jest „porwana do bram nieba". Odczuwa głęboką cześć i pokorę w stosunku do przedmiotu adoracji (*numinosum*)[14].

Schleiermacher i Bergson redukowali religię do sfery uczuciowej, współcześnie filozofowie religii w każdym przeżyciu religijnym łącznie uwzględniają momenty poznawcze, wolitywne i emocjonalne. Z. Zdybicka pisze, że „Akty uczuciowe stanowią pierwszą formę odpowiedzi podmiotu religijnego przeżywającego na dostrzeżoną czy uświadomioną obecność przedmiotu religijnego, o realnym istnieniu którego jest głęboko przeświadczony. Te reakcje uczuciowe są bardzo zróżnicowane […]. Charakter ich zależy od wielu czynników: typu religii, typu osobowości religijnie przeżywającego podmiotu, jego wrażliwości emocjonalnej, głębi życia religijnego, charakteru bodźca itp"[15].

---

[10] S. Sztajer, *Prywatny i publiczny język mistyki*, [w:]J. Baniak (red.), *Mistyka jako stan świadomości i typ doświadczenia religijnego*, Filozofia Religii, t. 4, Poznań 2009, s. 109–123.

[11] Zob. J. Ratajczak, *Doświadczenie mistyczne w ujęciu psychologii transpersonalnej*, [w:] J. Baniak (red.), *Doświadczenie religijne jako problem filozofii religii i teologii*, Filozofia Religii, t. 4, Poznań 2008, s. 178–179.

[12] Tamże, s. 178.

[13] Wśród licznych świadectw przeżyć mistycznych zachowała się relacja B. Pascala o „nocy ognia". Oto jej fragmenty: „od około godziny dziesiątej i pół wieczorem, do około pół godziny po północy. Ogień. Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba, a nie filozofów i uczonych. Pewność. Pewność. Uczucie. Radość. Pokój. Bóg Jezusa Chrystusa. […] Zapomnienie świata i wszystkiego oprócz Boga. […] Radość, radość, radość, łzy radości". B. Pascal, *Rozprawy i listy*, Warszawa 1962, s. 77.

[14] W. James, *Doświadczenia…*, s. 176–177.

[15] Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1984, s. 148.

1. Indywidualne i wspólnotowe religijne przeżycia respondentów

É. Durkheim, analizując religijne praktyki australijskich Aborygenów (plemię Arunta), jako pierwszy zwrócił uwagę na emocjonalny potencjał religijnego rytuału, który generuje „ferment", podwyższa poziom energii emocjonalnej uczestników obrzędów skupionych wokół symboli grupowych[16]. Współodczuwanie silnych emocji jednoczy wyznawców. Durkheim był przekonany, że to eskalacja afektów sprawia, że „jednostki wyczuwają, że istnieje „moc" zewnętrzna wobec nich, moc ta jest następnie przypisywana *mana*, którą z kolei symbolizuje totem i inne obiekty „święte". Kiedy wierzenia dotyczące *mana* są ustalone, a totemy zaakceptowane jako symbole władzy zawartej w *mana*, rytuały nakierowane na totem pobudzają emocje i wzmacniają wiarę w domenę nadprzyrodzoną"[17]. Emocje – w tym nurcie myślenia – są wywoływane przez symbole religijne, które funkcjonują „w obiegu grupy" i są introspektywnie przywoływane w samotności. Akty ponownego przeżycia podtrzymują energię emocjonalną skierowaną w stronę *sacrum*. Francuski socjolog uważał, że to zbiorowa ekscytacja, wspólnotowe uniesienie generuje religię i ideę Boga: „Każdy bowiem naprawdę praktykujący człowiek wie dobrze, że to właśnie kult niesie doznanie radości, wewnętrznego spokoju, równowagi, entuzjazmu, stanowiące dla wiernych niejako namacalny dowód ich wiary. Kult to nie tylko system znaków, wyrażający wiarę na zewnątrz. To zbiór środków wiarę kreujących i co pewien czas odtwarzających"[18].

Z punktu widzenia fenomenologicznych koncepcji religii, można zarzucić Durkheimowi socjologizm, „socjologiczny imperializm"[19]. Człowiek jest nie tylko *homo socius*, ale i *homo religiosus*, stąd potrzebuje rytuału i wspólnoty, aby pierwotne uczucia religijne znalazły swój konkretny wyraz w przestrzeni społecznej. Z teorią religii É. Durkheima zdecydowanie polemizuje B. Malinowski i twierdzi, że religia wypływa ze źródeł indywidualnych, z psychologicznych potrzeb jednostki, a zbiorowość nadaje kształt temu, co immanentnie tkwi w strukturze umysłu człowieka. Autor *Życia seksualnego dzikich* twierdził, że „najsilniejszych przeżyć religijnych doznaje się w chwilach samotności, koncentracji i skupienia, z dala od świata, a nie w stanie rozterki wywołanej przez tłum"[20].

---

[16] É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, Warszawa 1990, s. 211–213.

[17] Zob. J. H. Turner, J. E. Stets, *Socjologia…*, s. 87.

[18] E. Durkheim, *Elementarne formy…*, s. 399.

[19] Najważniejsze postaci tego nurtu to M. Scheler, R. Otto, G. van der Leeuw, J. Wach, M. Eliade.

[20] B. Malinowski, *Mit*, *magia*, *religia*, Warszawa 1990, s. 410. Podobne myśli wyraża A. Whitehead: „Poza wszelkimi zbiorowymi emocjami pozostaje wszakże ów przejmujący dreszczem, fundamentalny fakt, jakim jest istota ludzka, świadoma swej wewnętrznej oddzielności […] kto nigdy nie bywa samotny, nie bywa nigdy religijny". A. N. Whitehead, *Religia w tworzeniu*, Kraków 1997, s. 31.

Moi respondenci – chrześcijanie – relacjonowali zarówno indywidualnie, samotnie przeżywane, spektakularne doświadczenia (np. motyw widzenia Matki Boskiej, głębokie odczucie zjednoczenia z Bogiem podczas modlitwy kontemplacyjnej), jak też zbiorowe ekscytacje. Najwięcej świadectw o doświadczeniach, które A. Maslow nazywał „granicznymi", „szczytowymi", pochodziło od członków Odnowy w Duchu Świętym[21].

We wspólnocie charyzmatycznej istnieje obrzęd „chrztu w Duchu Świętym", który stanowi najważniejszy moment rekolekcji, przygotowujący wyznawców do przyjęcia darów Ducha[22]. Antecedencja tego konkretnego obrzędu (dyskurs animatorów prowadzących rekolekcje) ma niewątpliwie wpływ na stan psychiczny uczestników spotkania – mentalnie przygotowują się oni na to wydarzenie i owe okoliczności poprzedzające wyznaczają ramy narracyjne relacji o nim. Wyczekiwany moment przynosi – według opisów respondentów – silne odczucie bliskości przedmiotu religijnego, głęboki wewnętrzny spokój, poczucie bezpieczeństwa. Członkowie Odnowy chętnie wracają myślami do owego wspólnotowego i zarazem bardzo intymnego przeżycia, które ma – jak podkreślają – zasadnicze znaczenie dla ich życia. Zgodnie ze „słownikiem wspólnoty", funkcjonującym w grupie przekonaniem, to sam Bóg przemienia ich wewnętrznie i wyzwala miłość i silną potrzebę służenia innym. Większość bez wahania podejmuje „przepis roli" członka Odnowy, który aktywnie angażuje się w prospołeczną działalność na rzecz innych. Można powiedzieć, że siła emocjonalnego przeżycia determinuje wzory myślenia i działania wyznawców. Ich doświadczenie „rozgrywa" się w ramach instytucji, wspólnota dostarcza ram „interpretacyjnych" przeżyć charyzmatyków, co więcej stwarza warunki ich zaistnienia. W grupie etosowej można zaobserwować dużą intensywność emocjonalną w relacji Ja–Ty. Swoje uczucia skierowane w stronę osobowo tutaj pojmowanej (zgodnie z doktryną religii chrześcijańskiej) Transcendencji charyzmatycy wyrażają z dużą ekspresją – wznoszą ręce w górę, klaszczą, wielbią Boga często improwizowanym śpiewem, modlitwą w językach (glosolalia). Ten ostatni fenomen to spontaniczna modlitwa pozapojęciowa, to według określenia szwajcarskiego teologa protestanckiego, K. Bartha, „wysiłek, aby wyrazić to, co niewyrażalne". Niektórzy psychologowie tłumaczą zjawisko

[21] W łódzkim ośrodku skupiającym wspólnoty Odnowy Charyzmatycznej (przy kościele oo. jezuitów, przy ul. Sienkiewicza) działa pięć grup, które spotykają się raz w tygodniu na cyklicznych spotkaniach modlitewnych: „Mocni w Duchu", najliczniejsza, skupia ok. 400 osób, „Zwiastowanie" – w jej skład wchodzi ok. 100 osób, „Kanaan" i „W Sercu Jezusa" – liczą po ok. 60 osób. Istnieje też grupa studencka, do której należy ok. 30 osób (informacje pochodzą ze strony internetowej Ośrodka). Przypomnę, że wśród członków Odnowy w Duchu Świętym przeprowadziłam badanie ankietowe, w którym partycypowało 25 osób, i cztery ustne wywiady pogłębione.

[22] M. Szewczyk (*Nawrócenie jako doświadczenie o strukturze inicjacyjnej*. *Homo novus*, [w:] J. Baniak (red.), *Doświadczenie religijne*…, s. 95) pisze o „nawróceniu", które zazwyczaj zakłada przeżycie obrzędu inicjacyjnego. Chrzest był „najważniejszym rytuałem inicjacyjnym w Kościele pierwotnym", jest też istotnym rytuałem w ruchach odnowy.

glosolalii patologią psychiczną (m.in. Kildahl): „Podkreśla się, że osoby przeżywające je są podatne na sugestię, bierne, podporządkowujące się postaciom autorytetów duchowych. […] Argumentem na rzecz patologicznego charakteru glosolalii jest też, często poprzedzający jej wystąpienie, atak ostrego lęku”[23]. N. Holm z Finlandii proponuje uwzględnić jednak określony kontekst występowania zjawiska glosolalii: „może być ona po prostu realizacją jednego z przepisów podjętej przez członka grupy roli osoby, która otrzymała, podobnie jak pierwsi apostołowie, chrzest w Duchu Świętym”[24]. Duże znaczenie – twierdzą naukowcy – ma w tym wypadku grupa, która stymuluje do określonych zachowań. Sprawdza się tutaj teoria facylitacji społecznej, zgodnie z którą jednostka w otoczeniu innych mobilizuje się do pełnej aktywności, do sprostania wymogom roli. Obecność innych ułatwia efektywność jej działań. W przypadku zjawiska „mówienia językami” grupa silnie oddziałuje, pobudza emocje, dostarcza imperatywu do określonych zachowań, modeluje postrzeganie tego, co się zdarza w kategoriach konkretnego doświadczenia religijnego[25]. Także W. J. Samarin, antropolog i lingwista z uniwersytetu w Toronto, uznaje ową ekspresję słowną za zjawisko zupełnie naturalne. Sprzeciwia się teoriom psychologów, którzy, jego zdaniem, popełniają błąd atrybucji, uważając ją za zachowanie aberracyjne, efekt zbiorowej histerii[26]. *Glosolalia* – według Samarina – to *learned behavior*, są one wynikiem odblokowania wewnętrznego. Grupa, poprzez spontaniczną modlitwę, śpiew, stymuluje takie otwarcie się, jednostka pozbywa się skrępowania, zahamowań i w atmosferze ciepła, akceptacji zaczyna spontanicznie ujawniać głębokie religijne przeżycia. Modlitwa taka to jakby głos podświadomości, to „gaworzenie dziecka, które z ufnością oddaje cześć i miłość obiektowi adoracji”. Teologowie uwzględniają element nadnaturalności tego fenomenu, jeden z nich komentuje:

> *Glosolalia* jest to modlitwa w sposób szczególny inspirowana przez Ducha Świętego; modlitwa pod Jego natchnieniem. To natchnienie znosi pewne zablokowanie wewnętrzne, otwiera człowieka na Boga, wyzwala zdolności, które nie występują na co dzień. Modlitwa staje się bardziej spontaniczna i entuzjastyczna, włącza się w nią cały człowiek, co wyraża przez gesty, podnoszenie rąk, klaskanie. Staje się modlitwą bardziej „dziecięcą”[27].

Niemal wszyscy respondenci pisali w tym kontekście o poczuciu bezpieczeństwa, spokojnej radości; najlepiej oddaje to uczucie funkcjonujące w języ-

---

[23] H. Grzymała-Moszczyńska, *Religia a kultura*. *Wybrane zagadnienia z kulturowej psychologii religii*, Kraków 2004, s. 183.

[24] Tamże

[25] Tamże, s. 145; zob. N. Holm, *Functions of Glossolalia in the Pentacostal Movement*, [w:] *Psychological Studies in Religious Man*, ed. T. Källstad, „Acta Universitatis Upsaliensis”1978, Psychologia Religionum 5.

[26] W. J. Samarin, *Tongues of Men and Angels*. *The Religious Language of Pentecostalism*, New York 1972, s. 73.

[27] J. Kudasiewicz, *Odkrywanie Ducha Świętego*, Kielce 1998, s. 360.

ku japońskim pojęcie *amae*[28]. W tej konkretnej sytuacji (wspólnotowa modlitwa uwielbienia) członkowie Odnowy wyrażają przekonanie, że to obecność „potęgi wyższej i przyjaznej" wywołuje w nich tak pożądany stan błogości. Dla obserwatora może to być jedynie schemat interpretacyjny, dla nich „realne poczucie kontaktu z *numinosum*". Niemal wszyscy ankietowani z tego środowiska akcentują subiektywne poczucie szczęścia – zapewniają, że czują obecność i bezwarunkową miłość Doskonałych Obiektów Przywiązania (Boga Ojca, Chrystusa, Matki Bożej, świętych). Toteż w ich życiu, właśnie dzięki rozbudzonym pozytywnym emocjom, można mówić o hiperaktywacji systemu przywiązania, która wyraża się codzienną modlitwą, poczuciem nieustannej łączności z *numinosum*, działalnością pomocową itp. Na tę ich działalność można spojrzeć przez pryzmat roli społecznej. Z punktu widzenia psychologii społecznej dużą rolę w stymulowaniu doświadczeń i zachowań religijnych odgrywa otoczenie społeczne. Grupa bywa katalizatorem zarówno określonych reakcji emocjonalnych, jak i prospołecznych postaw. Ona też modeluje sposób rozumienia określonych sytuacji poprzez odwoływanie się do schematu poznawczego, a jest nim „własny sposób organizacji wiedzy, służący jako baza dla interpretacji otaczającego świata (Paloutzian)"[29]. Charyzmatycy definiują własne zaangażowanie w kategoriach posłania, powołania.

2. Emocjonalny aspekt doświadczenia religijnego w świetle teorii rytuałów interakcyjnych Randalla Collinsa

Do opisu kulturowych uwarunkowań ujawniania i kierowania emocjami wyznawców, heurystycznie użyteczna jest dramaturgiczna i kulturowa teoria emocji, której istotą jest przekonanie, że to kultura modeluje sposoby wyrażania emocji, generuje nawet reguły ich odczuwania. H. Turner i J. E. Stets piszą, że

> Wszystkie społeczeństwa i składające się na nie subkultury wykazują jakąś kulturę emocji, złożoną z ideologii dotyczących emocji, jakie powinny odczuwać różne kategorie ludzi; reguł odczuwania odnośnie tego, jakie emocje powinny być odczuwane w określonych sytuacjach; reguł wyrażania emocji wobec innych; słowników emocjonalnych denotujących emocje i logiki kulturowej budowania połączeń między elementami emocji, od pobudzenia fizjologicznego poprzez bodźce sytuacyjne i etykiety emocji aż po myśli i działania[30].

[28] D. Evans pisze: „słowo «amae» oznacza radość i poczucie bezpieczeństwa, wynikłe z całkowitego zaakceptowania przez drugą osobę […]. Dawny chiński ideogram, którym zapisywano słowo «amae» przedstawiał dziecko ssące pierś matki, co sugerowało, że chodzi tu o emocję związaną z odrodzeniem więzi, przezwyciężeniem przerażającej pustki separacji, powrót do stanu jedności, jaki właściwy jest matce i dziecku w pierwszych miesiącach jego życia". D. Evans, *Emocje. Naukowo o uczuciach*, Poznań 2002, zob. http://czytelnia.onet.pl/0,1100096,do_czytania.html [odczyt 10.06. 2011].

[29] H. Grzymała-Moszczyńska, *Religia a kultura…*, s 144.

[30] H. Turner, J. E. Stets, *Socjologia…*, s. 80–81.

Psychologowie akcentują znaczenie czynników osobowościowych w odczuwaniu i wyrażaniu emocji (także uczuć religijnych), m.in. takich, jak sugestybilność czy podatność na stymulację sensoryczną; piszą o fenomenie syntonii i facylitacji w ich wspólnotowej ekspresji. Socjologowie wskazują, natomiast, na znaczenie kontekstu sytuacyjnego, gdyż ważne jest tutaj oddziaływanie określonego środowiska (konfesyjnego)[31]. Respondenci moi, przynależący do luźnej struktury Kościoła powszechnego i lokalnego, nie zrzeszeni w małych grupach wyznawców, stosunkowo rzadko wypowiadali się na temat intensywnych przeżyć mistycznych. Częściej wspominali sytuacje, w których mieli poczucie bliskości Boga, ale ich doświadczenia nie miały spektakularnego charakteru. Przywoływali oni wiele życiowych okoliczności, dzięki którym – jak stwierdzali – nawiązali bliską relację z *numinosum* (rekolekcje, pielgrzymki, bezpośrednie spotkania z papieżem, niektóre sakramenty, szczególnie komunię itd). Emocjonalna aura takich chwil pozostała w ich pamięci, często jest introspekcyjnie przywoływana i sprawia, że silniej odczuwają oni potrzebę kontaktu z Obiektem Przywiązania (modlitwy indywidualnej bądź wspólnotowej)[32]. Może nie występuje tu entuzjazm tak charakterystyczny dla grup charyzmatycznych, ale jest widoczne spokojne poczucie wewnętrznego spokoju i radości. Jeśli tylko organizatorzy kultu religijnego stwarzają do tego warunki, następuje przełamanie barier i większa otwartość w wyrażaniu emocji. Egzemplifikacją może tu być sytuacja opisana przez jedną ze studentek, jak miała miejsce podczas spotkania młodzieży w Lednicy: *Ludzie nie wstydzili się tańczyć podczas liturgii*, *tam nie było z tym problemu*. Właśnie w ten sposób młodzi ludzie, zachęcani przez prowadzących spotkanie animatorów, wyrażali swoje pozytywne emocje skupione wokół przedmiotu religijnej relacji.

Religijność „wirtuozów", chrześcijan zaangażowanych w relację Ja–Ty (wewnętrzna według ujęcia G. Allporta), nie pozostaje bez wpływu na ich życie codzienne, dlatego starają się postępować zgodnie z chrześcijańskim *nomosem*, normatywnym porządkiem religijnego uniwersum symbolicznego, choć przyznają, że w pragmatyce codzienności nie jest to łatwe. Zapewniają, że podejmują różne działania na rzecz innych, są gotowi do bezinteresownej pomocy. Nie mając instytucjonalnie stworzonych warunków ekspresji uczuć religijnych, wzorców spontanicznego ich wyrażania, a być może i takiej potrzeby, w rozmowach indywidualnych ujawniają ich siłę. Miłość ma wielką moc: uszczęśliwia, wyzwala najlepsze cechy, pozwala widzieć świat w jaśniejszych barwach. Ludzie religijni, na zasadzie analogii z miłością, mówią o zauroczeniu, fascynacji. Moment „zako-

[31] M. Rataj, badając religijność Świadków Jehowy w Saksonii, stwierdziła, iż emocje stanowią podstawę więzi tej wspólnoty: „To one odgrywają niebagatelną rolę zarówno w procesie konwersji do wspólnoty religijnej, jak i-wiążąc świadków siecią kontaktów osobistych-podtrzymują jej trwanie". Zob. *Wiara*: *wiedza a afekty*. *Emocje w służbie wiary*, [w:] P. Binder, H. Palska, W. Pawlik (red.), *Emocje a kultura i życie społeczne*, Warszawa 2009, s. 110.

[32] Ciekawie na temat roli pamięci o przeszłych doznaniach, determinujących skalę wartości aktualnie odczuwanych przez jednostkę, pisze S. Ossowski, *Konflikty niewspółmiernych skal wartości*, [w:] *Z zagadnień psychologii społecznej*, Warszawa 1967.

chania" w *numinosum* pamiętają doskonale, choć niechętnie o nim mówią, (często podkreślają, że słowa są nazbyt banalne, niedoskonale, bezradne). Okazuje się, że nawet incydentalne odczucie „potęgi wyższej" (jak pisał W. James) pozostawia trwały ślad w psychice człowieka wierzącego i modeluje jego życie.

Z doświadczeniem religijnym czasem wiążą się emocje negatywne. Niektórzy z moich rozmówców mówili o uczuciach określonych przez R. Otto jako *tremendum*. Dotyczy to osób, które wytworzyły mentalną reprezentację Boga starotestamentowego, groźnego sędziego, surowo karzącego każdy grzech. Stosują one strategię eskapistyczną, starają się oddalić od Obiektu, który wyzwala stany lęku, niepokoju. Mówiąc językiem Kirkpatrica, dezaktywują one system przywiązania, zyskując poczucie autonomii[33].

Obserwacje środowisk konfesyjnych można syntetycznie wyrazić stosując ramy interpretacyjne wyznaczone teorią rytuałów interakcyjnych Randalla Collinsa[34]. Nawiązując do koncepcji Durkheima, opisał on „łańcuch rytuałów interakcyjnych" dostarczających ich uczestnikom emocjonalnej energii i wzmacniających solidarność grupową. Oto elementy owego łańcucha:

1) fizyczna współobecność jednostek,
2) świadomość wzajemnej obecności,
3) wspólny przedmiot skupienia uwagi,
4) wspólny nastrój emocjonalny,
5) rytmiczna koordynacja i synchronizacja rozmów i gestów niewerbalnych,
6) symboliczna reprezentacja wspólnego przedmiotu skupienia uwagi i nastroju jednostek za pomocą przedmiotów, słów i idei,
7) poczucie słuszności moralnej związane z tymi symbolami, wyznaczającymi przynależność grupową jednostek uczestniczących w rytuałach"[35].

Na przykładzie grupy Odnowy w Duchu Świętym można wskazać na poszczególne ogniwa łańcucha rytuałów interakcyjnych: członkowie grupy podczas cotygodniowego bezpośredniego spotkania koncentrują się wokół wspólnego przedmiotu, jakim jest Bóg (Chrystus, Duch Święty). Podczas czytania Pisma św., głośnej spontanicznej modlitwy, śpiewu, wytwarza się szczególny wspólny nastrój emocjonalny. Podobne gesty niewerbalne (np. wznoszenie

---

[33] L. A. Kirkpatrick, *God as a substitute attachment figure*: *A longitudinal study of adult attachment style and religious change in college students*, „Personality and Social Psychology Bulletin" 1998, vol. 24 (9), s. 961–973.

[34] R. Collins, *Łańcuchy rytuałów interakcyjnych*, Kraków 2011. Autor pisze: „Główny mechanizm teorii rytuałów interakcyjnych polega na tym, że okoliczności, które łączą wysoki stopień skupienia uwagi, czyli wysoki poziom intersubiektywności, z wysokim poziomem emocjonalnego naładowania-poprzez synchronizację ciał, wzajemną stymulację/pobudzenie systemów nerwowych uczestników – prowadzą do poczucia przynależności powiązanego z symbolami poznawczymi, a także do pojawienia się energii emocjonalnej u indywidualnych uczestników, dając im poczucie pewności siebie, entuzjazmu i chęci działania w sposób, który uważają za moralnie właściwy" (s. 57); Zob. też J. H. Turner, J. E. Stets, *Socjologia*…, s. 90–103.

[35] Tamże, s. 90.

ramion ku górze), bodźce wzrokowe (np. płomień świecy), słuchowe (np. muzyka kontemplacyjna) jeszcze bardziej stymulują emocje uczestników interakcji (Durkheim mówił w tym kontekście o „zbiorowym fermencie", Collins o indukowaniu (*entrainment*) emocji). Symbole katolicyzmu (krzyż, różaniec, Pismo św), formuły odwołujące się do treści wiary, reprezentują wspólny przedmiot skupienia uwagi, odsyłają do rzeczywistości transcendentnej. Poszczególne jednostki partycypujące w rytuale mają poczucie przynależności do małej lokalnej wspólnoty i zarazem do szerszej zbiorowości – Kościoła.

Rytuał interakcyjny generuje „energię emocjonalną", która podtrzymuje istnienie, spoistość, solidarność grupową. Nawet po zakończeniu bezpośredniej interakcji, energia emocjonalna trwa i motywuje do określonych zachowań w polu społecznym. Członkowie Odnowy na co dzień odwołują się do wspólnego kapitału religijnego (Collins mówi o *uszczegółowionym kapitale kulturowym* grupy, który tworzą „wspomnienia zasobów, które są specyficzne dla określonych uczestników rzeczywistych spotkań"[36]), do *nomosu* doktryny katolickiej (u Collinsa jest to *uogólniony kapitał kulturowy*). „Obieg symboli" podczas rytuałów interakcyjnych, ale i przywoływanie ich w aktach retrospektywnych, zwiększa intensywność energii emocjonalnej. Samo wspomnienie interakcji, „kolektywnego fermentu", mobilizuje do działań wpisanych w rolę członka wspólnoty. Zyskując w grupie, w kontaktach *face to face*, tak dużą dawkę energii emocjonalnej, wyznawcy szukają sposobności, by powtarzać sytuacje dostarczające pozytywnych religijnych przeżyć[37]. To przyczynia się z kolei do zachowania i umacniania istniejących struktur.

Teoria rytuałów interakcyjnych Randalla Collinsa jest przejrzysta i przekonująca, ale jednak nie wyjaśnia w pełni problematyki religijności jednostkowej i zbiorowej. To spojrzenie symplifikujące, nie uwzględniające szerokiego spectrum czynników pozaemocjonalnych: racjonalnych, woluntarystycznych konstytuujących religijne doświadczenie podmiotu.

3. Kościół katolicki a emocje w doświadczeniu religijnym

Współcześni teoretycy zajmujący się problematyką emocji, są dalecy od ścisłego analitycznego rozgraniczania sfery racjonalnej i emocjonalnej, ów dychotomiczny schemat został przezwyciężony[38]. Jednak w kulturze Zachodu tradycyjnie rozdzielano działania emocjonalne i racjonalne, ekspresywne i instrumentalne (M. Weber, T. Parsons). Także w doktrynie filozoficznej chrześcijań-

[36] Tamże, s. 99.

[37] Według Hammonda, wzmożona religijność jest efektem stosowania przez jednostkę strategii antyhabituacyjnych, jest poszukiwaniem stanów emocjonalnego pobudzenia. Zob. J. H. Turner, J. E. Stets, *Socjologia*..., s. 305.

[38] Por. J. H. Turner, J. E. Stets, *Socjologia*…, s. 36.

stwa ścierały się dwa paradygmaty – jeden „emocjonalny", sformułowany przez św. Augustyna (IV–V w), drugi – „intelektualny", św. Tomasza z Akwinu (XIII w) Pierwszy z nich, autor słynnych *Wyznań*[39], nobilitował poznanie oparte na introspekcji, przeżyciach wewnętrznych podmiotu, myśl tę wyraził znaną maksymą: *we wnętrzu człowieka mieszka prawda*. Poznanie Boga jest aktem kontemplacji, bezpośredniej intuicji, nie tyle chodzi tu o ekstazę i „zachwyt", ile o iluminację, oświecenie, „spotęgowanie myśli, władz poznawczych". Jednak prymat przyznawał uczuciom, nie rozumowi[40]. Jego zdaniem, „szczęście można osiągnąć jedynie przez miłość; bo przez miłość, a nie przez wysiłek myśli, można się zbliżyć do Boga"[41]. Augustyn ujmował byt najwyższy jako Osobę, której najważniejszym przymiotem (obok nieskończoności, wszechmocy) jest miłość. W. Tatarkiewicz pisze: „Długo augustyńska tradycja była bez współzawodnictwa, stanowiła jedyny typ ortodoksyjnej filozofii; dopiero w XIII w. Tomasz z Akwinu przeciwstawił jej nowy typ filozofii chrześcijańskiej, przez obiektywną i intelektualną postawę bardziej zbliżony do filozofii starożytnej"[42]. Tomasz z Akwinu, nawiązujący do Arystotelesa, odrzucił iluminizm i aprioryzm Augustyna (reprezentującego nurt Platoński), wyrażał przekonanie, że wiedza pochodzi z doświadczenia – pierwszeństwo w poznaniu przyznawał intelektowi. Doceniał też rolę zmysłów, które inicjują proces poznania umysłowego (receptywność epistemologiczna). Subiektywne, emocjonalne postawy mistyków, szukających prawdy o istocie bytu w zakamarkach duszy uznał za niepewne. Sformułował pięć aposteriorycznych, kosmologicznych dowodów istnienia Boga (logicznych argumentacji, wywodzących się z obserwacji zewnętrznego świata): pierwszy wyprowadził z istnienia ruchu, drugi z niesamoistności świata, trzeci z przypadkowości rzeczy, czwarty z faktu istnienia istot o różnej doskonałości, piąty z powszechnej celowości przyrody. Uznał zatem, że istnieje – jak to już stwierdził Arystoteles – Pierwszy Poruszyciel, istota samoistna, konieczna, doskonała i celowo rządząca przyrodą[43]. Nie można go poznać bezpośrednio, tylko za pośrednictwem rozumu wykazać konieczność Jego istnienia.

Większość polskich chrześcijan to katolicy. Od wieków scholastyczny system Tomasza z Akwinu (nurt racjonalny) zdominował w Kościele rzymskokatolickim augustiańską drogę poznawania Boga na drodze iluminacji. „Kościół stanął po stronie tomizmu"[44]. Ruch charyzmatyczny w Kościele rzymskim, choć coraz silniejszy, nie stanowi tu głównego nurtu. Jednak papież, Benedykt XVI swoją pierwszą encyklikę zatytułował *Deus-caritas-est*, napisał w niej: „Bóg jest w sensie absolutnym pierwotnym źródłem wszelkiego istnienia; ale ta zasada stwórcza

[39] Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1987.
[40] W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1990, s. 196–197.
[41] Tamże, s. 199.
[42] Tamże, s. 202
[43] Tamże, s. 276.
[44] Tamze, s. 203.

wszystkich rzeczy – Logos, pierwotna przyczyna – jest jednocześnie kimś, kto kocha z całą pasją właściwą prawdziwej miłości"[45]. L. A. Kirkpatrick przypomina, że w katolicyzmie istotą piekła jest utrata Obiektu Miłości. Niemniej jednak znamienny jest ambiwalentny stosunek, czy wręcz obawa hierarchów przed przerostem emocji nad sferą racjonalną. Być może podzielają oni opinię psychologów, że silne przeżycia o charakterze pozytywnym uzależniają, odbierają autonomię wewnętrzną: „Życia religijnego nie można budować tylko na emocjach", „silne afektywne przeżywanie w sferze religijnej jest symptomem infantylizmu", „poszukiwanie dobrego nastroju, stanów emocjonalnego pobudzenia nie może być celem samym w sobie"[46]. Według Baumana, człowiek ponowoczesny to „kolekcjoner wrażeń", dąży do intensyfikacji emocji, „szuka wciąż nowych przeżyć nigdy dotąd nie doświadczanych, doznań nigdy jeszcze nie doznanych; każde nowe wrażenie ma być nie tylko niecodzienne, ale i silniejsze, głębsze od dotychczasowych"[47]. Teologowie, publicyści katoliccy ostrze krytyki skierowują przeciw filozofii i praktykom – głęboko angażującym emocje – spod znaku New Age[48]. W ruchu Nowej Ery jest miejsce na Baumanowską „demokratyzację przeżyć zarezerwowanych dla mistyków". Eksperymenty, liczne techniki osiągania odmiennych stanów świadomości (*channeling*, czyli stosowana w okultyzmie metoda

---

[45] Benedykt XVI, Encyklika: Bóg jest *miłością*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/doc documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_ _pl.html.

[46] O tych problemach pisze A. Favazza (*Psychologia i religia*, Warszawa 2006, s. 348–349), psychiatra z Uniwersytetu of Missouri-Columbia: „Zachowania i stany wielu uczestników spotkań i nabożeństw religijnych, podczas których do głosu dochodzą silne emocje, mają wiele wspólnego z zachowaniami i stanami maniakalnymi, a czasami niebezpiecznie się do nich zbliżają. Chodzi tu o uczucie napełnienia mocą Ducha Świętego, mówienie językami, prorokowanie, spontaniczne ejakulacje, upadanie, niepohamowany śmiech i płacz z radości, wymachiwanie rękami […] Niemniej jednak prawdziwa mania nie podlega kontroli i jest specyficzna, podczas gdy entuzjastyczne zachowania religijne są wspólne dla wielu osób i mają miejsce w sytuacji podlegającej kontroli. Tego rodzaju zachowania niekoniecznie są patologiczne, ale mogą się takimi wydawać osobom niewprowadzonym i niewierzącym […] Ci, którzy regularnie uczestniczą w intensywnych praktykach religijnych służących podnoszeniu nastroju, uważają je za autentyczne i pożądane, podczas gdy dla niewierzących oraz umiarkowanie religijnych chrześcijan i żydów są one nieco szalone i podejrzane. […] Bez wątpienia wszyscy chcemy mieć dobre samopoczucie, ale emocje mogą nami owładnąć, wziąć nad nami górę i zaciemnić nasze myślenie. Doskonale jest mieć dobre samopoczucie, ale zwykle jest ono krótkotrwałe i pogoń za nim może się stać celem samym w sobie. W życiu religijnym niekończące się poszukiwanie radości oznacza powierzchowne podejście do spraw wiatry. Zarówno w żydowskiej, jak i w chrześcijańskiej tradycji głębokie przeżywanie radości jest zarezerwowane na specjalne okazje, choć oczywiście w jakimś stopniu radość może nam towarzyszyć. Silne, podnoszące na duchu emocje są tak samo przemijające jak zapach kadzidła".

[47] Cyt. za J. Mariański, *Ponowoczesność a religia*, [w:] *Leksykon socjologii religii*. *Zjawiska – badania – teorie*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 302.

[48] Por. S. C. J. Cyman, *Iluzja szczęścia New Age a zagrożenie osoby ludzkiej*, *Wrocław* 2003; M. Pawlik, *Złudne uroki duchowości Wschodu*, Warszawa 1993; M. Lacroix, *Ideologia New Age*, Katowice 1999; E. W. Lutzer, *Chrystus w dobie tolerancji i epoce „wierzących inaczej*, Warszawa 1998; I. Dec, (red.) *Złudzenia Nowej Ery*. *Teologowie o New Age*, Oleśnica 1993.

transu lub medytacji, oddychanie holotropiczne, mające prowadzić m.in. do doświadczeń transpersonalnych, do identyfikacji z kosmosem, *out of body experience*, czyli projekcja astralna prowadząca do iluzji lotu w rzeczywistości astralnej itd), środki halucynogenne, wykorzystywane przez entuzjastów Nowej Ery, mają stymulować emocje, wywoływać religijne uniesienia i prowadzić do zjednoczenia z bytami niematerialnymi i nieosobowo pojmowanym Absolutem. Wszystkie te praktyki obce są duchowości chrześcijańskiej. Nie akceptuje się tu gnostyckich technik duchowych, mających doprowadzić do ścisłego kontaktu z bytem boskim. A. N. Whitehead pisze: „Rytuał i emocje nie mogą pozostać w całkowitej izolacji od elementu intelektualnego"[49]. Dla W. Jamesa, R. Otto, C. G. Junga doświadczenie religijne jest nade wszystko emocjonalnym doznaniem, związanym z odczuciem bliskości *numinosum*, w nim czynniki poznawcze mają znaczenie drugorzędne, ale to stanowisko jest krytykowane ze względu na umniejszanie roli komponentu kognitywnego. W chrześcijaństwie liczy się akceptacja treści religijnych przekonań, aspekty wolitywne i motywacyjne, a nade wszystko realizacja ideałów religijnych w życiu codziennym. Emocje są „wartością dodaną", ale niekonieczną. Moim zdaniem, spory pomiędzy teoretykami wynikają z różnego rozumienia pojęcia „doświadczenie religijne", jest oczywiste, że w szerokim rozumieniu czynnik poznawczy jest ważny, może dominować (można wierzyć, intelektualnie pogłębiać wiarę, spełniać praktyki religijne i nie pojmować wiary jako bliskiej emocjonalnej relacji z przedmiotem religijnym, ale w węższym znaczeniu, jest to jednak, by użyć określenia H. Machonia, „postkognitywna emocja"[50]).

Z drugiej strony w instytucjonalnym Kościele katolickim można odnotować coraz większą świadomość organizatorów życia religijnego, że zupełna atrofia emocjonalności grozi formalizmem, rutyną, zewnętrzną obrzędowością, pozbawioną przeżycia religijnych treści. Niektórzy wybierają opcję kompromisową, twierdząc, że także i tutaj powinna obowiązywać zasada „złotego środka", zatem ideałem byłoby zharmonizowanie sfery emocjonalnej z racjonalną i pełna integracja obu z wymiarem behawioralnym, z działaniem.

Kolejny raz odwołajmy się do myśli teoretycznej T. Parsonsa, który uznał zaangażowanie emocjonalne za warunek *sine qua non* autentycznej religijności jednostki[51]. Jego zdaniem, religijność zewnętrzna, pozbawiona uczuciowego komponentu, bez doświadczenia bliskości Boga, nie ma wpływu na codzienność wyznawców, nie oddziałuje na sferę *praxis*, nie modeluje ich zachowań. Dotyczy – według niego – jednostek konformistycznych, osób z tradycji uczestniczących w praktykach religijnych. Także z moich badań można wyciągnąć wniosek, że emocje stanowią relewantny czynnik w doświadczeniu religijnym, spełniają

[49] A. N. Whitehead, *Religia w tworzeniu*, Kraków 1997, s. 37.

[50] Por. K. T. Giedrojć, *Psychologia doświadczenia religijnego*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy" 2007, nr 57/58, s. 144.

[51] T. Parsons, *Motywacje wierzeń i zachowań religijnych*, [w:] W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii*, Kraków 1983, s. 203.

ważną rolę motywującą do rozwoju sfery duchowej, dodają energii, ukierunkowują działania, mobilizują do osobistego zaangażowania w życie wspólnoty konfesyjnej. Jednakże można mówić o dyferencjacji ekspresji emocji – publiczne ich wyrażanie podlega kulturowym regulacjom, jest łatwiejsze w grupach charyzmatycznych; uczestnicy spotkań modlitewnych oddziałują na siebie nawzajem, stymulują siebie do ekspresji pozytywnych uczuć religijnych. W tzw. zwykłych strukturach Kościoła katolickiego istnieje wzorzec powściągliwości w wyrażaniu emocji. Toteż osoby, które mają silną potrzebę ich ekspresji, chętnie wybierają grupy charyzmatyczne, niektórzy odchodzą do wspólnot religijnych spoza dominującego Kościoła.

4. Emocje w doświadczeniu religijnym – relacje respondentów

Na zakończenie zaprezentuję fragmenty wypowiedzi respondentów, które najlepiej ilustrują problem wagi emocjonalnego komponentu religijnego doświadczenia:

Doświadczenie religijne indywidualne:

Podczas modlitwy osobistej odczułam miłość w sercu. Tego się nie opisze, to trzeba przeżyć, to było nie do opisania. Szczęście bezgraniczne. Coś pięknego, miłość bez granic, bez granic, bez granic. Jezus wlewa w moje serce taką miłość, że nie mogę jej udźwignąć (kobieta 66 lat, wykształcenie średnie);

Rekolekcje w Marsylii – kontemplowałem, modliłem się w skupieniu przed krzyżem Chrystusa i miałem silne wrażenie, że On się do mnie uśmiechał. Odczułem nową energię, radość i wewnętrzny spokój. Inaczej spojrzałem na życie. Ono nabrało charakteru i smaku. To wrażenie dało mi siłę do stawienia czoła rzeczywistości. Nic nie było już trudne. Wszystko widziałem w świetle tego zdarzenia. Ale czy to było doświadczenie mistyczne, czy tylko moja wyobraźnia, nie umiem powiedzieć. Myślałem o tym czasami…nawet często o tym myślałem. Ale nie chcę o tym mówić…Raczej to jest tylko dla mnie. […] *Gdy klęczę przed Najświętszym Sakramentem są emocje… Odradzam się duchowo, wewnętrznie. Wszystko ustawiam w Jego świetle. Znikają zbyt trudne problemy – nie, one są nadal, tylko mój odbiór tych problemów jest inny* (starszy kapłan katolicki);

Pamiętam, jak mając 17 lat przeżyłem swego rodzaju religijne uniesienie. Od tej pory przestałem się czegokolwiek bać i kogokolwiek obawiać. Odczułem obecność Boga w moim życiu. Nigdy tego nie manifestowałem. Uważałem, że jest to moje swego rodzaju prywatne objawienie i nie należy tego roztrząsać. Inny moment to czas przyjęcia święceń kapłańskich i wiele faktów z mojego prywatne-

go życia, *które potem nastąpiły*, *jednoznacznie uświadomiły mi*, *że jestem w ręku Boga* […]. *Jestem zauroczony Bogiem* (kapłan katolicki, 47 lat);

Pierwsze moje doświadczenie Boga – to moja duża złość i wymówki przed obrazem Najświętszego Serca Pana Jezusa. Po tej fali złości na Boga Ojca za życie moje takie ciężkie i utratę majątku oraz brak pieniędzy po pewnej chwili poczułam wewnątrz w głębi siebie ciągnący mnie magnes do nieba, do Boga Ojca – było to namacalne, fizyczne […] *doznałam nieoczekiwanie wielkiej radości, szczęścia, wyzwolenia, głębokiego pokoju* (kobieta 56 lat, wykształcenie średnie);

Po emisji filmu „Jezus", który kończył się sceną ukrzyżowania, długo płakałam, jakbym straciła kogoś najbliższego. Chyba wtedy naprawdę pokochałam Jezusa. I tak zostało do dzisiaj – moja wiara buduje się na miłości do Niego, to jest jej fundament (kobieta 24 lata, wykształcenie wyższe);

Pamiętam, że 26 lat temu przystąpiłam do sakramentu pojednania. Byłam tak szczęśliwa, że po powrocie do domu modliłam się wielbiąc Boga, wychwalając Jego miłosierdzie i pod natchnieniem Ducha Świętego powstała przepiękna 6-zwrotkowa modlitwa „Oddanie". Napisałam ją skrapiając obficie łzami i z jednym tylko skreśleniem. Ta modlitwa płynęła z głębi serca. Do dziś nią się modlę (kobieta 64 lata, wykształcenie niepełne wyższe);

Doświadczenie religijne we wspólnocie:

Kilka lat temu, podczas całonocnego czuwania, w wigilię Zesłania Ducha Świętego, przeżyłam wielkie uniesienie, ogromną radość i miłość do wszystkich ludzi. Na przystanku tramwajowym, o godzinie piątej rano (*bo o tej godzinie wracałyśmy z koleżankami*), *głośno uwielbiałam Pana Boga. To było silniejsze ode mnie* […]. *Teraz żyję pełna radości, pokoju i miłości do Boga i ludzi. Kocham każdego człowieka, bo w nim widzę Chrystusa. Pragnę każdego dnia być doskonalszą, modlę się i reaguję na potrzeby innych* (kobieta, 59 lat, wykształcenie wyższe);

Kilka lat temu podczas trwania mszy św. o uzdrowienie u ojców jezuitów w Łodzi dane mi było odczuć obecność Boga. Podczas kiedy kapłan przechodził wśród wiernych z Najświętszym Sakramentem i wszyscy trwali na modlitwie, poczułam ciepło oraz dotyk Pana Jezusa. Było to tak silne odczucie, iż wyszłam z kościoła pełna radości. Pan Jezus uwolnił mnie też od bólu, który mi towarzyszył od dłuższego czasu. Wówczas uwierzyłam, że Pan Jezus naprawdę istnieje (kobieta 63 lata, wykształcenie wyższe);

Modlitwa w Taizé… półmrok, zapalone świece, śpiew kanonów i tysiące młodych ludzi różnych wyznań chrześcijańskich. Niesamowita atmosfera. W mojej duszy błogość, radość, szczęście, głębokie przekonanie, że On jest i nic nie może

się stać, co mogło by zniszczyć to niesamowite poczucie Sensu Istnienia (młoda dziewczyna, studentka);

Gdy wybierałam się na operację, w kościele po mszy św. przyjęłam sakrament chorych (*ostatnie namaszczenie*). *Ksiądz położył mi dłonie na głowę i powiedział*: *Odpuszczam Ci grzechy z całego życia. To była najcudowniejsza chwila w całym życiu. Nie do opisania radość to była. Odczułam miłość, jakby mi się niebo otworzyło. Nie wyobrażałam sobie takiego przeżycia… jakbym już była u Boga. Długi czas tę radość czułam. Córka pyta*: *– Czemu Ty tak się cieszysz? Ta radość promieniowała ode mnie* (kobieta, emerytka, wykształcenie średnie).

Doświadczenie religijne o charakterze negatywnym:

Bóg był dla mnie zawsze surowym sędzią, skrupulatnie odnotowującym moje przewinienia. Nieraz czułam przygnębienie, że jestem taka grzeszna, czułam lęk… Dopiero, gdy przestałam praktykować, modlić się, odczułam ulgę (studentka, duże miasto).

J. Mariański pisze:

> Nie można zaprzeczyć, że z punktu widzenia psychospołecznego element uczuciowy jest bardzo ważnym składnikiem doświadczenia religijnego. Religijność jako świadomość obecności Boga to zawsze jakiś osobisty stosunek do *sacrum*, stosunek o podłożu metafizycznym, poprzez który wszystko otrzymuje swoisty metasens. Chodzi tu o rzeczywistość transcendentną w znaczeniu czegoś w człowieku, a równocześnie jakby ponad człowiekiem, co wymyka się z zasięgu ludzkich możliwości, co znajduje się jakby na innej płaszczyźnie niż przedmioty poznania pozareligijnego[52].

Ludzie religijni czasem przywołują osobiste, samotne, intymne momenty, podczas których, jak twierdzą, doświadczyli bliskości Doskonałego Obiektu Przywiązania, czasem wspominają zbiorowe, wspólnotowe praktyki, generujące silne przeżycia religijne. Dla niektórych chrześcijan owe doświadczenia miały charakter negatywny, co skutkowało oddaleniem się od Obiektu, który budzi lęk i przytłacza.

[52] J. Mariański, *Wierzenia religijne i doświadczenie wiary*, [w:] S. H. Zaręba, T. Zembrzuski (red.), *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji łódzkiej*, cz. II, Łódź 2002, s. 195.

Dopóki z życia człowieka nie znikną
problemy cierpienia, śmierci,
niepokojów i sensu, dopóty religia
będzie zajmować ważne miejsce
w ludzkiej historii.

Józef Baniak, *Światopogląd* *

ZAKOŃCZENIE

I. W przekonaniu Z. J. Zdybickiej:

> Dla myśli współczesnej charakterystyczne jest dowartościowanie i uznanie wagi przeżycia religijnego w życiu człowieka. Można by nawet mówić o jakimś ponownym odkryciu go po utraceniu z pola widzenia w czasach nowożytnych […]. Pozytywizm upatrywał w religii prymitywną formę etapu rozwoju ludzkości. Dla niektórych religia jest przesądem, a nawet oszustwem, służącym określonym celom społecznym i ekonomicznym. W naszym wieku nastąpiła rewaloryzacja przeżycia religijnego. Wielu współczesnych badaczy dąży do ukazania jego bogactwa, jego niezastąpionej funkcji w rozwoju osoby ludzkiej[1].

Z drugiej strony, znane i aktywne w świecie mass mediów postaci (m.in. fizyk S. Hawking, biolog i publicysta R. Dawkins, pisarz S. Harris, dziennikarz C. Hitchens, filozofowie M. Onfray, D. Dennett) dokonują ostrej krytyki religii i religijnego zaangażowania. Na początku XXI stulecia można mówić o ostrej polemice uczonych i silnej polaryzacji postaw wobec religii. J. Habermas reprezentuje „drogę środka" – w swoich ostatnich tekstach ogłasza koniec procesu sekularyzacyjnego w świecie Zachodu i apeluje o dialog w duchu koncyliacyjnym, o wzajemny szacunek i porozumienie między środowiskami konfesyjnymi i ateistycznymi. Na stronie internetowej pisma „Newsweek" czytamy jego tezę, że „W wierze religijnej spoczywa nietknięte to wszystko, co społeczeństwo utraciło w procesie laicyzacji i modernizacji. Dlatego wiara religijna i współczesne społeczeństwo muszą znów wejść ze sobą w dialog"[2]. Habermas (choć mówi

---

* J. Baniak, *Światopogląd*, [w:] *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 415.

[1] Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1984, s. 132.

[2] http://www.newsweek.pl/polska/rozum-i-wiara-zachodu,46057,1,1.html, [odczyt 19.09.2011].

o sobie, podobnie jak M. Weber, że „nie ma religijnego słuchu") zachęca do włączenia religii w obszar publicznego dyskursu, opowiada się za jej obecnością w sferze społecznej i uznaje równorzędny z laickim status poznawczy „myślenia religijnego". Jeżeli ludzie religijni i niereligijni mają działać dla wspólnego dobra społeczeństw – do czego zachęca Habermas – muszą „uczyć się siebie" nawzajem, szukać płaszczyzn porozumienia, w duchu dialogu, prawdziwej rozmowy i z szacunkiem przyjmować to, co ich różni.

Moja praca jest próbą ukazania polskiego *homo religiosus*, człowieka, dla którego jego sposób widzenia rzeczywistości nigdy nie był pozbawiony racjonalnych podstaw. Doświadcza on „aktów i stanów religijnych", a ich istotą jest przeświadczenie o realnym istnieniu rzeczywistości transcendentnej.

W próbie badawczej znaleźli się chrześcijanie zróżnicowani pod względem cech społeczno-demograficznych. Reprezentują oni różne środowiska, różne kategorie wiekowe i zawodowe. Moje analizy mają charakter „punktowy", wykorzystuję model reflektora, który rzuca ostry słup światła w określonym kierunku. W różnych środowiskach poszukiwałam ludzi religijnych, gotowych ujawnić fragmenty „rzeczywistości subiektywnej", podzielić się intymną sferą własnego wewnętrznego świata. Pragnęłam wyraźniej zobaczyć cechy wyodrębnionych grup, toteż w każdej z nich skoncentrowałam się na nieco innych problemach. Jednak wszystkie zagadnienia zamykają się w szerokiej formule religijnego doświadczenia.

Trzy dyscypliny naukowe stały się podstawą metodologiczną moich badań nad doświadczeniem religijnym współczesnego człowieka – filozofia, psychologia i socjologia. W badaniu empirycznym uczestniczyli przede wszystkim wyznawcy religii rzymskokatolickiej, dlatego pośrednio odwoływałam się do *nomosu* teologii katolickiej. Teologia to nauka, która skupia się na przedmiocie wiary (jest nim Bóg, Absolut, transcendentna rzeczywistość, itd.[3]). Przedmiot doświadczenia religijnego nie należy do kategorii bytów istniejących w świecie, jest transcendentny wobec poznawczych możliwości człowieka. Filozofia, nauka mądrości, szuka sensu rzeczywistości, stawia fundamentalne pytania ontologiczne (nauka o bycie) i epistemologiczne (teoria poznania, teoria prawdy), pyta o dobro i zło (etyka), dostarcza racjonalnej, logicznej argumentacji, prezentuje „dowody" przemawiające za istnieniem Absolutu, bądź przeciwnie, przeczące tej hipotezie; podobnie jak teologia, przedmiotem zainteresowania czyni też naturę Boga (bogów) i Jego (ich) relację do świata. Filozofowie – teiści legitymizują wiarę religijną, nadają jej walor racjonalności, pokazują, że istnieją rozumowe implikacje wiary.

Psychologia religii zajmuje się podmiotowym aspektem religijności, bada jej osobowościowe uwarunkowania, pyta o źródła wiary (aspekt genetyczny) i jej konsekwencje (aspekt funkcjonalny). Ujęcie psychologiczne skierowuje uwagę na wyznawcę, na jego subiektywne przeżycia, które zostają włączone w sferę intersubiektywną.

---

[3] J. Majka, *Metodologia nauk teologicznych*, Wrocław 1981, s. 177–215.

Kolejną dyscypliną, która włącza się w dyskurs na temat religii i religijności, jest socjologia. Religia jest postrzegana na jej gruncie jako fakt społeczny, ponadjednostkowy (ujęcie E. Durkheima). Przedstawiciele tej dziedziny poddają badaniu konkretny układ zobiektywizowanych form religijnych (instytucji, obrzędów, grup kultowych), rejestrują wpływ religii na życie społeczeństwa i oddziaływanie wzorów kulturowych na dominujące modele religijności. Wypowiadają się na temat mechanizmów psychospołecznych życia religijnego, mikro- i makroczynników determinujących kondycję współczesnego *homo religiosus*.

Każda z wymienionych dyscyplin we właściwy sobie sposób ujmuje – interesujący mnie tu szczególnie – problem religijnego doświadczenia. W psychologii, jak pisze J. Szmyd, „zjawisko to oznacza poczucie bezpośredniego kontaktu i przeżywania Czegoś, co uznawane jest przez doświadczającego tę interakcję za Święte, Nadprzyrodzone, Transcendentne itp.; poczucie przejawiające się w różnych formach i odmianach, i w niejednakowym stopniu: od ulotnych przebłysków „Czegoś Świętego", głębszych, ale zwyczajnych przeżyć religijnych lub religijnie podobnych, do intensywnych stanów mistycznych, takich jak: ekstaza, uniesienie, objawienia itp"[4]. Ważne jest tu podkreślenie, że w doświadczeniu religijnym ważną rolę spełnia określony system wierzeń, religijny układ odniesienia. Zinternalizowana doktryna determinuje kształt przeżycia religijnego, dostarcza mu treściowych ram. W mojej pracy kategoria doświadczenia religijnego odnosi się *de facto* do doświadczenia chrześcijańskiego. Doświadczenie to z pewnością różni się w poszczególnych religiach (przedmiotem, intensywnością, formami wyrażania, częstotliwością, znaczeniem), ale problem międzykulturowego zróżnicowania religijnych stanów nie był celem moich dociekań[5]. G. W. Allport przypomina, że nawet w ramach jednej religijnej tradycji, istnieją różnice spowodowane m.in. czynnikami osobowościowymi[6].

Filozofowie z nurtu fenomenologicznego (m.in. R. Otto, M. Scheler, W. Gruehn, M. Eliade) poszukiwali *eidosu* aktów religijnych, zwrócili uwagę na egzystencjalny, międzyosobowy, dynamiczny charakter relacji religijnej, wskazywali na „zmysł świętości", wrodzoną dyspozycję, aprioryczną zdolność odczuwania *numinosum*. Modele religijnego przeżycia przez nich zaproponowane mają charakter idealny, są nieweryfikowalne empirycznie. Każda próba wyrażenia tego, co stanowi o jego istocie, z góry jest skazana na niepowodzenie, gdyż język naukowego dyskursu, także filozoficznego, nie jest w stanie oddać osobistych doznań, zindywidualizowanych reakcji podmiotu (emocjonalnych, intelektualnych, fizjologicznych), zachodzących w relacji religijnej. Fenomenologowie starali się

---

[4] J. Szmyd, *Religijność i transcendencja. Wprowadzenie do psychologii religii i duchowości*, Bydgoszcz–Kraków 2002, s. 319.

[5] Ciekawie na temat kulturowej dyferencjacji stanów „bezpośredniego doświadczania ostatecznej rzeczywistości" piszą D. L. Carmody i J. T. Carmody w książce *Mistycyzm w wielkich religiach świata*, Kraków 2011.

[6] G. W. Allport, *Osobowość i religia*, Warszawa 1988, s. 115.

szukać uniwersalnych, ponadjednostkowych kategorii, które umożliwiłyby deskryptywne ujęcie istoty owych spektakularnych przeżyć, toteż człowieka, który jest podmiotem tych aktów, izolowali od realnego życia.

Filozoficzna hermeneutyka W. Diltheya i H.-G. Gadamera, P. Ricoeura uznaje „prawdziwościowe roszczenia" nauk humanistycznych, w tym filozofii i religii, stanowi ona zachętę do badań doświadczenia indywidualnego, wewnętrznego świata przeżyć jednostki. W tym nurcie myślenia można mówić o dowartościowaniu poznania potocznego, zdroworozsądkowego. Badacz może rekonstruować model świata respondentów, bez autorytarnego podejścia, bez uprzedzeń, nieuzasadnionego „poczucia wyższości" i przekonania o istnieniu tylko jednej prawdy (naukowej). W naukowej eksploracji problematyki doświadczenia religijnego, programowo „naiwna" postawa, jak pisał P. L. Berger, wydaje się najbardziej adekwatna. Hermeneutyka, podkreślająca językowy i „dziejowy" charakter wszelkiego rozumienia, inspiruje do zbierania świadectw religijnych przeżyć ludzi, zakorzenionych w konkretnym środowisku, uwikłanych w problemy swego czasu, formowanych w określonej tradycji kulturowej i religijnej.

Socjolog, wkraczając w tak trudne do empirycznego opisu rejony duchowości, musi nakierować uwagę badawczą na człowieka religijnego, który nie bacząc na bariery języka, próbuje pokazać innym intymny fragment rzeczywistości subiektywnej. „Głęboka struktura znaczeniowa" doktryny religijnej, stanowi schemat poznawczy strukturalizujący jego sposób rozumienia rzeczywistości. Schemat staje się filtrem interpretacyjnym, z perspektywy którego *homo religiosus* postrzega wszystko, co się zdarza. Socjolog nie koncentruje uwagi na osobowościowych korelatach postaw religijnych, niewątpliwie mających wpływ na religijne przeżycia, interesują go społeczne i kulturowe uwarunkowania religijnych przeżyć. W ujęciu socjologicznym – podobnie jak w hermeneutyce – ważny jest społeczny aspekt doświadczenia, które rozgrywa się w przestrzeni społecznej, w konkretnym miejscu i czasie i jest związane z życiową sytuacją jednostki, z jej historycznym i społeczno-kulturowym horyzontem.

Chcąc zoperacjonalizować nieostre pojęcie doświadczenia religijnego, na potrzeby badania empirycznego, przyjmuję prostą definicję: są to przeżycia, refleksje, odczucia, doznania, stany podmiotu, które on sam łączy z rzeczywistością „pozaempiryczną", „sakralną", „ostateczną".

II. W empirycznej części pracy wykorzystałam opublikowane relacje chrześcijan na temat ich religijnych doświadczeń, jak też źródła wywołane w postaci pisemnych odpowiedzi na pytania zawarte w ankiecie i wypowiedzi ustne uczestników wywiadów swobodnych.

Przedstawiciele różnych dziedzin nauki na wiele sposobów wyjaśniają fenomen religijności człowieka – w pracy skonfrontowałam ich koncepcje z wyjaśnieniami potocznych chrześcijan. Ludzie wierzący (ci bardziej refleksyjni) także starają się racjonalizować swoją wiarę, szukać argumentów logicznych, aby ją umotywować, często wysuwają znane w filozofii kosmologiczne (rza-

dziej ontologiczne) dowody na istnienie Boga. Czasem przekonują ich fenomeny niewytłumaczalne empirycznie, które kwalifikują do nadzwyczajnych znaków ingerencji *Sacrum* (zdarzenia mirakularne). Niektórzy relacjonują „osobiste spotkania z Transcendencją", piszą o nawróceniach, intensywnych przeżyciach o charakterze mistycznym bądź powołują się na autorytet „znaczących innych", wskazują na autentyczną wiarę osób darzonych szacunkiem (najczęściej rodziców, kapłanów). Wprawdzie sami nie przeżyli „religijnego uniesienia", ale są przekonani o możliwości nawiązania bliskiej więzi z przedmiotem religijnym. Ludzie głęboko wierzący znaki obecności Transcendencji dostrzegają w codziennym życiu i wiele zjawisk utwierdza ich w przekonaniu o słuszności postawy religijnej. Wtedy kieruje nimi „intuicja totalna", holistyczne nastawienie światopoglądowe, zawierające zarówno elementy intelektualne, emocjonalne i wolitywne. W nawiązaniu do teologa luterańskiego, P. Tillicha, można powiedzieć, że kieruje nimi „troska ostateczna" (*ultimate concern*), stan najwyższego zatroskania o sens życia, o wartości najwyższe[7]. *Homo religiosus* stara się projektować i realizować swoje plany, dokonywać życiowych wyborów w odniesieniu do *numinosum*, stanowiącego osobistą wartość, rzeczywistość tajemniczą, ale głęboko przeczuwaną. Troska ostateczna wiąże się z tendencją człowieka do stałej transgresji, do realizacji ideałów. W praktyce, w codzienności, nie zawsze przedmiotem ostatecznej troski jest rzeczywistość transcendentna, często człowiek znajduje najwyższy sens w dążeniu do realizacji wartości utylitarnych, politycznych, estetycznych, ekonomicznych itd.

III. Dla większości współczesnych ludzi (nie tylko wierzących) największym „znaczącym innym", prawdziwym autorytetem XX w. był Jan Paweł II. Papież ten był autorytetem formalnym i emancypacyjnym – reprezentował najwyższą władzę w Kościele, ale ważniejsze było to, że posiadał charyzmatyczną osobowość i poprzez swoją postawę, świadectwo życia, poświadczał głoszone przez siebie nauki. Jego siła nie wynikała z posiadania środków przymusu, ani ze zręcznego opanowania technik perswazji, z retorycznej sprawności, ale z pełnej wiarygodności, której źródłem była zgodność logosu z etosem. Wspomnienia luminarzy (znanych postaci polskiego świata kultury i sztuki), którzy zetknęli się z nim bezpośrednio, ukazują fenomen autentycznego spotkania, które okazuje się istotnym w biografii religijnym doświadczeniem. Owo doświadczenie silnie angażuje emocjonalnie, zmienia „rzeczywistość subiektywną" podmiotu i powoduje zmiany w sferze jego myśli i działań. Lektura ich zwierzeń ukazuje mocne przekonanie większości z nich o dualizmie bytu; ich zdaniem, papież, jako najwyższy dostojnik Kościoła, zastępuje Chrystusa, jest jego najważniejszym reprezentantem na ziemi i znajduje się niejako najbliżej rzeczywistości niepostrzegalnej zmysłowo, sakralnej. Naturalne w tym kontekście wydaje się pragnienie bezpośredniego spotkania z papieżem (w dodatku rodakiem, człowiekiem szanowanym na całym świecie). Wyznawcy obdarowani spojrzeniem,

[7] P. Tillich, *Dynamika wiary*, Poznań 1987.

uściskiem dłoni, uśmiechem, odchodzili umocnieni: „trzymałam w dłoni błogosławieństwo", powiedziała jedna z uczestniczek spotkania. Nie tylko bezpośrednie, ale i pośrednie spotkania z nim (poprzez lekturę jego dzieł filozoficznych, teologicznych, literackich) stanowiły dla ludzi wierzących znaczące doświadczenia.

IV. W badaniu empirycznym partycypowali członkowie łódzkiej etosowej grupy, wspólnoty o wyraźnej hierarchii wartości i obyczajowości, Odnowy w Duchu Świętym Ich doświadczenie religijne charakteryzuje się dużą intensywnością emocjonalną. Zgodnie piszą i mówią oni o przełomie biograficznym, jaki miał miejsce w ich życiu – zetknięcie się z katolickim ruchem charyzmatycznym zmieniło ich sposób widzenia i wartościowania rzeczywistości. Aktywizacja systemu przywiązania (według ich określenia: nawiązanie osobistej więzi z Bogiem), silne emocjonalne przeżycie bliskości *numinosum*, wyzwoliło w nich najlepsze cechy – miłość do drugiego człowieka, chęć pomocy, radość i poczucie sensu istnienia. Realizując „przepis roli", posługują w zakładach karnych, w szpitalach, w więzieniach, świetlicach środowiskowych. „Nawrócenie" (bo tak mówią o swojej *metanoi*) nadało nową perspektywę temu, co się zdarza w ich życiu na co dzień, zapewniają. Można odnieść wrażenie, że ich silna wiara „może przenosić góry", są przekonani o nieustannym działaniu Doskonałych Obiektów Przywiązania w ich życiu. W rozdziale poświęconym członkom grup Odnowy w Duchu Świętym skoncentrowałam się na ukazaniu konsekwencyjnego wymiaru doświadczenia religijnego. Respondenci redefiniują swoją przeszłość, ale najważniejsza jest ich teraźniejszość ukierunkowana – poprzez nową strukturę wiarygodności – na *sacrum* i drugiego człowieka, szczególnie tego, który potrzebuje pomocy.

V. Wywiady swobodne przeprowadzone z mieszkańcami wiejskiej parafii na temat ich doświadczenia religijnego, dostarczyły bogatego materiału ukazującego bardzo osobiste fragmenty rzeczywistości subiektywnej respondentów, pozwoliły one na rozwinięcie kilku wątków ukazujących religijny model świata współczesnego *homo religiosus*. W próbie badawczej wyodrębniłam grupę religijnych wirtuozów o absolutnym słuchu religijnym. Osoby te *explicite* wprowadzają dychotomię między światem postrzegalnym zmysłowo i nadprzyrodzonym. Ciekawe, że do tego drugiego świata zbliżają się także w swoich snach (wrażliwość oniryczna). Wirtuozi charakteryzują się mentalnością mirakularną, nobilitują sferę pozaracjonalną (podobnie, jak H. Bergson uważają, że nie tylko intelekt, ale i intuicja jest wartościowym źródłem poznania), dostrzegają w świecie zdarzenia cudowne, ale nawet w sytuacjach codziennych uciekają się do religijnych atrybucji, wszędzie widzą „dłoń Boga", znaki jego działania. W ich doświadczeniu religijnym dominują emocje, nawiązują oni modlitewny kontakt z Doskonałymi Obiektami Przywiązania (szczególną czcią darzą swoich patronów), prowadzą z nimi wewnętrzny dialog, powierzają im swoje troski i radości, liczą na orędownictwo u Boga. Niektórzy wspominają szczególne chwile „zauroczenia" Bogiem, spotkania, które zmieniły ich życie. Wiara jest dla nich wartością odczuwaną, uznawaną i realizowaną (praktykowaną) nie tylko w momentach uroczystych; są konse-

kwentni w zakresie akceptacji doktryny chrześcijańskiej, przyjmują bez zastrzeżeń nauczanie Kościoła w kwestiach moralnych; uczestniczą w życiu wspólnoty parafialnej, starają się aktualizować w życiu codziennym głęboko zinternalizowane zasady katolicyzmu. Wśród wierzących i praktykujących mieszkańców wsi wyodrębniłam trzy typy: supernaturalistów, wertykalistów i horyzontalistów. Supernaturaliści żyją niejako na granicy dwóch światów, więcej myślą o życiu wiecznym niż o egzystencji doczesnej, deprecjonują autonomiczną wartość życia ziemskiego. Wiara wertykalistów, osobiście przyjęta, głęboko zinternalizowana, ma odzwierciedlenie w ich życiu, doceniają oni wartości codzienne, ale podkreślają, że są „bytami ku życiu wiecznemu". Horyzontaliści ulegają „zniewalającej sile społeczeństwa", uczestniczą w obowiązkowych dla katolików niedzielnych mszach św., ale wiary nie pojmują jako relacji z przedmiotem religijnym.

Moi respondenci reprezentujący „grupę wiejską" to aktywne, najbardziej zaangażowane religijnie osoby. Środowisko społeczne wzmacnia i potwierdza ich sposób widzenia świata. Można powiedzieć (nawiązując do P. L. Bergera i Th. Luckmanna), że ich subiektywna rzeczywistość jest konstruowana i legitymizowana w ramach religijnego kosmosu, religijnego systemu znaczeń. Jednak osoby te stanowią niewielki procent mieszkańców osady, która podlega – podobnie jak cała polska wieś – procesom kulturowych, społecznych i religijnych przemian. Także tutaj upowszechniają się laickie wzory życia, pluralizm aksjologiczny. Badania reprezentatywne pokazują odchodzenie mieszkańców wsi od ortodoksji kościelnej w aspekcie doktrynalnym i moralnym (choć nadal istnieje w środowisku wiejskim stabilizacja w zakresie deklaracji wiary i utrzymują się wysokie wskaźniki uczestnictwa w nabożeństwach). Modelowe cechy religijności ludowej, nakreślone przez S. Czarnowskiego, ulegają modyfikacji, a wiąże się to m.in. z dużą siłą oddziaływania mass mediów, z osłabieniem społecznej kontroli, z przejmowaniem miejskiego stylu życia.

VI. Następną grupą partycypującą w badaniu byli mieszkańcy dwu miast położonych w centralnej Polsce. Na podstawie ich relacji dotyczących doświadczenia religijnego, wyróżniłam – w nieortodoksyjnym nawiązaniu do Allporta – trzy typy religijności (wewnętrzna i zewnętrzna, religijność bez wiary) i areligijność, uwzględniając w typologii zróżnicowanie postaw wierzących wobec Kościoła katolickiego. Respondenci z tej grupy ujawnili heterodoksyjność przekonań religijnych, selektywność w uznawaniu religijnych dogmatów, czasem odrzucanie nauczania Urzędu Nauczycielskiego w kwestiach moralnych, a także synkretyzm religijny (Luckmanowski *bricolage*). Za tymi postawami kryje się *implicite* przyjęcie pluralistycznego modelu rzeczywistości, w którym nie ma jednej uniwersalnej struktury wiarygodności. Nowoczesność kieruje się zasadą indywidualizmu (uwolnienie od nacisku grupy, swobodne kształtowanie życia), ważna jest też akceptacja wielości postaw, różnicy poglądów (zasada dyferencjacji). Można mówić o odchodzeniu od tradycyjnych autorytetów – w tej grupie ujawniły się silne antyklerykalne poglądy. Badani podważają transcendentalny charakter Kościoła, sami

chcą decydować o zakresie swego religijnego zaangażowania i indywidualnie rozstrzygać dylematy moralne, nie kierując się nauczaniem „instytucji strzegącej wiary i obyczajów" (O religijności „dyfuzyjnej", „rozproszonej", wykraczającej poza ramy „kościelności", pisze m.in. R. Cipriani)[8].

Niewątpliwie charakterystyczny dla kultury postmodernistycznej relatywizm, niepewność wszelkich sądów znajdują odzwierciedlenie w kondycji współczesnych chrześcijan. Obserwatorzy współczesnego życia religijnego w Polsce zauważają dynamiczne ścieranie się wartości i przekonań kultury postfiguratywnej (według ujęcia M. Mead), z nowymi wzorcami kulturowymi i obyczajowymi. Przewidują, że nastąpi okcydentalizacja polskiego katolicyzmu, selektywność wiary, większa prywatyzacja religii, postępująca sakralizacja sfery profanum (kult konsumpcji, ciała itp)

VII. Najliczniejszą grupę uczestniczącą w badaniu empirycznym stanowili studenci pierwszego roku socjologii, którzy wypełnili rozbudowane kwestionariusze ankiety, udzielili wyczerpujących odpowiedzi na wiele pytań, dających im możliwość wypowiedzenia się, szczególnie w kwestii doświadczenia religijnego. Studenci deklarujący się jako wierzący wysunęli szereg argumentów, które ich samych przekonują o słuszności wiary w Boga. Oprócz najczęściej przywoływanych motywów (złożoność świata, istnienie zjawisk niewytłumaczalnych, autorytet znaczących innych) wskazywali jeszcze na pierwiastki duchowe w kulturze i ład moralny w świecie (powszechność sumienia). Charakterystyczne, że niemal wszyscy studenci deklarujący się jako głęboko wierzący i wierzący, pisali, iż odczuli bliskość przedmiotu religijnego, relacjonowali zwyczajne, choć emocjonalnie angażujące doświadczenia religijne. Badanie empiryczne ujawniło istnienie także negatywnych reakcji spowodowanych „kontaktem ze sferą nadprzyrodzoną". Kilka osób wskazało na opisane już w filozoficznej literaturze przedmiotu (u R. Otta) stany *tremendum*, uczucia lęku, całkowitej zależności i własnej małości wobec *numinosum*.

Młodzi ludzie są na etapie eksperymentowania, także w dziedzinie religijnej. Zanim osiągną integralną tożsamość światopoglądową, dokonują rewizji autorytetów, wykazują brak konsekwencji, prezentują „rozchwiany system wartości", orientację ambiwalentną. Psychologowie twierdzą, że jest to naturalny etap w drodze do dojrzałości: „burzą, by kiedyś rekonstruować", jednak nie bez znaczenia jest też wpływ filozofii postmodernistycznej. Widoczny jest ich krytycyzm w stosunku do instytucji Kościoła, jako wypadkowa wielu czynników, ale, jak wynika z wywiadów, punktem zapalnym jest tu głównie niezgoda na katolicką etykę seksualną. Trzeba odnotować małą aktywność studentów w zakresie praktyk religijnych (30% uczestniczy w niedzielnej mszy św., ale tylko 9% w każdą niedzielę). Więcej niż co czwarty student zadeklarował obojętność religijną bądź

[8] Zob. J. Mariański, *Ponowoczesność a religia*, [w:] *Leksykon…*, s. 301.

niewiarę (łącznie 27%), jednak uprawomocniony jest wniosek o silnej wśród badanych potrzebie Transcendencji. Wierzący studenci wskazywali przede wszystkim na terapeutyczną, progresywną i sensotwórczą funkcję religii w ich życiu.

Na podstawie zebranego materiału empirycznego skonstruowałam typologię religijności studentów socjologii, której podstawą były dwa parametry: doświadczenie religijne i realizacyjny aspekt wiary (praktyki kultowe). Zarówno wśród wierzących, jak i niezdecydowanych (poszukujących) były osoby praktykujące i niepraktykujące, przyznające się do odczuwania bliskości Doskonałego Obiektu Przywiązania i bez osobistej relacji do *Sacrum*.

VIII. Na podstawie przeprowadzonych przeze mnie badań empirycznych, można sformułować pewne generalne wnioski.

Religijność pogłębiona (intensywna, centralna u W. Prężyny, wewnętrzna u G. Allporta, humanistyczna u E. Fromma, dojrzała u M. Jarosza itd) bywa katalizatorem altruistycznych postaw; skłania do pracy na sobą, do doskonalenia siebie; poprawia funkcjonowanie jednostki w rodzinie, w miejscu pracy, w środowisku zawodowym i sąsiedzkim. Intensywne emocjonalne zaangażowanie religijne dostarcza jednostce pozytywnych wzmocnień, daje poczucie siły, wyzwala entuzjazm, radość życia, pozwala na stoickie znoszenie trudności życiowych, nadaje sens egzystencji. Uczestnicy moich badań, szczególnie ci, których nazwałam religijnymi wirtuozami, mówili o własnym zaangażowaniu w rozwijanie relacji religijnej poprzez modlitwę i inne praktyki kultowe. Na pogłębienie wiary wpływa wiele czynników (aktywność własna jednostki – lektura Biblii, książek i prasy religijnej, uczestnictwo w rekolekcjach, pielgrzymkach, w ruchach i stowarzyszeniach religijnych, przykład ludzi autentycznie wierzących itd). Wiara wirtuozów trwa i pogłębia się dzięki dużej roli społecznych struktur uwiarygodnienia, wzmacniających, potwierdzających przekonania i praktyki religijne. Wirtuozi religijni – supernaturaliści i wertykaliści – i członkowie grupy etosowej prowadzą nieustanny wewnętrzny dialog z Doskonałym Obiektem Przywiązania, kierują do niego liczne prośby, ale mówią też o autotelicznej potrzebie uwielbienia, o bezinteresownej kontemplacji (adoracji). Spontaniczne modlitwy obejmują zatem prośby o błogosławieństwo, ale wiążą się także z dziękczynieniem i oddawaniem mu czci. Relacje z przedmiotem relacji religijnej „zewnątrzsterownych" chrześcijan mają wyłącznie charakter egocentryczny, instrumentalny.

Wiara „tradycyjna", niezinternalizowana (zewnętrzna, peryferyjna, niedojrzała, atroficzna itd) nie ma większego wpływu na życie jednostki. Natomiast daje jej gratyfikacje wynikające z poczucia wspólnoty, przynależności do grupy o zbliżonym światopoglądzie, kultywującej religijną obyczajowość. W takiej sytuacji stanowi wartość uznawaną, choć niekoniecznie odczuwaną w swej religijnej treści. Spełnianie praktyk religijnych przyczynia się do spokoju wewnętrznego, równowagi psychicznej wyznawców (co ma szczególne znaczenie ze względu na stresogenne, coraz szybsze tempo życia). Najważniejszą funkcją religii jest funkcja terapeutyczna.

W przypadku horyzontalistów, osób zewnątrzsterownych, ważnym faktorem zniechęcającym do rozwijania wiary i realizowania religijnych praktyk – jak wynika z wywiadów – jest negatywny przykład nieetycznych zachowań członków Kościoła: przede wszystkim księży i potocznych katolików. Analizując całość życia społecznego, można domniemywać, że nie są to jedyne, a może i nie najważniejsze motywy bierności religijnej. Warto odnotować trudności sprostania etycznym wymogom wiary, atrakcyjność laickiego stylu życia, kryzys środowiskowej i instytucjonalnej socjalizacji religijnej, kształtowanie świadomości przez mass media, propagujące postawy liberalne, relatywistyczne, indywidualistyczne itd. Socjolog jest też świadomy społeczno-kulturowych przemian współczesnych społeczeństw, ewoluujących w kierunku modelu pluralistycznego. Także w Polsce coraz częściej kontestowane są tradycyjne formy religijności, wolność wyboru sprzyja subiektywistycznym postawom religijnym i areligijnym.

Kolejna istotna konstatacja wiąże się ze specyfiką religijnego doświadczenia polskiego *homo religiosus*. W realnym świecie rzadko mamy do czynienia z nadzwyczajnymi, mistycznymi stanami (chociaż okazuje się, że dotyczą one w pewnej mierze także potocznych wyznawców), znacznie częściej przeżycie religijne wyraża się w ukierunkowaniu podmiotu na Boga; parafrazując Heideggera, można powiedzieć na „byciu ku życiu wiecznemu". Człowiek głęboko religijny ma poczucie łączności z *numinosum* i na co dzień dokonuje religijnych atrybucji, posługuje się religijną ramą odniesienia, czerpie z religijnego systemu znaczeń, sensów i wartości. Doświadczenie religijne ma charakter procesualny, jest permanentnym stanem (nieprzerwanym, ciągłym, ustawicznym) progresji i regresji, jest warunkowane czynnikami podmiotowymi (osobowość, emocje, model świata) i społeczno-kulturowymi. Nie bez znaczenia jest sytuacja egzystencjalna podmiotu, np. wydarzenia losowe, wzory kulturowe, miejsce jednostki w strukturze społecznej, przynależność do konkretnej grupy religijnej mogą zmieniać charakter kontaktu z *Sacrum*. Rozszerzając pole semantyczne pojęcia doświadczenie religijne, możemy powiedzieć, że dotyczy ono nie tylko wyjątkowych mistycznych aktów religijnych, ale także zwyczajnych przeżyć, które podmiot odnosi do Transcendencji. W chrześcijaństwie ma ono charakter personalistyczny, jest pojmowane jako relacja do osobowego (choć tylko incydentalnie personifikowanego) Absolutu. Przedmiot relacji religijnej ma charakter nieostensywny, a jednak staje się „obiektem doświadczanym". Doświadczenie w szerokim znaczeniu konstytuują zarówno emocjonalne, jak też intelektualne, wolitywne i motywacyjne elementy, ale w odczuciu bliskości *numinusum* sfera afektywna ma znaczenie podstawowe. Emocje to *condicio sine qua non* autentycznego zaangażowania religijnego, one sterują dynamicznym procesem zbliżania się i oddalania od przedmiotu relacji religijnej, one w dużym stopniu decydują o konsekwencjach praktycznych wiary. Religijność pozbawiona komponentu emocjonalnego, staje się „formą", egzystencjalnie nierelewantną, nie modelującą w znacznym stopniu życia codziennego chrześcijan. W badaniach skoncentrowałam się na jednym pa-

rametrze religijności – doświadczeniu religijnym (chrześcijańskim), inne jej dymensje umieściłam w tle przeżycia, będącego, jak pisał J. Mariański, „podstawą wszystkich innych aktów i działań religijnych”[9]; umożliwiły mi one dokonanie pogłębionej charakterystyki religijnego zaangażowania wyznawców. Nie pisałam szerzej na temat znaczenia wiedzy religijnej, a jest to ważny parametr religijności. Przeprowadzony wśród studentów i „religijnych wirtuozów” test teoretycznej kompetencji religijnej pozwolił na wyciągnięcie kilku wniosków: znajomość doktryny chrześcijańskiej, Biblii, religijnej terminologii dodatnio koreluje z głęboką religijnością „wirtuozów”. Zaobserwowałam natomiast, niskie wskaźniki wiedzy religijnej młodych ludzi, idą one w parze z zarówno z deklarowaną religijnością, jak i z postawami indyferentnymi wobec religii, ze stanami ambiwalencji religijnej i niewiary.

Religijność ma charakter dynamiczny, w rozwoju ontogenetycznym jednostki zmienia się jej charakter i znaczenie w życiu codziennym. Inna jest w okresie adolescencji (chwiejna, niepewna), inna w okresie dojrzałości (mniej podatna na transformacje), inna w okresie starości (kiedy następuje naturalny zwrot w kierunku pytań egzystencjalnych).

G. W. Allport – pół wieku temu – napisał: „Bez względu na losy religii instytucjonalnej subiektywne poczucie religijne rodzaju ludzkiego jest bardzo żywe i prawdopodobnie będzie żywe zawsze”[10]. Współczesny *homo religiosus* jest poddany oddziaływaniom wpływów dziejowych, kulturowych i społecznych, ale w jakimś sensie jest taki sam jak przed wiekami: szuka Boga, znajduje, odchodzi od Niego i znów wraca, bo jak powiedział M. Eliade, istnieje „nieredukowalne jądro religii”, uniwersalna struktura ludzkiego umysłu – przynajmniej potencjalnie – czyniąca z każdego istotę religijną[11].

Pora na syntetyczną refleksję metakrytyczną. Zgodnie z dyrektywami badań interpretatywno-rekonstrukcyjnych[12], skoncentrowałam się na świecie ukonstytuowanym przez społecznych aktorów, ludzi religijnych i podjęłam próbę zrozumienia ich perspektywy poznawczej i aksjologicznej. Zależało mi na deskryptywnym ujęciu ich świata znaczeń, ich spontanicznej i pragmatycznej orientacji w rzeczywistości dnia codziennego. Moje podejście ma charakter eksploracyjny, ponieważ dotyczy mało znanych aspektów życia jednostki. Temat doświadczenia religijnego niezmiernie rzadko jest podejmowany w dyskursie naukowym, a z życiu społecznym należy do zjawisk stabuizowanych[13].

---

[9] J. Mariański, *Wierzenia religijne i doświadczenie wiary*, [w:] S. H. Zaręba, T. Zembrzuski (red.), *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji łódzkiej*, Łódź 2002, s. 191.

[10] G. W. Allport, *Osobowość i religia*, Warszawa 1988, s. 91.

[11] M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, Warszawa 1988, s. 1.

[12] Por. S. Krzychała, (red.), *Społeczne przestrzenie doświadczenia*. *Metoda interpretacji dokumentarnej*, Wrocław 2004, s. 9–10.

[13] Por. H. Grzymała-Moszczyńska, *Religia a kultura*. *Wybrane zagadnienia z kulturowej psy-*

W mojej pracy można mówić o triangulacji danych (pochodzą one z wielu różnych źródeł: były to źródła wywołane i zastane, utrwalone i nieutrwalone), triangulacji metodologicznej (zastosowałam różne techniki zbierania danych, takie jak obserwacja uczestnicząca, wywiady swobodne, ankiety rozdawane i audytoryjne), triangulacji teoretycznej (uwzględniłam wiele perspektyw teoretycznych przy interpretacji danych: filozoficznej, psychologicznej, socjologicznej). Warto w punktach przedstawić najważniejsze atuty mojego ujęcia problematyki religijnego doświadczenia:

1) uporządkowanie definicyjne kategorii doświadczenia religijnego (szerokie ujęcie, jako „totalna intuicja religijna" i węższe, jako subiektywne odczucie bliskości przedmiotu religijnej relacji). Ustaliłam, że w religijności zewnętrznej, horyzontalnej, nie dochodzi do aktywacji systemu przywiązania do Doskonałego Obiektu, doświadczenie pozostaje emocjonalnie „niedosycone". W religijności wewnętrznej dominują emocje (choć nie sposób ich oddzielić od czynnika poznawczego i wolicjonalnego);

2) opracowanie typologii wyznawców zaangażowanych religijnie ze względu na ich stosunek do rzeczywistości ostatecznej;

3) zwrócenie uwagi na mentalność mirakularną i wrażliwość oniryczną religijnych wirtuozów;

4) opracowanie opartej na kategorii doświadczenia religijnego typologii religijności chrześcijan, modyfikującej – na podstawie danych empirycznych – sens powszechnie znanych kategorii Allporta (korekta nieadekwatnej w praktyce życia religijnego eksplikacji psychologicznej religijności wewnętrznej i zewnętrznej). *Differentia specifica* religijności wewnętrznej stanowi osobisty, zreflektowany stosunek do przedmiotu religijnej relacji, a nie motywacja, która w każdym typie religijności wykracza poza bezinteresowność;

5) ukazanie zróżnicowania jakości doświadczenia religijnego w zależności od czynników demograficznych i społecznych uwarunkowań religijności;

---

chologii religii, Kraków 2004, s. 147. Autorka, na podstawie badań empirycznych zrealizowanych przez kilka brytyjskich ośrodków akademickich, stwierdza: „Uzyskane rezultaty pokazują, iż istnieje wyraźne przeciwieństwo między wzrostem ilości osób, które na przestrzeni 40 lat wskazują na przeżycie doświadczeń religijnych lub mistycznych a zmniejszającą się jednocześnie ilością osób gotowych rozmawiać o tych doświadczeniach nawet z najbliższymi osobami. Ważnym czynnikiem blokującym taką rozmowę był lęk i obawa przed spotkaniem się z krytyką ze strony rozmówcy, poczucie zawstydzenia, wynikające z czynienia ze swego życia religijnego przedmiotu publicznej konwersacji, obawa, że zostanie się uznanym za osobę niezrównoważoną psychicznie lub wręcz głupią. […] Osoby badane (Hay i Hunt, 2000) podkreślały w trakcie wywiadów, że wielokrotnie spotykały się z reakcjami zdumienia, niechęci, a nawet kpinami, gdy próbowały dzielić się tymi doświadczeniami nawet w gronie najbliższych osób (współmałżonek, dzieci). Nie sposób w tym miejscu pominąć wyraźnego zróżnicowania kulturowego między różnymi środowiskami pod względem dopuszczalności mówienia o swoim życiu religijnym. Kontekst społeczeństw zachodnich, o wysokim stopniu sekularyzacji życia publicznego, w sposób niejako automatyczny doprowadza do prywatyzacji sfery religijności indywidualnej i umieszczaniu jej, jak określają to wspomniani badacze w „szarej strefie" życia, w obszarze, o którym się publicznie nie mówi" (tamże, s. 147–148).

6) na przykładzie działalności społecznej grupy charyzmatycznej pokazanie konsekwencyjnego aspektu doświadczenia religijnego;

7) wprowadzenie procedur komparatywnych – odwołań do reprezentatywnych badań ogólnopolskich, wzbogacających prezentację danych jakościowych na temat religijności polskiego *homo religiosus*;

8) konfrontacja dyskursu akademickiego na temat doświadczenia religijnego z relacjami potocznymi, z – używając określenia N. Luhmanna – „obserwacjami pierwszego stopnia";

H.-G. Gadamer, najwybitniejszy przedstawiciel filozoficznej hermeneutyki, przypomina, że każde ujęcie jest w jakimś sensie niedoskonałe, nie odkrywa pełni prawdy[14]. Książka *Polski homo religiosus* jest tylko próbą zbliżenia się do fenomenu doświadczenia religijnego (chrześcijańskiego) – fenomenu, który z samej istoty niełatwo poddaje się naukowej eksploracji. Mam nadzieję, że zainspiruje ona do dalszych badań, a ocenę jej heurystycznej wartości pozostawiam czytelnikom.

---

[14] H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, *Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Kraków 1993; A. Bronk, *Rozumienie*, *dzieje*, *język*. *Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Lublin 1988, s. 174.

Polish *homo religiosus.* Religious experience in colloquial reports

I. The aim of my thesis is an attempt to present the Polish *homo religiosus*, a man who experiences "religious acts and states," whose main characteristic is a conviction that the transcendent is real.

My research sample comprises Christians of varied social and demographic features. They represent different environments, age categories and occupations. My analyses are of a "spotlight" nature, I am throwing light in a specific direction. I was looking for religious people in various milieus, people who were willing to divulge fragments of their "subjective reality," share the intimate sphere of their own inner world. I wanted to see the characteristics of the groups I singled out all the more clearly, therefore in every one of them I was focusing on slightly different problems. Still, all the addressed issues fall within the wide sphere of religious experience.

My studies of the religious experience of a contemporary human being find their frame in three scientific fields – that of philosophy, psychology and sociology. Since it was mainly Roman Christians who took part in the empirical study, I was indirectly referring to the *nomos* of Catholic theology. Theology is a study, which concentrates mainly on the object of faith (God, the Absolute, transcendent reality, etc). The object of religious experience does not belong to the realm of the tangible, it is transcendent in the face of human cognitive capabilities. Philosophy, the study of wisdom, seeks sense of the reality, poses fundamental ontological (study of the nature of being) and epistemological (study of cognition, truth) questions, asks what is good and what is evil (ethics). It gives rational, logical arguments, presents "proofs" for the existence of the Absolute, or, conversely, against this hypothesis; similar to theology, its field of interest is the nature of God (gods) and His (their) relation to the world. Philosophers – theists – legitimize religious faith, rationalize it, present rational implications of faith.

Psychology of religion deals with the objective aspect of religiousness, examines its personal conditionings, sources of faith (genetic aspect) and its consequences (functional aspect). Psychological approach focuses on the believer and his or her subjective experiences, which get included in the intersubjective sphere.

Another discipline applicable to the discourse on religion and religiousness is sociology. It perceives religion as a social, universal fact (E. Durkheim's approach). Representatives of this study scrutinize a specific system of objectified religious forms (institutions, rituals, cult groups), register its impact on the life of a society and the effect cultural patterns have on dominant models of religiosity. They talk about psychosocial mechanisms of religious life, micro- and macro factors that determine the condition of a contemporary *homo religiosus*.

The aforementioned disciplines, each in its own way, address the problem of religious experience, which is of particular interest to me. It is important to emphasize at this point that in religious experience a specific belief system, a religious frame of reference, is of utmost importance. An internalized doctrine determines the shape of religious experience, provides it with a content frame. In my thesis the religious experience category refers in fact to the Christian experience. This experience is certainly different in different religions (in its object, intensity, forms of expression, frequency, meaning), but the problem of intercultural differentiation of religious states was not the aim of my scrutiny. G. W. Allport reminds us that even within one religious tradition there are differences, caused, among others, by personal factors.

Philosophers of the phenomenologist variety (among others, R. Otto, M. Scheler, W. Gruehn), while looking for the *eidos* of religious acts, draw attention to the existential, interpersonal, dynamic character of a religious relation, they point to the "sense of holiness", an inherent disposition, an *a priori* capability to perceive the *numinosum*. The models of religious experience proposed by them are of an ideal, empirically unverifiable character. Each attempt at expressing their nature is doomed to failure, since the language of scientific, as well as philosophic discourse is incapable of expressing personal experiences, individualized reactions of the subject (emotional, intellectual, physiological), occurring in the religious relation. Phenomenologists are striving to find universal categories, which would make it possible to describe the nature of these spectacular feelings, thus isolating man, the subject of these acts, from real life.

Philosophical hermeneutics of W. Dilthey, H.-G. Gadamer and P. Ricoeur recognizes the "truth claims" of humanist sciences, philosophy and religion included, it constitutes an incentive for the studies of individual experience, of an individual's inner world of feelings. In this vein one could speak of a validation of the vernacular common sense cognition. The scientist can reconstruct the world of his/her respondents without an authoritarian approach, prejudices, unjustified "feeling of superiority" and conviction that there is only one (scientific) truth. In the scientific exploration of the religious experience issue, an intentionally "naïve" approach, in the words of P. L. Berger, seems the most adequate one. Hermeneutics, emphasizing a linguistic and "historic" character of every cognition, inspires one to gather records of religious experience from people rooted in a given environment, tangled in the problems specific to their time, shaped by a given cultural and religious tradition.

Upon entering the realms of spirituality, which are so difficult to describe in an empirical way, a sociologist has to focus his/her study on a religious person, who, the language barriers notwithstanding, is trying to show an intimate fragment of subjective reality to the others. He/she is aware that "the deep meaning structure" of a religious doctrine forms the cognitive scheme, which shapes the way reality is being understood. The scheme becomes an interpretation filter, a perspective from which the *homo religiosus* perceives the world.

To operationalize the rather vague concept of religious experience for the purposes of an empirical study, one assumes a simple definition: these are experiences, reflections, feelings, sensations, states, which the subject him/herself associates with "extra-empirical," "sacral," "ultimate" reality. In a sociologist perspective – like in hermeneutics – what matters is the social aspect of the experience, which happens in a social space, in a specific time and place, and is related to the social, historical and cultural background of the individual.

II. Representatives of various fields of science explain the phenomenon of human religiosity in numerous ways. In my thesis I confront their concepts with those of vernacular Christians. Believers (the ones more prone to reflection) are also trying to rationalize their faith, find logical arguments to motivate it, often quote cosmological (or, less frequently, ontological) proofs for the existence of God, known to philosophy. Sometimes they get convinced by empirically inexplicable phenomena, viewed as divine interventions of the Sacred (miracles). Some recount "personal meetings with the Transcendent," write about conversions, intense mystical experiences, or refer to the authority of "significant others," pointing to authentic faith of people they respect (usually parents, priests). Not having experienced a "religious epiphany" themselves, they are however convinced that a union with God can indeed be forged. Firm believers see signs of the Transcendent in their daily life, and many such phenomena strengthen their conviction that a religious attitude is the right one. Then, they are guided by a "total intuition," a holistic worldview approach, which combines intellectual, emotional and volitive elements. *Homo religiosus* is trying to make life choices in relation to the *numinosum*, which is of a personal significance to him/her, a reality that is mysterious, but profoundly sensed.

III. For the majority of contemporary people (not only the believers), the most important "significant other" of the 20th century was Pope John Paul II. The Pope was a formal and emancipatory authority, one representing the highest authority of the Church, but most importantly, a charismatic personality whose attitude – a testimony of his very life – attested to the word he preached. His strength did not rely on physical force, skilful persuasion techniques or rhetorical agility, but full credibility, stemming from a compliance of logos with ethos. Polish luminaries of culture and art, who met him, recall an experience of complete authenticity and significance, which had a profound impact on their religious life. This experience is an emotionally engaging one, which changes the "subjective reality" of the person involved and shapes his/her thoughts and actions. Their written memories to a large extent show a strong conviction about duality of existence; in their opinion the Pope, as the highest Church authority, stands for Jesus, is his most important representative on Earth, and is somehow closest to the intangible sacred reality. Thus, it seems natural to seek a direct meeting with the Pope, who, in addition, is a fellow Pole, and one respected worldwide at that. Believers granted a look, a handshake, a smile, were leaving reinforced: 'I was holding a blessing in my hand,' said one of the female participants of such a meeting. Not only a direct, but also indirect meetings with the Pope (by means of reading his philosophical, theological or literary works) were significant experiences for the believers.

IV. People who took part in the empirical study were members of a Łódź ethos group, called Renewal in the Holy Spirit, a community with a distinct value and moral system. Their religious experience is one of a profound emotional intensity. They all write and speak of a biographical breakthrough that took place in their lives. Coming in contact with a Catholic charismatic movement has changed their outlook on life and judgments. Activating the attachment system (in their words: forging a personal attachment to God), strong emotional experience of the proximity of the *numinosum*, brought out their best features – love for the other, willingness to give help, sense of joy and meaning of life. Therefore, they serve in penal institutions, hospitals, prisons, day-centres. In their opinion, "conversion," as they call their *metanoi*, brought a new sense to their daily lives. One could think that their deep faith can move mountains; they are convinced of an incessant presence of God in their lives. In the chapter devoted to the Renewal in the Holy Spirit members, I focus on showing consequential aspects of religious experience. The respondents redefine their past, but what is most important is their reality, redirected by a new credibility structure, focussed on the sacred and fellow human being, especially one in need.

V. Free-form interviews about religious experience with inhabitants of a rural parish provide a wide material depicting very personal fragments of the respondents' subjective reality, making it possible to show several threads exemplifying a religious model of the contemporary *homo religious*. In my survey sample, I identified a group of religious virtuosi, people with an absolute religious pitch. These people are very adamant and explicit about a dichotomy between the tangible and supernatural world. Interestingly, they are able to approach the second one in their dreams as well (onirical sensitivity). The virtuosi possess a miracular mentality, they ennoble the extra-rational sphere (like H. Bergson, they are of the opinion that not only the intellect, but also the intuition is a valuable source of cognition), they perceive miraculous events and resort to religious attributes also in their daily lives, they see the hand of God and signs of his activity everywhere. Their religious experience is dominated by emotions, through prayer they bond with the Perfect Objects of Attachment (a particular adoration is given to their patron saints), they conduct an inner dialogue with them, they confide their troubles and joys to them, they count on them for a special intercession with God. Some of them recall specific moments of "falling for" God, meetings that changed their lives. For them, faith is a perceived value, admitted and realized (practiced) not only during solemn occasions; they consistently accept the Christian doctrine and have no argument whatsoever with the word of the Church in all matters moral; they take part in the life of their parish communities, try

to update their daily life according to the deeply internalized Catholic rules. I have identified three groups within the believing, practicing country inhabitants: supernaturalists, verticalists and horizontalists. Supernaturalists straddle the two worlds, so to speak; they give more thought to the eternal than daily life and deprecate the autonomous value of life on Earth. Faith of the verticalists, very personal and deeply internalized, is reflected in their very lives; they appreciate daily values, but emphasize that they are "beings towards life". Horizontalists succumb to the "overpowering force of the society," take part in Sunday mess, obligatory for the Catholics, but do not perceive faith as a relation with a religious object.

My respondents from the "country group" are active, most religiously involved people. One could say (getting back to P. L. Berger and Th. Tuckman) that their subjective reality is constructed and legitimized within the frames of a religious universe, a religious system of meanings. However, these people constitute a small percentage of the inhabitants of the village, which, like all rural areas of Poland, is subject to cultural processes, changes of a social and religious nature. Lay ways of life and axiological pluralism proliferate here as well. Representative surveys show that rural inhabitants step away from Church orthodoxy in its doctrinal and moral aspect (though faith declaration and high mess-attendance rate remain stable). Model features of folk religiosity, presented by S. Czarnowski, undergo modifications, which is partly connected to the influence of the mass media, weakening of social control and appropriating a city lifestyle.

VI. The next group comprised inhabitants of two cities in central Poland. Based on their accounts of religious experience, I identified – referring to Allport in a somewhat unorthodox way – three types of religiosity (inner, outer, religiosity without faith) and areligiosity, considering different attitudes the believers present towards the Catholic Church. Respondents from this group turned out to be heteroorthodox in their religious beliefs, selective in accepting religious dogmas, sometimes rejecting the word of the Magisterium in moral matters, as well as religiously syncretic (Luckman's *bricolage*). These attitudes are implicitly pluralist, devoid of one universal structure of credibility. Modernity is governed by individualism (lack of group pressure, shaping one's life freely at one's will), it is also important to accept the proliferation of attitudes and different opinions (the rule of differentiation). One could speak of parting with traditional authorities – in this group strong anticlerical opinions were also visible. Subjects question transcendental character of the Church, they want to make their own decisions as to the scope of their religious involvement and solve their moral dilemmas individually, not according to the teachings of an "institution standing guard to faith and mores".

Undoubtedly relativism and uncertainty of all judgement, typical to the postmodern culture, are reflected in the condition of contemporary Christians as well. Observers of contemporary religious life in Poland notice a dynamic struggle of values and attitudes of the postfigurative culture (according to M. Mead's approach) with new cultural patterns and customs. They anticipate westernization of Polish Catholicism, a selectivity of faith, larger privatisation of religion, growing sacralisation of the profane sphere (cult of consumption, body, etc)

VII. The biggest survey group comprised junior sociology students, who filled out question forms and gave extensive answers to many questions, mostly about religious experience. Students who declare their faith in God gave many arguments, which had convinced them their beliefs are right. Apart from most commonly quoted examples (complexity of the world, existence of inexplicable phenomena, authority of significant others) they were also pointing to spiritual elements in culture and universal moral order (universality of conscience). Interestingly, almost all students professing themselves as believers were writing that they had felt the presence of God, recounting common, but emotionally engaging religious experiences. Empirical study has also shown the existence of negative reactions, caused by the "contact with the supernatural sphere". Several people pointed to the states of *tremendu*, described in philosophic literature (R. Otto), feelings of fear, total dependence and one's inferiority in the face of the *numinosum*.

Young people are fond of experimenting, also in religious matters. Before they reach an integrated worldview identity, they question authority, lack consistency, present a "shaky value system," an ambivalent orientation. Psychologists deem it a natural stage on the way to maturity, a "storm, to reconstruct at a later point," however the influence of the postmodern philosophy is not to be disregarded. It is apparent that they are critical of the institution of the Church. This criticism stems from many factors, but the interviews suggest that the main problem is disagreement with the Catholic sexual ethics. One has to note a low rate of religious practices among the students (30% participate in Sunday mess, but only 9% each Sunday). More than every fourth student declared religious indifference or atheism (27% in total). Still, it is highly legitimate to conclude that the respondents feel a strong need of the Transcendent. Believers pointed mostly to the therapeutic, progressive and sense-providing function of religion in their lives.

Using the empirical material I gathered, I created a religious typology of sociology students, based on two parameters: religious experience and realizatory aspect of faith (cult practices). Among the believers, as well as the undecided (searching) were people practicing and non-practicing, those who admitted they feel the presence of an Ideal Object of Attachment, but have no personal relation to the Sacred.

VIII. Further to my empirical studies, one could formulate some general conclusions.

Deepened religiosity (intense, central in W. Prężyna, inner in G. Allport, humanist in E. Fromm, mature in M. Jarosz, etc) can become a catalyst for altruistic actions; compels to self-work, improving oneself; enhances one's family, work and neighbour relations. Intense emotional engagement gives one positive reinforcement, provides a sense of strength, enthusiasm and joy of life, allows one to bear problems in a stoic manner, gives sense to one's existence. People taking part in my survey, especially those whom I called religious virtuosi, were speaking of their involvement in broadening the religious relation by means of prayer and other cult practices. Many factors can lead to faith deepening – one's own activity: reading Bible, books and religious newspapers, participation in religion lectures, pilgrimages, movements and rallies, example of other true believers, etc). Faith of the virtuosi persists and deepens due to a large role of social credibility structures, which enforce and confirm religious convictions and practices. Religious virtuosi – supernaturalists and verticalists – and members of the ethos group conduct a continuous inner dialogue with the Ideal Object of Attachment, address numerous pleas to him, but also speak of an autotelic need to worship him, to selflessly adore (contemplate) him. Spontaneous prayers include, therefore, pleas for a blessing, but also thanksgiving and worshipping. Relations with the object of "extradirectional" religious practices are usually egocentric, instrumental.

"Traditional," non-internalized (outer, peripheral, immature, atrophic) faith has no significant influence on the individual's life. However, it gives one a sense of community, belonging to a group of a similar worldview, which is cultivating religious mores. In such situations it is an admitted, though not necessarily religiously perceived value. Fulfilling religious practices adds to a sense of inner peace, mental balance of the believers (which is of particular importance in the face of an ever more stressful way of life). The most important function of religion is the therapeutic one.

In the case of horizontalists, extradirectional people, an important factor that disheartens them from developing their faith and realizing religion practices – based on the interviews – is a negative example of unethical behaviour of the Church members, mostly priests and common Catholics. Analysing social life in its entirety, one could assume that these are not the only, and maybe not even the most important reasons of religious passivity. One should also note the difficulties posed by ethical requirements of the faith, allure of the lay way of life, crisis of environmental and institutional religious socialization, and the influence of the mass media, promoting liberal, relativist or individualist attitudes. A sociologist is also aware of social and cultural changes contemporary societies are undergoing on the way towards a pluralist model. Traditional forms of religiosity are

being questioned also in Poland, freedom of choice conduces subjectivist attitudes of religiosity and areligiosity.

Another vital ascertainment is related to the specificity of the religious experience of a Polish *homo religiosus*. In a real world it is seldom that we experience extraordinary, mystical states (although it seems they concern common believers as well, to some extent), more often a religious experience is expressed in the subject's directing him/herself at God, to paraphrase Heidegger one could say "being towards the eternal life". A deeply religious person has a sense of connection with the *numinosum* and performs religious attributions on a daily basis, using a religious frame of reference, drawing from a religious system of meanings, senses and values. Religious experience is of a processual nature, it is a permanent (incessant, constant) state of progression and regression, it is conditioned by factors related to the subject's nature (personality, emotions, worldview), and socio-cultural ones. Existential situation of the subject is not to be disregarded either, i.e. life events, cultural patterns, place of the individual in a social structure, belonging to a specific religious group – all these can change the way the Sacred is being contacted. Broadening the semantic field of the "religious experience" expression, one could say that it refers not only to the exceptional mystical religious acts, but also common experiences, which the subject relates to the Transcendent. In Christianity it is of a personal character, understood as a relation to a humanlike (though incidentally personified) Absolute. Object of a religious relation is a non-ostensive one, however, it becomes an "object that is being experienced". Experience in a broad sense of the word is formed by emotional, as well as intellectual, volition and motivation elements, but in perceiving the *numinosum's* proximity it is the affective sphere that is of fundamental importance. Emotions are prerogatives of an authentic religious involvement, they govern the dynamic process of approaching and getting away from the object of religious relation, to a large extent they control practical consequences of faith. Religiosity devoid of the emotional component becomes an empty, existentially irrelevant form, having no significant impact upon daily life. In my studies I focus on one variable of religiosity – religious experience (a Christian one), other dimensions thereof were put to the background of the experience, which is, in Janusz Mariański's words, "a fundament of all other religious acts and actions;" they make it possible to characterize religious involvement of the believers. I did not expound upon the meaning of religious knowledge, which is an important variable of religiosity. A test of theoretical competence, conducted among students and "religious virtuosi" allowed me, however, to reach some conclusions: acquaintance with Christian doctrine, Bible and religious terminology is directly linked with the "virtuosi's" profound religiosity. On the other hand, I noted a low rate of religious knowledge among the young, those professing themselves as religious and those indifferent, ambivalent or non-believing alike.

Religiosity has a dynamic character, its nature and meaning change in an ontogenetic development of an individual and in the course of his or her daily life. It is different during the period of adolescence (unsteady and uncertain) maturity (less susceptible to change), and old age (when a natural turn towards existential question occurs).

A contemporary *homo religiosus* is subject to historic, cultural and social influences, but in certain ways remains the same as before: looking for God, finding, leaving and getting back again, as – in the words of M. Eliade – there is an "unchangeable nucleus of religion," a universal structure of the human mind, which makes everyone, at least potentially, a religious creature.

Let us proceed to a metacritical reflection. According to the directives of interpretative and reconstructive studies, I focused on a world constituted by social actors, religious people, and attempted to understand their cognitive and axiological perspective. I wanted to describe their world of meaning, their spontaneous and pragmatic orientation in everyday life. My approach is an exploratory one, because it concerns aspects of life that are less known. The subject of religious experience is very rarely broached in scientific discourse, and in social life it is a taboo one. In my study one

could speak of a triangulation of data (it is derived from a variety of sources; elicited and chanced upon, consolidated and nonconsolidated), methodological triangulation (I made use of various data gathering strategies, like participant observation, free-form interviews, given-out and auditorium surveys), theoretical triangulation (while interpreting the data, I have taken into account many theoretical perspectives: philosophical, psychological, sociological).

H.-G. Gadamer, the most eminent representative of philosophical hermeneutics, reminds us that each perspective is to a certain degree imperfect, it does not reveal the entire truth. The *Polish homo religiosus* book is but an attempt at approaching the phenomenon of religious (Christian) experience – a phenomenon which is intrinsically difficult to explore. I hope it will inspire further studies and I leave it to my readers to evaluate its heuristic merit.

BIBIOGRAFIA

1. Prace źródłowe

Komunikat CBOS: *Co jest ważne*, *co można*, *a czego nie wolno-normy i wartości w życiu Polaków*, BS/99/2010.

Komunikat CBOS: „*Czas świąteczny*" *czy* „*czas codzienny*" *– o tradycjach wielkopostnych i wielkanocnych oraz świętowaniu w niedziele*, BS/42/2010.

Komunikat CBOS: *Czekając na beatyfikację Jana Pawła II*, BS/49/2011.

Komunikat CBOS: *Czy Polacy są przesądni*?, BS/106/2006.

Komunikat CBOS: *Dwie dekady przemian religijności w Polsce*, BS/120/2009.

Komunikat CBOS: *Etyczne aspekty zapłodnienia in vitro*, BS/96/2010.

Komunikat CBOS: *Jan Paweł II w pamięci i w życiu Polaków*, BS/47/2010.

Komunikat CBOS: *Moralność Polaków po dwudziestu latach przemian*, BS/40/2009.

Komunikat CBOS: *Moralność publiczna i stosunek do zachowań nagannych społecznie*, BS/71/2009.

Komunikat CBOS: *Najważniejsze wydarzenia 2005 roku dla Polski i świata*, BS/16/2006.

Komunikat CBOS: *Oceny instytucji publicznych*, BS/30/2011.

Komunikat CBOS: *Opinie o działalności Kościoła*, BS/37/2007.

Komunikat CBOS: *Opinie o prawnej dopuszczalności regulacji aborcji*,
BS/102/2011.

Komunikat CBOS: *Pierwsza pielgrzymka Jana Pawła II do ojczyzny-rocznicowe refleksje*, BS/83/2009.

Komunikat CBOS: *Polacy*, *Czesi*, *Słowacy i Węgrzy o beatyfikacji Jana Pawła II*, BS/50/2011.

Komunikat CBOS: *Polacy*, *Węgrzy*, *Czesi i Słowacy o papieżu Janie Pawle II*, BS/108/2005.

Komunikat CBOS: *Polacy wobec Kościoła oraz nauczania papieża Benedykta XVI*, *dwa lata po śmierci Jana Pawła II*, BS/78/2007.

Komunikat CBOS: *Polacy wobec różnych religii i zasad moralnych katolicyzmu*, czerwiec 2006, BS/107/2006.

Komunikat CBOS: *Polacy wobec Kościoła oraz nauczania papieża Benedykta XVI*, *dwa lata po śmierci Jana Pawła II*, BS/78/2007.

Komunikat CBOS, *Postawy wobec gejów i lesbijek*, BS/95/2010.

Komunikat CBOS: *Refleksje i wspomnienia Polaków po śmierci Jana Pawła II*, BS/99/2005.

Komunikat CBOS: *Religijne aspekty świąt wielkanocnych i opinie o zbawieniu*, BS/65/2006.

Komunikat CBOS: *Wartości i normy w życiu Polaków*, BS/133/2005.

Komunikat CBOS: *Wiara i religijność Polaków dwadzieścia lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych*, BS/34/2009.

Komunikat CBOS: *W dwadzieścia lat później*. *Polacy o Janie Pawle II i jego nauczaniu w rocznicę pielgrzymki do wolnej Polski*, BS/65/2011.

Komunikat CBOS: *Więzi Polaków z Janem Pawłem II*, *Kościołem i religią*, BS/73/2006.

Komunikat CBOS: *Wzory i autorytety Polaków*, BS/134/2009.

Komunikat CBOS: *Znaczenie religii w życiu Polaków*, BS/81/2006.

Słowniki, leksykony
Encyklopedia PWN. Religia, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2001.
Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.
Filozofia. Słownik encyklopedyczny, red. G. Vesey, P. Foulkes, Warszawa 1997.
Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004.
Mały słownik teologiczny, red. K. Rahner, H. Vorgrimler, Warszawa 1987.
Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych, red. A. Podsiad, Z. Więckowski, Warszawa 1983.
Nowy leksykon teologiczny, red. H. Vorgrimler, Warszawa 2005.
Rocznik statystyczny GUS, 2008–2010.
Słownik języka polskiego, red. M. Szymczak, Warszawa 1981.
Socjologia. Przewodnik encyklopedyczny PWN, Warszawa 2008.

Źródła internetowe
Agnosiewicz M., *Biologia przekonań*, http://www.racjonalista.pl/ dostęp 15.01.2009.
http://archidiecezja.lodz.pl/zrodlo/zrodlo1.htm; dostęp 20.07. 2010.
Gdy dusza wyrywa się z ciała. Z o. Jackiem Prusakiem, jezuitą, psychoterapeutą, rozmawiają Anna Dąbrowska i Marta Wielek, Kiosk-Onet.pl Wiadomości, dostęp 12.05.2008.
Moskal P., *Doświadczenie religijne*, Powszechna Encyklopedia Filozofii, ptta.pl/pef/pdf/d/doświadczenie religijne. pdf., dostęp 12.04. 2008.
Polo G., *Od złudzenia do prawdy – trafiona przez piorun stałam u bram Nieba i piekła… Osobiste świadectwo pani dr Glorii Polo*. http://www.voxdomini.com.pl/sklep/index.php?main_page=product_info&products_id=183/ dostęp 15.01.2009.
Przełęcki M., *Problem racjonalności wierzeń religijny*ch, humanizm.free.ngo.pl/marian.pdf.
Shermer M., *Why People Believe in God An Empirical Study on a Deep Question*. Humanist. November 1999, s. (FindArticles.com. 18.02.2012. http://findarticles.com/p/articles/tn_ref/?browse=A&page=2&tag=content;col1– artykuły z prasy naukowej zagranicznej.
Wolsza K., *Doświadczenie religijne w katechezie*, [w:] http;//www.katechetyka.diecezja.opole.pl/lex/, dostęp 20.07. 2010.
http://franciszek.archidiecezja.wroc.pl/wzon/index.php?m=katechezy&n=charyzmaty; dostęp 20.06.2009.
http://pl.wikipedia.org/wiki/Brewiarz, dostęp 29.07.2009.
http://www.iskk.ecclesia.org.pl/praktyki-niedzielne.htm; dostęp 29.07.2009.
http://www.jezuici.pl/oodnow/cms/index.php?page=lodz; dostęp 20.07.2010.
http://www.odnowa.org/o-odnowie/idea-odnowy; dostęp 20.06.2009.
http://www.katechetyka.diecezja.opole.pl/lex/; dostęp 20.07.2010.

2. Prace metodologiczne

Babbie E., *Badania społeczne w praktyce*, Warszawa 2003.
Babiński G., *Metodologiczne problemy badań religijności – wybrane zagadnienia*), [w:] I. Borowik (red.), *Religia a* życie codzienne, t II, Kraków 1991.
Brzeziński J., *Elementy metodologii badań psychologicznych*, Warszawa 1980.
Campanelli E., Cavallaro R., Cipriani R., Padiglione V., *Biografie i grupy podstawowe*: *Metodologia analizy zjawiska religii*, [w:] H. Grzymała-Moszczyńska (red.), *Religia a życie codzie*nne, t. I, Kraków 1990.
Charmaz K., *Teoria ugruntowana*. *Praktyczny przewodnik po analizie jakościowej*, Warszawa 2009.

Czerepaniak-Walczak M., *Badanie w działaniu*: *istota*, *warunki zastosowania*, [w:] J. Leoński, A. Kołodziej-Durnaś (red.), *W kręgu socjologii interpretatywnej – zastosowanie metod jakościowych*, Szczecin 2005.

Denzin N. K., Linkoln Y. S., (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 1, Warszawa 2000.

Dziura M., *Metoda integralna Kazimierza Dobrowolskiego a paradygmat interpretatywny*, [w:] J. Leoński, A. Kołodziej-Durnaś (red.) *W kręgu socjologii interpretatywnej – zastosowanie metod jakościowych*, Szczecin 2005.

Giddens A., *Nowe zasady metody socjologicznej*. *Pozytywna krytyka socjologii interpretatywnych*, Kraków 2001.

Glaser, B. G., Strauss A. L., *Odkrywanie teorii ugruntowanej*. *Strategie badania jakościowego*, Kraków 2009.

Gorzko M., *Co to znaczy*, *że pojęcia wyłaniają się z danych*, [w:] J. Leoński, Kołodziej-Durnaś, *W kręgu socjologii interpretatywnej – zastosowanie metod jakościowych*, Szczecin 2005.

Grabowska M., *Wywiad w badaniu zjawisk „trudnych"*. *Przypadek polskiej religijności*, [w:] A. Sułek, K. Nowak, A. Wyka (red.), *Poza granicami socjologii ankietowej*, Warszawa 1989.

Grzesik A., *Metoda badań*, [w:] *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004.

Hałas E., *Jakie nowe zasady metody socjologicznej? O wielości socjologii interpretacyjnych*, [w:] J. Leoński, A. Kołodziej-Durnaś, (red.), *W kręgu socjologii interpretatywnej – zastosowanie metod jakościowych*, Szczecin 2005.

Kołodziej-Durnaś A., *Metafory i obrazy w analizach socjologicznych*, [w:] J. Leoński, A. Kołodziej-Durnaś, (red.), *W kręgu socjologii interpretatywnej – zastosowanie metod jakościowych*, Szczecin 2005.

Konecki K., *Studia z metodologii badań jakościowych*. *Teoria ugruntowana*, Warszawa 2000.

Konecki K., *Wprowadzenie do wydania polskiego*. *Teoretyzowanie w socjologii – czyli o odkrywaniu i konstruowaniu teorii na podstawie analizy danych empirycznych*, [w:] B. G. Glaser, A. L. Strauss, *Odkrywanie teorii ugruntowanej*. *Strategie badania jakościowego*, Kraków 2009.

Król J., *Metody badań psychologii religii* [w:] S. Głaz (red.), *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, Kraków 2006.

Krzychała S. (red.), *Społeczne przestrzenie doświadczenia*. *Metoda interpretacji dokumentarnej*, Wrocław 2004.

Lutyński J., *Metody badań społecznych*. *Wybrane zagadnienia*, Łódź 1994.

Malikowski M., *Metody i techniki badań społecznych*, Rzeszów 1984.

Mayntz R., Holm K., Hübner P., *Wprowadzenie do metod socjologii empirycznej*, Warszawa 1985.

Miles Matthew B., Huberman M. A., *Analiza danych jakościowych*, Białystok 2000.

Nentwig-Gesemann I., *Tworzenie typologii – w stronę wielowymiarowej rekonstrukcji przestrzeni doświadczenia*, [w:] S. Krzychała (red.), *Społeczne przestrzenie doświadczenia*. *Metoda interpretacji dokumentarnej*, Wrocław 2004.

Nowak S., *Metodologia badań społecznych*, Warszawa 1985.

Przybyłowska I., *Wywiad swobodny ze standaryzowaną listą poszukiwanych informacji i możliwości jego zastosowania w badaniach socjologicznych*, „Przegląd Socjologiczny" 1978, t. XXX, s. 53–63.

Siciński A., Wyka A., *Badania „rozumiejące" stylu życia*: *narzędzia*, Warszawa 1988.

Silverman D., *Interpretacja danych jakościowych*, Warszawa 2008.

Silverman D., *Prowadzenie badań jakościowych*, Warszawa 2009.

Sułek A., Nowak K, Wyka A., (red.), *Poza granicami socjologii ankietowej*, Warszawa 1989.

Sztumski J., *Wstęp do metod i technik badań społecznych*, Katowice 1976.

Widera-Wysoczańska A., *Rozmowy o przemijaniu*. *Hermeneutyczna analiza psychologiczna doświadczeń człowieka*, Wrocław 2000.

Wyka A., *Badacz społeczny wobec doświadczenia*, Warszawa 1993.
Wyka A., *W poszukiwaniu nowych wzorów badań społecznych*, [w:] A. Sułek, K. Nowak, A. Wyka (red.), *Poza granicami socjologii ankietowej*, Warszawa 1989.
Zimny M. Z., *Metodologia badań społecznych. Wprowadzenie*, Częstochowa 2000.

3. Prace podstawowe

Allport G. W., *Osobowość i religia*, Warszawa 1988.
Allport G. W., *Religion and Prejudice*, „Crane Review" 1959, no. 2.
Allport G. W., *The Use of Personal Documents in Psychological Science*, New York 1942.
Allport G. W., *The Individual and His Religion*, New York 1950.
Allport G. W., J. M. Ross, *Personal Religious Orientation and Prejudice*, „Journal of Personality and Social Psychology", 1967, nr 5, s. 432–443.
Baniak J., *Czym jest w swej istocie doświadczenie religijne*, [w:] J. Baniak (red.), *Doświadczenie religijne jako problem filozofii religii i teologii*, Filozofia Religii, t. 4, Poznań 2008.
Baniak J., (red.), *Mistyka jako stan świadomości i typ doświadczenia religijnego*, Poznań 2009.
Baniak J., *Obraz kapłana w świadomości katolików świeckich. Studium socjologiczne*, Poznań 1994.
Baniak J., *Postawa religijna*, [w:] *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004.
Baniak J., *Społeczna rola księdza*, [w:] *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004.
Baniak J., *Światopogląd*, [w:] *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004.
Baran M., *Rola doświadczenia w refleksji etycznej Charlesa Taylora*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy" 2007, nr 57/58, s. 11–25.
Barcik J., *Człowiek w doświadczeniu religijnym*: *bierny czy aktywny?*, [w:] J. Baniak (red.), *Doświadczenie religijne jako problem filozofii religii i teologii*, Filozofia Religii, t. 4, Poznań 2008.
Batson, C., Ventis, L. W., *The Religious Experience*: *A Social-Psychological Approach*, New York, 1982.
Begley S., *Religion and the Brain*: *How We`re Wired for Spirituality*, „Newsweek" 2001, no. 7, s. 50–57.
Berger P. L., *Religia*: *doświadczenie*, *tradycja*, *refleksja*, [w:] H. Grzymała-Moszczyńska (red.), *Religia a życie codzienne*, cz. I, Kraków 1990.
Blackmore S., *Dying to Live*: *Near-Death Experiences*, London 1993.
Błachowski S., *O sztucznych ekstazach i widzeniach*, „Rocznik Psychiatryczny" 1938, z. 34–35, s. 143–159.
Borowik I., *Operacjonalizacja pojęcia religijności*, [w:] *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004.
Borowik I., (red.) *Religia a* życie codzienne, t II, Kraków 1991.
Borowik I., *Religijność*, [w:] *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004.
Buchowska M., *Sacrum i profanum*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, Warszawa 2005.
Bukowski J., *Zarys filozofii spotkania*, Warszawa 1987.
Carmody D. L., Carmody J. T., *Mistycyzm w wielkich religiach świata*, Kraków 2010.
Carrier H., *Rola grup odniesienia w integracji postaw religijnych*, [w:] F. Adamski (red.), *Socjologia religii*, Kraków 1983.

Casey P., *The Psycho-Social Benefis of Religious Practice*, Dublin 2009.
Chomicka E., *Homo religiosus w świecie współczesnym*: *między indywidualizmem a uniwersalizmem*, „Nomos Kwartalnik Religioznawczy" 2007, nr 57/58, s. 73–83.
Clark W. H., *The Psychology of Religion*. *An Introduction to Religious Experience and Behavior*, New York 1958.
Collins R., *Łańcuchy rytuałów interakcyjnych*, Kraków 2011.
Cyran G., Skorupska-Raczyńska E. (red.), Język doświadczenia religijnego, t. 1–2, Szczecin 2009.
Czapla P., *Fenomen doświadczenia mistycznego*. *Analiza filozoficzno-psychologiczna*, Kraków 2011.
Czyżowska D., *Doświadczenie a rozwój moralny jednostki*, [w:] K. Krzyżewski (red.), *Doświadczenie indywidualne*. *Szczególny rodzaj poznania i wyróżniona postać pamięci*, Kraków 2003.
Dinzelbacher P., *Leksykon mistyki*. *Żywoty – pisma – przeżycia*, Warszawa 2002.
Doktór T. (red.), *Doświadczenie religijne*, Warszawa 2007.
Dudzikowa M., *W stronę emancypacyjnego autorytetu*, „Polonistyka" 2002, nr 3, s. 132–137.
Dudzińska K., *Identyfikacja z Kościołem a doświadczenie religijne*. *Raport z badań etnograficznych w obrębie wspólnot zielonoświątkowców i baptystów na Podlasiu*, [w:] T. Doktór (red.), *Doświadczenie religijne*, Warszawa 2007.
Dyczewski L., *Sacrum*, [w:] *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004.
Favazza A., *Religia i psychologia*, Warszawa 2006.
Filipiak G., *Doświadczenie religijne jako kategoria pojęciowa socjologii religii*, „Człowiek i Społeczeństwo" 1993, nr 10.
Franczak K., *Koncepcje interpretacyjne i badania doświadczenia religijnego we włoskiej psychologii religii*, [w:] T. Doktór (red.), *Doświadczenie religijne*, Warszawa 2007.
Gadamer H.-G., *Prawda i metoda*. *Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Kraków 1993.
Gadamer H.-G., *Rozum*, *słowo*, *dzieje*. *Szkice wybrane*, Warszawa 2000.
Giedrojć K. T, *Psychologia doświadczenia religijnego*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy" 2007, nr 57/58, s. 141–145.
Giussani L., *Doświadczenie jest drogą do prawdy*, Kielce 2003.
Giussani L., *Zmysł religijny*, Poznań 2000.
Gleń A., Jokiel I. (red.), *Doświadczenie religijne w literaturze XX wieku*, Opole 2006.
Glock C. Y., Stark R., *Religion and Society in Tension*, Chicago 1965.
Głaz S., *Doświadczenie religijne*, Kraków 1998.
Głaz S., *Doświadczenie religijne a osobowość*, Kraków 2000.
Głaz S., *Doświadczenie religijne a sens życia*, Kraków 2002.
Głaz S., *Osobowościowe uwarunkowania przeżyć religijnych*, Poznań 2003.
Głaz S., *Osobowościowe uwarunkowania przeżycia religijnego młodzieży studiującej*, Kraków 2011.
Głaz S., (red.), *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, Kraków 2006.
Grey M., *Return from death*: *an exploration of the near-death experience*, London 1985.
Greyson B., Flynn C. P., (eds), *The near-death experience*: *problems*, *prospect*, *perspectives*, Springfield, 1984.
Grom B., *Psychologia religii*. *Ujęcie systematyczne*, Kraków 2009.
Grzymała-Moszczyńska H., *Doświadczenie religijne w badaniach psychologicznych*, [w:] *Encyklopedia PWN*. *Religia*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 3, Warszawa 2001.
Grzymała-Moszczyńska H., *Religijność zewnętrzna i wewnętrzna – dwa sposoby funkcjonowania religii w życiu człowieka*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy" 1981, nr 1 (119), s. 23–29.
Hardy A., *The spiritual nature of men*: *A study of contemporary religious experience*", Oxford 1980.
Harvey E., *An Antropology of Christian Mysticism*, Collegeville 1991.
Hay D., *Religious Experience Today*. *Studying the Facts*, London 1990.
Hick J., *The New Frontier of Religion and Science*. *Religious Experience*, *Neuroscience and the Transcendent*, Basingstoke–New York 2006.

Hoffmann H, Machoń H., *Doświadczenie religijne w perspektywie interdyscyplinarnej*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy" 2007, nr 57/58.
Holm N., (ed) *Religious Extasy*, Uppsala 1982.
Imbach J., *Wiara z doświadczenia. O możliwości spotkania z Bogiem*, Warszawa 1988.
James W., *Doświadczenia religijne*, Warszawa 1958; Kraków 2001.
James, W., *Prawo do wiary*, Kraków 1996.
Jaworski M., *Doświadczenie religijne w ujęciu fenomenologicznym*, „Studia z Filozofii Boga, Religii i Człowieka", t. 2, Warszawa 2002.
Kłoczowski J. A., *Doświadczenie religijne*, [w:] *Encyklopedia PWN. Religia*, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2001, t. 3.
Kowalczewska J., *Doświadczenia religijne i rozwój osobowości u uczestników ruchu Odnowy w Duchu Świętym*, [w:] T. Doktór (red.), *Doświadczenie religijne*, Warszawa 2007.
Kowalczyk S., *Drogi ku Bogu*, Wrocław 1983.
Kowalik K., *Funkcja doświadczenia w teologii. Próba oceny teologiczno-metodologicznej dyskusji we współczesnej literaturze niemieckojęzycznej*, Lublin 2003.
Kowalik K., *W kierunku teologii z doświadczenia*, *Doświadczenie religijne w perspektywie interdyscyplinarnej*", red. H. Hoffmann, H. Machoń, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy" 2007, nr 57/58, s. 25–41.
Krawcowicz B., *William James. Pragmatyzm i religia*, Wrocław 2007.
Król J., Głaz S., *Doświadczenie religijne*, [w:] S. Głaz (red.), *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, Kraków 2006.
Krzyżewski K., (red.), *Doświadczenie indywidualne. Szczególny rodzaj poznania i wyróżniona forma pamięci*, Kraków 2003.
Kuźma I., *Współczesna religijność kobiet. Antropologia doświadczenia*, Wrocław 2008.
Lans J. van der, *Religious Experience. An Argument for a Multidisciplinary Approach*, „The Annual Review of the Social Sciences of Religion", 1977, no. 1, s. 133–143.
Lubowicka G., *Religijny i niereligijny sens doświadczenia religijnego*, [w:] J. Baniak (red.), *Doświadczenie religijne jako problem filozofii religii i teologii*, Filozofia Religii, t. 4, Poznań 2008.
Machoń H., *Doświadczenie religijne w perspektywie interdyscyplinarnej i interkulturowej*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy" 2007, nr 57/58, s. 145–149.
Maj J., *Filozoficzna interpretacja dialogicznego sensu doświadczenia religijnego*, [w:] *Filozofia religii. Doświadczenie religijne jako problem filozofii religii i teologii*, red. J. Baniak, t. 4, Poznań 2008.
Manikowski M., *Mistyczne cechy doświadczenie religijnego*, [w:] J. Baniak (red.), *Doświadczenie religijne jako problem filozofii religii i teologii*, Filozofia Religii, t. 4, Poznań 2008.
Mariański J., *Doświadczenie religijne*, [w:] *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004.
Mariański J., *Socjologiczne aspekty doświadczenia religijnego*, „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne" 1982, nr 14, s. 245–260.
Mariański J., *Wierzenia religijne i doświadczenie wiary*, [w:] S. H. Zaręba, T. Zembrzuski (red.), *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji łódzkiej*, cz. II, Łódź 2002.
Migda A., *Zmiana w duchowości w wyniku przeżyć na granicy śmierci*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy", Kraków 2007, nr 57/58, s. 103–115.
Mikoś K., *Doświadczenie religijne a przeżycie estetyczne*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy" 2007, nr 57/58, s. 41–73.
Modnicka N., *Doświadczenia religijne w narracjach członków Kościoła Ewangelicznych Chrześcijan w Polsce – refleksje etnologa*, [w:] T. Doktór (red.), *Doświadczenie religijne*, Warszawa 2007.
Moskal P., *Mistyka*, *jako przedmiot filozofii religii*, [w:] J. Baniak (red.), *Mistyka jako stan świadomości i typ doświadczenia religijnego*, Filozofia Religii, t. 5, Poznań 2009.

Moskal P., *Przedmiot doświadczenie religijnego*, [w:] J. Baniak (red.), *Doświadczenie religijne jako problem filozofii religii i teologii*, Filozofia Religii, t. 4, Poznań 2008.
Napiórkowski S. C., K. Kowalik K. (red.), *Doświadczam i wierzę*, Lublin 1999.
Palka M., *Doświadczenia religijne jako antycypacja stanów ante mortem*, „Nomos", Kwartalnik Religioznawczy, Kraków 2007, nr 57/58.
Paruzel M., *Religia wczoraj i dziś – William James a Charles Taylor*, „Hybris" 2009, no. 9.
Pawłowska-Krać A., *Doświadczenie religijne jako konsekwencja konwersji religijnej*, [w:] T. Doktór (red.), *Doświadczenie religijne*, Warszawa 2007.
Persinger M., *Neuropsychological Bases of God Beliefs*, New York 1987.
Pieszak E., *Spotkanie z Innym-źródło doświadczenia religijnego*,[w:] J. Baniak (red.), *Doświadczenie religijne jako problem filozofii religii i teologii*, Filozofia Religii, t. 4, Poznań 2008.
Piróg M., *Williama Jamesa filozofia doświadczenia religijnego*, Katowice 2011.
Piwowarski W., Tomkiewicz A., *Doświadczenie religijne*, [w:] I. Borowik (red.), *Religia a życie codzienne*, cz. II, Kraków 1991.
Proudfoot W., *Religious Experience*, Berkeley–Los Angeles 1985.
Ratajczak J., *Doświadczenie mistyczne w ujęciu psychologii transpersonalnej*, [w:] J. Baniak (red.), *Mistyka jako stan świadomości i typ doświadczenia religijnego*, Filozofia Religii, t. 5, Poznań 2009.
Ring K., *Life at death*: *a scientific investigation of the near-death experience*, New York 1980.
Romanowska-Łakomy H., *Ekstaza – doświadczenie graniczne*, [w:] H. Romanowska-Łakomy (red.), *Radość i cierpienie*. *Fenomenologia rozwoju człowieka*, Olsztyn 2000.
Romanowska-Łakomy H., *Fenomenologia ludzkiej świętości*, *O sakralnych możliwościach człowieka*, Warszawa 2003.
Romanowska-Łakomy H., *Psychologia doświadczeń duchowych*, Warszawa 1996.
Doświadczenie religijne, [w:] M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Lublin–Sandomierz 1997.
Sareło Z., *Etyczna doniosłość doświadczenia religijnego*, Warszawa 1992.
Sikora P., *Ostatnie przed wielkim milczeniem*. *O czym mówią chrześcijanie używając słowa „Bóg"?*, [w:] E. Przybył (red.), *Ostatnie przed wielkim milczeniem*. *Język i religia*, Kraków 2001.
Smart N., *The Religious Experience of Mankind*, New York 1984.
Smith J. E., *Doświadczenie i Bóg*, Warszawa 1971.
Stark R., *Social contexts and religious experience*, „Review of Religious Research", 1965, no. 6, s. 17–28.
Stark R. S., Glock C. Y., *Wymiary zaangażowania religijnego*, [w:] W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii*, Kraków 1998 i 2007.
Suckiel E. K., *Heaven`s Champion*. *William James' Philosophy of Religion*, Indiana 1996.
Szewczyk M., *Nawrócenie jako doświadczenie o strukturze inicjacyjnej*. *Homo novus*, [w:] J. Baniak (red.), *Doświadczenie religijne jako problem filozofii religii i teologii*, Filozofia Religii, t. 4, Poznań 2008.
Sztajer S., *Doświadczenie religijne a język*, [w:] S. Sztajer, *Język a konstytuowanie świata religijnego*, Poznań 2009.
Sztajer S., *Prywatny i publiczny język mistyki*, [w:] J. Baniak (red.), *Mistyka jako stan świadomości i typ doświadczenia religijnego*, Filozofia Religii, t. 5, Poznań 2009.
Szulakiewicz M., *Przestrzenne i czasowe warunki doświadczenia religijnego*, [w:] J. Baniak (red.), *Dylematy współczesnej filozofii religii*, Filozofia Religii, t. 3, Poznań 2007.
Szymołon J., *Doświadczenia religijne – próby empirycznej operacjonalizacji*, [w:] J. Baniak (red.), *Doświadczenie religijne jako problem filozofii religii i teologii*, Filozofia Religii, t. 4, Poznań 2008.
Szymołon J., *Lęk i fascynacja*. *Osobowościowe korelaty lęku i fascynacji w przeżyciu religijnym*, Lublin 1999.
Śliwak J., *Osobowość altruistyczna*, Lublin 2001.

Śliwak J., *Prospołeczność a religia*, [w:] *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004.
Świderska A., *Przeżycia mistyczne czy objawy choroby? Sprawozdanie ze szkolenia. Religijność i duchowość w psychoterapii i pomocy psychologicznej*, [w:] H. Hoffmann, H. Machoń, (red.), *Doświadczenie religijne w perspektywie interdyscyplinarnej*, „Nomos. Kwartalnik Relogioznawczy" 2007, nr 57/58, s. 115–123.
Turner V. W., Bruner E. M., *The Anthropology of Experience*, Chicago 1986.
Unger J., *On Religious Experience*, Uppsala, 1976.
Urbaniak J., *Kontrowersje wokół pojęcia „doświadczenie religijne"*, [w:] J. Baniak (red.), *Doświadczenie religijne jako problem filozofii religii i teologii*, Filozofia Religii, t. 4, Poznań 2008.
Wagracki S., *Mistyczne – odmienne stany świadomości – neuroteologia*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy" 2007, nr 57/58, s. 123–141.
Wejman H., *Mistyka jako doświadczalne poznanie Boga. Chrześcijaństwo i tomizm*, [w:] J. Baniak (red.), *Mistyka jako stan świadomości i typ doświadczenia religijnego*, Filozofia Religii, t. 5, Poznań 2009.
Wichrowski J., *Wpływ osobistych doświadczeń religijnych na religijność młodzieży w wieku 17–20 lat – na podstawie badań psychologiczno-pastoralnych*, Płock–Warszawa 1995(npubl. praca magisterska).
Wilk J., *Znaczenie pierwszych doświadczeń dla religijnego wychowania małego dziecka w rodzinie*, Lublin 1987.
Wojewoda M., *Doświadczenie religijne w ujęciu pragmatycznym*, [w:] J. Baniak (red.), *Doświadczenie religijne jako problem filozofii religii i teologii*, Filozofia Religii, t. 4, Poznań 2008.
Wrocławska E., Warchala M., *Doświadczenie religijne w psychozie-próba reinterpretacji przypadku Schrebera*, [w:] T. Doktór (red.), *Doświadczenie religijne*, Warszawa 2007.

4. Prace pomocnicze

Adamski F., *Ks. Franciszek Mirek: pionier socjologii parafii*, [w:] K. Z. Sowa (red.), *Szkice z historii socjologii polskiej*, Warszawa 1983.
Adamski F., *Socjologia religii. Wybór tekstów*, Kraków 1983.
Ajdukiewicz K., *Logika pragmatyczna*, Warszawa 1965.
Aleksandrowicz J. W., *Psychopatologia zaburzeń nerwicowych i osobowości*, Kraków 2002.
Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1984.
Bajerowa I., *Rola języka we współczesnym życiu religijnym*, [w:] M. Karpluk, I. Sambor (red.), *O języku religijnym. Zagadnienia wybrane*, Lublin 1988.
Balter L., (red.) *Zło w świecie*, Poznań 1992.
Bała M., *O możliwości hermeneutycznej filozofii religii. Propozycja Paula Ricoeura*, Warszawa 2007.
Bandura A., *Teoria społecznego uczenia się*, Warszawa 2007.
Baniak J., *Kapłan jako typ roli społecznej*, „Teologia Praktyczna", t. 3, 2002, s. 251–275.
Baniak J., *Między wiarą a ateizmem. Katolicy niewierzący i praktykujący?*, [w:] K. Rędziński (red.), *Człowiek – edukacja – kultura*, Częstochowa 2006.
Baniak J., *Konwersja religijna i konwertyci polscy w badaniach religioznawczych i socjologicznych Pani Profesor Marii Libiszowskiej-Żółtkowskiej*, [w:] J. Mariański, E. Stachowska (red.), *Między socjologią a religioznawstwem*, Warszawa 2011.
Baniak J., *Wierność powołaniu a kryzys tożsamości kapłańskiej. Studium socjologiczne na przykładzie Kościoła w Polsce*, Poznań 2002.

Baunan Z., *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994.
Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996.
Bauman Z., *Moralność w niestabilnym świecie*, Poznań 2006.
Bauman Z., *Płynna nowoczesność*, Kraków 2006.
Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000.
Bauman Z., *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, Warszawa 1998.
Becelewska D., *Repetytorium z rozwoju człowieka*, Jelenia Góra 2006.
Beckford J., *Teoria społeczna a religia*, Kraków 2006.
Bellah R. N., *Beyond Belief. Essays on Religion In Post – Traditional Word*, New York 1970.
Bellah R. N., *Ewolucja religijna*, [w:] W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Kraków 1998.
Berger P. L., *A Rumor of Angels*: *Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, London 1970.
Berger P. L, *Sekularyzm w odwrocie*, „Nowa Res Publica" 1998, nr 1, s. 67–68.
Berger P. L., (ed), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington 1999.
Berger P. L., *The Heretical Imperative*, Doubleday 1979.
Berger P. L., *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Kraków 2005.
Berger P. L., Th. Luckmann, *Socjologia religii i socjologia wiedzy*, [w:] W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Kraków 1998.
Berger P. L., Th. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983.
Bergson H., *Dwa źródła moralności i religii*, Kraków 1993.
Bernstein B., *Odtwarzanie kultury*, Łódź 1990.
Biernacki J., *O mentalności dzisiejszych Polaków*, „Kultura i Biznes", 2010, nr 53, s. 17.
Biela A, Uchnast Z., T. Witkowski T., (red.), *Wykłady z psychologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, *w roku akademickim 1986/87*, Lublin 1989.
Birch A., T. Malim T., *Psychologia rozwojowa w zarysie. Od niemowlęctwa do dorosłości*, Warszawa 1995.
Bocheński J. I. M., *Logika religii*, Komorów 2009.
Borawska B. *Medialny obraz reakcji emocjonalnych Polaków w drugą rocznicę śmierci Jana Pawła II*, [w:] P. Binder, H. Palska, W. Pawlik (red.), *Emocje a kultura i życie społeczne*, Warszawa 2009.
Borbely A., *Tajemnice snu*, Warszawa 1990.
Borkowski J., *Socjologia i psychologia społeczna. Zarys wykładu*, Pułtusk 2003.
Borowik I., Libiszowska-Żółtkowska M., Doktor J., *Oblicza religii i religijności*, Kraków 2008.
Borowik I., Doktór T., *Pluralizm religijny i moralny w Polsce*, Kraków 2001.
Borowik I., Hoffmann H., (red.) *Światopogląd: między transcendencją a codziennością*, Kraków 2004.
Bourdieu P., Passeron C., *Reprodukcja*: *elementy teorii systemu nauczania*, Warszawa 1990.
Boyer P., *I człowiek stworzył bogów… Jak powstała religia*, Warszawa 2001.
Boyer P., *Religion Explained*, London 2001.
Bronk A., *Rozumienie*, *dzieje*, *język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Lublin 1988.
Brühlmeier A., *Edukacja humanistyczna*, Kraków 1995.
Brzezinska A., *Społeczna psychologia rozwoju*, Warszawa 2000.
Brzezińska E., *Komunikacja społeczna*, Łódź 1997.
Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1992.
Buber M., *Zaćmienie Boga*, Warszawa 1994.
Caillois R., *Człowiek i sacrum*, Warszawa 1995.
Callahan S., *Kobiety*, *które słyszą głosy*, Poznań 2006.
Capra F., *Tao fizyki*, Kraków 1994.

Casanova J., *Deprywatyzacja religii*, [w:] W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii*. *Antologia tekstów*, Kraków 1998.
Cassirer E., *Esej o człowieku*. *Wstęp do filozofii kultury*, Warszawa 1977.
Chałasiński J., *Młode pokolenie chłopów*. *Procesy i zagadnienia kształtowania się warstwy chłopskiej w Polsce*, Warszawa 1984.
Chlewiński Z., *Dojrzałość*: *osobowość*, *sumienie*, *religijność*, Poznań 1990.
Chlewiński Z., *Psychologia religii*, [w:] *Religia*. *Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2003, t. 7.
Cialdini R. B., Kenrick D. T., Neuberg S. L., *Psychologia społeczna*. *Rozwiązane tajemnice*, Gdańsk 2002.
Chwedeńczuk B., (red.), *Filozofia religii*, Warszawa 1997.
Chwedeńczuk B., *Przekonania religijne*, Warszawa 2000.
Chwedeńczuk B., *Trzeba w coś wierzyć? i inne eseje z filozofii praktycznej*, Warszawa 1997.
Ciupak E., *Religijność młodego Polaka*, Warszawa 1984.
Ciupak E., *Katolicyzm ludowy w Polsce*. *Studia socjologiczne*, Warszawa 1973.
Constant B., *O religii*, Warszawa 2007.
Czarnowski S., *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1956.
Czarnowski S., *Kult bohaterów i jego społeczne podłoże*. *Święty Patryk – bohater narodowy Irlandii*, [w:] *Dzieła*, t. 4, Warszawa 1956.
Czarnowski S., *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, [w:] Dzieła, t. 1, Warszawa 1956.
Darowski R., *Kościół wobec zjawiska ateizmu*, [w:] F. Adamski (red.), *Socjologia religii*, Kraków 1983.
Dawkins R., *Bóg urojony*, Warszawa 2007.
Davies B., *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford 1993.
Davies B., *Wprowadzenie do filozofii religii*, Warszawa 1993.
Davies P., *Bóg i nowa fizyka*, Warszawa 2003.
Davies P., *Plan Stwórcy*, Kraków 1996.
Dec I. (red.) *Złudzenia Nowej Ery*. *Teologowie o New Age*, Oleśnica 1993.
Dennett D., *Odczarowanie*: *religia jako zjawisko naturalne*, Warszawa 2008.
Delaney G., *Wszystko o snach*, Warszawa 2000.
Derrida J., Vattimo G. i inni, *Religia*, Warszawa 1999.
Dębiec J., *Opętanie*. *Próba psychopatologicznego ujęcia problemu*, Kraków 2000.
Doktór T., (red.), *Ruchy pogranicza religii i nauki jako zjawisko socjopsychologiczne*, Warszawa 1996.
Doktór T., *Światopogląd „New Age”*, [w:] T. Doktór (red.), *Ruchy pogranicza religii i nauki jako zjawisko socjopsychologiczne*, Warszawa 1996.
Doktór T., J. Kowalczewska, J. Werbanowska, *Uczestnictwo w nowych ruchach religijnych a poczucie sensu życia i poziom niepokoju*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy” 1991, nr 4, s. 133–145.
Dudek Z. W., *Jungowska psychologia marzeń sennych*. *Nocne wędrówki duszy*, Warszawa 1997.
Durkheim E., *Elementarne formy życia religijnego*. *System totemiczny w Australii*, Warszawa 1990.
Eckhart Mistrz, *Kazania i traktaty*, Warszawa 1988.
Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t.1, Warszawa 1998.
Eliade M., *Sacrum – mit – historia*, Warszawa 2000.
Eliade M., *Sacrum i profanum*, Warszawa 1997.
Eliade M., *Słownik religii*, Warszawa 1994.
Eliade M., *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966.
Emmons R. A., Paloutzian R. F., *The psychology of religion*, „Annual Review of Psychology” 2003, no. 54, s. 391–394.

Emmons R. A.,2000, *Is spirituality an intelligence?* „The International Journal for the Psychology of Religion”2000, no. 10(1), s. 3–26.
Erikson E. H., *Dzieciństwo i społeczeństwo*, Poznań 2000.
Erikson E. H., *Identity*: *Youth and Crisis*, London 1971.
Erikson E. H., *Tożsamość a cykl życia*, Poznań 2004.
Evans D., *Emocje*. *Naukowo o uczuciach*, Poznań 2002.
Fiori G., *Simone Weil – kobieta absolutna*, Poznań 2008.
Firlit E., *Parafia rzymskokatolicka w Polsce w okresie transformacji ustrojowej*. *Studium socjologiczne*, Warszawa 1998.
Frankl V. E., *Nadać życiu sens*, „Życie i Myśl” 1973, nr 4, s. 45–53.
Frankl V. E., *Psycholog w obozie koncentracyjnym*, Warszawa 1962.
Freud Z., *Człowiek*, *religia*, *kultura*, Warszawa 1967.
Freud Z., *Marzenie senne*, [w:] *Wstęp do psychoanalizy*, Warszawa 1992.
Freud Z., *Objaśnianie marzeń sennych*, [w:] *Dzieła* t. 1, Warszawa 1996.
Freud Z., *Totem i tabu*, Warszawa 1993.
Fromm E., *Będziesz jak Bóg*, [w:] *Dogmat Chrystusa*, Warszawa 1992.
Fromm E., *Mieć czy być*, Warszawa 1989.
Fromm E., *O sztuce miłości*, Warszawa 1992.
Fromm E., *Serce człowieka*. *Jego niezwykła zdolność do dobra i zła*, Warszawa 2000.
Fromm E., *Szkice z psychologii religii*, Warszawa 1966.
Fromm E., *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1993.
Fromm E., *Zapomniany język*. *Wstęp do rozumienia snów*, *baśni i mitów*, Warszawa 1951.
Frossard A., *Bóg i ludzkie pytania*, Kielce 1991.
Frossard A., *Bóg istnieje*, *spotkałem Go*, Paryż 1972.
Frossard A., *Istnieje inny świat*, Wrocław 1988.
Frossard A., „*Nie lękajcie się*”. *Rozmowy z Janem Pawłem II*, Watykan 1982.
Ganczarczyk A., *Konfliktogenne interakcje rodzice-młodzież na tle procesu socjalizacji*, „Psychologia i Rzeczywistość” 2003, nr 4 (online).
Geertz C., *Religia jako system kulturowy* [w:] W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii*. *Antologia tekstów*, Kraków 1998.
Giddens A., *Nowe zasady metody socjologicznej*. *Pozytywna krytyka socjologii interpretatywnych*, Kraków 2001.
Gilson E., *Bóg i filozofia*, Warszawa 1961.
Gilson E., *Bóg i ateizm*, Kraków 1996.
Głód F., *Kryzys religijny* [w:] S. Głaz (red.), *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, Kraków 2006.
Golan Z., *Pojęcie religijności* [w:] S. Głaz (red.), *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, Kraków 2006.
Goleman, D., *Inteligencja emocjonalna*, Poznań 1995.
Goleman D. *Inteligencja emocjonalna w praktyce*, Poznań 1999.
Goodman N., *Wstęp do socjologii*, Poznań 2010.
Gołąb A., *Normy moralne*, *a gotowość do udzielania pomocy innym* [w:] J. Reykowski (red.), *Osobowość a społeczne zachowanie się ludzi*, Warszawa, 1980.
Gombrowicz W., *Dziennik 1953–1956*, Kraków 1986.
Górniewicz J., *Teoria wychowania*, Olsztyn 2008.
Górny A., *Znaczący inni*. *Socjalizacja religijna i moralna młodzieży*. *Szkic socjologiczny na przykładzie województwa śląskiego*, [w:] J. Baniak (red.), *Socjologia religii*. *Religijna i moralna kondycja młodzieży polskiej – mity i rzeczywistość*, Poznań 2005, t.3.
Grabowska M., *Charakterystyka potocznego języka religijnego*, „Kultura i Społeczeństwo” 1989, nr 1, s. 185–197.
Gruen A., *Duchowy wymiar snów*, Poznań 2008.

Gruehn W., *Religijność współczesnego człowieka*, Warszawa 1966.
Grzeszczak J., *Papież – święty z definicji? Od Dictatus papae do Santo subito*, „Poznańskie Studia Teologiczne", 2010, t. 24, s. 247–289.
Grzymała-Moszczyńska H., *Religia a kultura*. *Wybrane zagadnienia z kulturowej psychologii religii*, Kraków 2004.
Grzymała-Moszczyńska H., (red.), *Religia a życie codzienne*, cz. I, Kraków 1990.
Gudaszewski G., *Świadkowie Jehowy*, [w:] T. Doktór (red.), *Ruchy pogranicza religii i nauki jako zjawisko socjopsychologiczne*, Warszawa 1996, s. 37–81.
Guthrie S. E., *Faces in the Clouds*: *A New Theory of Religion*, Oxford 1993.
Guzowska B., *Chrześcijaństwo wobec wartości kultury ponowoczesnej* (*wybrane aspekty*), „Przegląd Religioznawczy" 2007, nr 2, s. 11–19.
Habermas J., *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, Warszawa 2004.
Habermas J., *Rekonstrukcyjne* versus *rozumiejące nauki społeczne*, „Kultura i Społeczeństwo" 1986, nr 4, s. 3–18.
Habermas J., *Wierzyć i wiedzieć*, „Znak" 2002, nr 658, s. 8–21.
Harris S., *The End of Faith*: *Religion*, *Terror and the Future of Reason*, New York 2004.
Hart, D. B., *Atheist Delusion*. *The Christian Revolution and Its Fashionable Enemies*, New Haven 2009.
Hitchens Ch., *Bóg nie jest wielki*, Katowice 2008.
Hall C. S., G. Lindzey, *Teorie osobowości*, Warszawa 1998.
Hall T. W., *Psychoanalysis*, *attachment and spirituality*, part I, *The emergence of two relational traditions*, „Journal of Psychology and Theology" 2007, no. 55, s. 14–28.
Hałas E., *Konwersja*. *Perspektywa socjologiczna*, Lublin 1992.
Hamer D., *The God Gene*: *How Faith is Hardwired into Our Genes*, New York 2004.
Harper M., *Walk in the Spirit*, Plainfield, New Jersey 1968.
Harwas-Napierała B., J. Trempała J., (red.), *Psychologia rozwoju człowieka*, Warszawa 2002.
Hèbrard M., *Między New Age a chrześcijaństwem*. *Relacje dziesięciu świadków*, Warszawa 1999.
Heelas P., Morris P., (ed) *Detraditionalization*, Cambridge 1996.
Heidegger M., *Bycie i czas*, Warszawa 1994.
Heidegger M., *Fenomenologia życia religijnego*, Kraków 2002.
Hick J., *Argumenty za istnieniem Boga*, Kraków 1994.
Hick J., *Piąty wymiar*. *Odkrywanie duchowego królestwa*, Poznań 2005.
Hill C. E., *Sen w psychoterapii*, Gdańsk 2000.
Iwanicki J., *Filozofia religii jako dyscyplina akademicka*. *Na marginesie rozważań Leszka Kołakowskiego*, „Przegląd Religioznawczy" 2007, nr 1, s. 37–45.
Jackowski A., *Miejsca Święte Rzeczypospolitej*, Kraków 1999.
Jacobi J., *Psychologia C. G. Junga*, Warszawa 1993.
Jagiełło A., *Opętanie i opętani*: *duszpasterski punkt widzenia*, „Wiadomości Psychiatryczne", 2004, t. VII, nr 3, s. 179–186.
Jan Paweł II, *Christifideles Laici* (*Posynodalna adhortacja apostolska o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie 20 lat po Soborze Watykańskim II*), Wrocław 1989.
Janka T., *Józefa Pastuszki koncepcja religijności człowieka*, [w:] J. Baniak (red.), *Doświadczenie religijne jako problem filozofii religii i teologii*, Filozofia Religii, t. 4, Poznań 2008.
Jarmoch E., *Wiedza religijna jako wskaźnik religijności*, [w:] W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski (red.), *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji łódzkiej*, Łódź 2002.
Jarosz M., *Interpersonalne uwarunkowania religijności*, Lublin 2003.
Jaspers K., *Filozofia egzystencji*, Warszawa 1990.
Jawłowska A., (red.) *Kategoria potoczności*. *Źródła filozoficzne i zastosowania teoretyczne*, Warszawa 1991.

Jaworski R., *Kryzys religijny*, [w:] *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004.
Jaworski R., *Psychologiczne korelaty religijności personalnej*, Lublin 1989.
Jelińska M., *Religijność człowieka w ujęciu teorii przywiązania*, [w:] J. Krokos, M. Ryś (red.), *Czy rozum jest w konflikcie z wiarą? W X Rocznicę Encykliki Fides et Ratio*, Warszawa 2009.
Jeżowski M., *Socjologia historyczna Luigiego Sturzo*, Lublin–Roma 2003.
Jung C. G., *Archetypy i symbole*, Warszawa 1993.
Jung C. G., *O istocie snów*, Warszawa 1993.
Jung C. G., *Psychologia a religia*, Warszawa 1970.
Jung C. G., *Symbol przemiany we mszy*, Warszawa 1998.
Jung C. G., *Wspomnienia*, *sny*, *myśli*, Warszawa 1997.
Kaczmarek P., *Kwestionariuszowe obrazy świata*. *Przypadek polskiej religijności*, „Kultura i Społeczeństwo" 2003, nr 1, s. 53–78.
Kandel E. R., Schwartz, J. H., Jessell, T. M., *Principles of Neural Science*, New York 2000.
Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, Warszawa 1972.
Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1971.
Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*, Kraków 1993.
Kasprzycka B., *Muszę tylko napisać testament*, wywiad ze Zbigniewem Religą, Magazyn „Dziennika", 31.10.–02 11.2007.
Kastory B., *Genetyk poszukuje Boga*, „Newsweek" Polska 2005, nr 7, s. 62–67.
Kaufmann F.-X., *Religia i nowoczesność*, [w:] W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii*. *Antologia tekstów*, Kraków 1998.
Kehrer G., *Wprowadzenie do socjologii religii*, Kraków 1996.
Kierkegaard S., *Albo – Albo*, Warszawa 1976
Kierkegaard S., *Bojaźń i drżenie*. *Choroba na* śmierć, Warszawa 1972.
Kirkpatrick L. A., *God as a substitute attachment figure*: *A longitudinal study of adult attachment style and religious change in college students*, „Personality and Social Psychology Bulletin" 1998, no. 24 (9), s. 961–973.
Kluger J., *Is God in Our Genes*?, "Time" 2004, no. 21, s. 50–60.
Kołakowski L., *Obecność mitu*, Warszawa 1994.
Kołakowski L., *O co nas pytają wielcy filozofowie*, Kraków 2005.
Kołakowski L., *O wypowiadaniu niewypowiadalnego*: *język i sacrum*, [w:] J. Bartmiński, R. Grzegorczykowa (red.), *Język a kultura*, t. 4: *Funkcje języka i wypowiedzi*, Wrocław 1991.
Kołakowski L., *Religion*, Glasgow 1982.
Kracik J., *Relikwie*, Kraków 2002.
Krawcowicz B., *William James*. *Pragmatyzm i religia*, Wrocław 2007.
Krońska I., *Sokrates*, Warszawa 1983.
Kropielnicka A., „*Bohater narodowy najwyższych lotów*", wywiad z Mirosławem Hermaszewskim, „Polska. The Times", 7.04.2008, s. 6.
Kubler-Ross E., *Rozmowy o śmierci i umieraniu*, Poznań 2002.
Kuczkowski S., *Psychologia religii*, Kraków 1993.
LaCocque A., P. Ricoeur, *Myśleć biblijnie*, Kraków 2003.
Lacroix M., *Ideologia New Age*, Katowice 1999.
Larson E., Witham L., *Naukowcy a religia w USA*, „Świat Nauki" 1999, nr 11 (99), s. 72–78.
Lawson E. T., *Towards a Cognitive Science of Religion*, „Numen", 2000, nr 47, s. 338–349.
Lederman L., *The God Particle*: *If the Universe Is the Answer*, *What Is the Question?*, New York 1993.
Lewis J. R., *Encyklopedia snu*, Warszawa 1998.
Lewis J. R., Petersen J. A. (eds) *Controversial New Religions*, Oxford 2004.

Libiszowska-Żółtkowska M., *Dekalog*, [w:] *Leksykon socjologii religii*. *Zjawiska – badania – teorie*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004.
Libiszowska-Żółtkowska M., *Granice tolerancji wobec religijnych inaczej*, [w:] I. Borowik, H. Hoffmann (red.), *Światopogląd: między transcendencją a codziennością,* Kraków 2004.
Libiszowska-Żółtkowska M., *Kościół Zjednoczeniowy*, [w:] Doktór T. (red.), *Ruchy pogranicza religii i nauki jako zjawisko socjopsychologiczne*, Warszawa 1996.
Libiszowska-Żółtkowska M., *Parsons Talcott*, [w:] *Leksykon socjologii religii*. *Zjawiska – badania – teorie*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004.
Libiszowska-Żółtkowska M., (red.), *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, Kraków 2007.
Libiszowska-Żółtkowska M., *Socjologia religii w Polsce*, [w:] *Leksykon socjologii religii*. *Zjawiska – badania – teorie*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004.
Libiszowska-Żółtkowska M., *Wiara uczonych*. *Esej socjologiczny mocno osadzony w empirii*, Kraków 2000.
Libiszowska-Żółtkowska M., *Znaniecki Florian Witold*, [w:] *Leksykon socjologii religii*. *Zjawiska – badania – teorie*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004.
Lonergan B, *Philosophy of God*, *and Theology*, Philadelphia 1973.
Lubac H., *Dramat humanizmu ateistycznego*, Kraków 2004.
Luckmann Th., *Niewidzialna religia*. *Problem religii we współczesnym świecie*, Kraków 1996.
Luhmann N., *Funkcja religii*, Kraków 2007.
Mackie J. L., *Cud teizmu*: *argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, Warszawa 1997.
Majka J., *Metodologia nauk teologicznych*, Wrocław 1981.
Majka J., *Rola społeczna proboszcza w parafii*, [w:] J. Majka, *Socjologia parafii*. *Zarys problematyki*, Lublin 1971.
Makselon J., *Psychologia dla teologów*, Kraków 1995.
Malinowski B., *Mit*, *magia*, *religia*, Warszawa 1990.
Marcel G., *Homo viator*. *Wstęp do metafizyki nadziei*, Warszawa 1959.
Marcel G., *Od sprzeciwu do wezwania*, Warszawa 1965.
Mariański J., *Jan Paweł II jako gwarant żywotności polskiego katolicyzmu*, „Keryks" 2006, nr 5, s. 27–57.
Mariański J., *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*, Kraków 1991.
Mariański J., *Kontakt duszpasterski*, [w:] *Leksykon socjologii religii*. *Zjawiska – badania – teorie*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004.
Mariański J., *Kościół a religijność młodzieży*, [w:] I. Borowik, W. Zdaniewicz (red.), *Od Kościoła ludu do Kościoła wyboru*. *Religia a przemiany społeczne w Polsce*, Kraków 1996.
Mariański J., *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne*. *Studium socjologiczno-pastoralne*, Lublin 2005.
Mariański J., *Kryzys moralny czy transformacja wartości*. *Studium socjologiczne*, Lublin 2001.
Mariański J., *Postawy i zachowania religijno-moralne*, [w:] W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski (red.), *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji łódzkiej*, Łódź 2002.
Mariański J., *Religijność poza Kościołem – próba socjologicznego opisu zjawiska*, [w:] *Kultury religijne*. *Perspektywy socjologiczne*, red. A. Wójtowicz, Warszawa–Tyczyn 2005.
Mariański J., *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1993.
Mariański J., *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*. *Studium socjologiczne*, Warszawa 2010.
Mariański J., *Religijność w procesie przemian*, Warszawa 1991.
Mariański J., *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Lublin 2006.
Mariański J., *Wiara religijna*, [w:] *Leksykon socjologii religii*. *Zjawiska – badania – teorie*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004.
Mariański J., *Wprowadzenie do socjologii moralności*, Lublin 1989.
Mariański J., *Żyć parafią. Socjologiczne aspekty kierowania wspólnotą parafialną*, Wrocław 1984.
Markiewicz B., *Co się śni filozofom?*, Warszawa 2008.

Maslow A., *Teoria hierarchii potrzeb*, [w:] J. Reykowski (red.), *Problemy osobowości i motywacji w psychologii amerykańskiej*, Warszawa 1964.
Maslow A., *W stronę psychologii istnienia*, Warszawa 1986.
McGrath J. C., McGrath A., *Bóg nie jest urojeniem. Złudzenie Dawkinsa*, Kraków 2007.
Mead M., *Kultura i tożsamość*, Warszawa 1978.
Mika S., *Uwagi o „internalizacji" postaw*, [w:] S. Nowak (red.), *Teorie postaw*, Warszawa 1973.
Mika S., *Wstęp do psychologii społecznej*, Warszawa 1975.
Mikołajczak S., Węcławski T. (red.), *Język religijny dawniej i dziś*, Poznań 2004.
Mikołejko A., *Autorytet religijny*, [w:] *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004.
Mikołejko A., *Poza autorytetem? Społeczeństwo polskie w sytuacji anomii*, Warszawa 1991.
Milen H, *Odnowa w Duchu Świętym*, Kraków 1985.
Mindell A., *O istocie snów. Psychologiczna i duchowa interpretacja snów*, Katowice 2007.
Mindell A., *Śnienie na jawie*, Katowice 2004.
Miszczak E., *Katolicki Ruch Odnowy w Duchu Świętym w Polsce*, Lublin 2011.
Molenda A., *Nerwice na tle religijnym*, [w:] S. Głaz (red.), *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, Kraków 2006.
Molenda A., *Rola obrazu Boga w nerwicy eklezjogennej*, Wydawnictwo Nomos, Kraków 2005.
Moody R., *Życie po życiu*, Warszawa 1979.
Motak D., *Religia w perspektywie antropologii kognitywnej*, [w:] Z. Stachowski (red.), *Religioznawstwo polskie XXI wieku*, Tyczyn 2005.
Nazaruk M., *Szukanie Boga w mózgu*, „Charaktery" 2006, nr 17, s. 46–49.
Neusch M., *U źródeł współczesnego ateizmu*, Paryż 1980.
Norris P., Inglehart R., *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, Kraków 2005.
Nosalewska Z., *Paul Claudel – człowiek*, „Dziś i Jutro" 1946, nr 45, s. 8.
O`Connor E. D., *Ruch charyzmatyczny w Kościele katolickim*, Warszawa 1984.
Oleszkowicz A., *Psychologiczna charakterystyka kryzysu wieku dorastania i jego konsekwencje dla rozwoju jednostki*, [w:] M. Tyszkowa (red.), *Rozwój psychiczny człowieka w ciągu życia*, Warszawa 1988.
Olszewski D., *Z zagadnień religioznawstwa*, Łódź 1988.
Opoczyńska M., *Moratorium psychospołeczne – szansa czy zagrożenie dla rozwoju*, [w:] A. Gałdowa, *Klasyczne i współczesne teorie osobowości*, Kraków 1999.
Ossowski S., *Konflikt niewspółmiernych skal wartości*, [w:] *Z zagadnień psychologii społecznej*, Warszawa 1967.
Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Wrocław 1993.
Paluch A., *Mistrzowie antropologii społecznej*, Warszawa 1990.
Parsons T., *Motywacje wierzeń i zachowań religijnych*, [w:] F. Adamski (red.) *Socjologia religii. Wybór tekstów*, Kraków 1983.
Pareto V., *Uczucia i działania. Fragmenty socjologiczne*, Warszawa 1994.
Pascal B., *Myśli*, Warszawa 1989.
Pascal B., *Rozprawy i listy*, Warszawa 1962.
Pawlik W., *Między nomosem a anomią. Uwagi o relatywizmie młodzieży*, [w:] I. Borowik, H. Hoffmann (red.), *Światopogląd*: *między transcendencją a codziennością*, Kraków 2004.
Pawlik W., *O przemianach religijności młodzieży-próba typologii*, [w:] I. Borowik, *Oblicza religii i religijności*, Kraków 2008.
Pastuszka J., *Starość człowieka. Rozważania psychologiczne*, „Studia Sandomierskie" 1981, nr 2, s. 371–404.
Pawluczuk W., *Fenomenologia religii*, [w:] *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004.

Pawluczuk W., *Socjologiczna teoria religii*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, Warszawa 1998.
Pawluczuk W., *Wiara a życie codzienne*, Kraków 1990.
Pawłowicz Z., *Kościoły i sekty w Polsce*, Gdańsk 1992.
Pin Ē, *Pobudki religijne a przejście ku społeczeństwu technicznemu*, [w:] F. Adamski (red.), *Socjologia religii*. *Wybór tekstów*, Kraków 1983.
Piwowarski W., *Demograficzne i społeczne uwarunkowania światopoglądu*, [w:] M. Rusecki (red.), *Z zagadnień światopoglądu chrześcijańskiego*, Lublin 1989.
Piwowarski W, *Praktyki religijne*, [w:] W. Zdaniewicz (red.), *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji łódzkiej*, cz. 1, T. Zembrzuski, Łódź 2002.
Piwowarski W., (red.), *Religijność ludowa – ciągłość i zmiana*, Wrocław 1983.
Piwowarski W., *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym*. *Studium socjologiczne*, Warszawa 1977.
Piwowarski W., *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji*, *Studium socjologiczne*, Warszawa 1971.
Piwowarski W., *Socjologia religii*, Lublin 2000.
Piwowarski W., *Socjologia religii*. *Antologia tekstów*, Kraków 1998 i 2007.
Piwowarski W., *Socjologiczna definicja religii*, [w:] F. Adamski (red.), *Socjologia religii*. *Wybór tekstów*, red. F. Adamski, Kraków 1983.
Plantinga A. C., *Bóg*, *wolność i zło*, Kraków 1995.
Plessner, H., *Pytanie o conditio humana*, Warszawa 1988.
Płużek Z., *Świat ludzkich kryzysów*, Kraków 1996.
Potocki A., *Niewierzący a praktykujący*. *Materiały do refleksji nad pozorną aktywnością religijną*, „Przegląd Socjologiczny" 2009, t. I, 2009, s. 91–106.
Powałka D., *Psychologiczna charakterystyka uczestników wybranych ruchów religijnych*, [w:] T. Doktór (red.) *Ruchy pogranicza religii i nauki jako zjawisko socjopsychologiczne*, t. 5, Warszawa 1996.
Prężyna W., *Symptomy dojrzałej religijności*, [w:] W. Turek, J. Mariański (red.), *Kościół w służbie człowieka*, Lublin 1990.
Prężyna W., *Rodzina naturalnym środowiskiem kształtowania się osobowości społecznej*, [w:] A. Biela, Z. Uchnast, T. Witkowski (red.), *Wykłady z psychologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, *w roku akademickim 1986/87*, Lublin 1989.
Procner E., Sokolik M., *Urojenia i halucynacje o treści religijnej w schizofrenii w ujęciu psychoanalizy i psychologii analitycznej C. G. Junga*, [w:] T. Doktór (red.), *Doświadczenie religijne*, Warszawa 2007.
Przybył E., (red.) *Ostatnie przed wielkim milczeniem*. *Język i religia*, Kraków 2001.
Rahner K., *Podstawowy wykład wiary*. *Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987.
Rajtar M., *Wiara*: *wiedza a afekty*. *Emocje w służbie wiary*, [w:] P. Binder, H. Palska, W. Pawlik (red.), *Emocje a kultura i życie społeczne*, Warszawa 2009.
Randles J., P. Hough P., *Tajemnica życia po śmierci*, Warszawa 2004.
Ratzinger J., *Czas przemian w Europie*. *Miejsce Kościoła i świata*, Kraków 2001.
Ratzinger J., *Duch Liturgii*, Poznań 2002.
Ricoeur P., *Religia*, *ateizm*, *wiara*, [w:] *Egzystencja i hermeneutyka*. *Rozprawy o metodzie*, Warszawa 1975.
Ricoeur P., *Krytyka i przekonanie*. *Rozmowy z Francoisem Azouvim i Markiem de Launayem*, Warszawa 2003.
Ricoeur P., *Język*, *tekst*, *interpretacja*. *Wybór pism*, Warszawa 1989.
Ricoeur P., *Nazwać Boga*, Kraków 2011.
Ricoeur P., brat Emil z Taizé, *Wydobywanie dobra-rozmowa*, „Więź" 2001, nr 12, s. 11–24.
Ricoeur P., *Żyć aż do śmierci oraz fragmenty*, Kraków 2008.
Riesman D., *Samotny tłum*, Warszawa 1971.

Rinpocze T. W., *Tybetańska joga snu i śnienia*, Poznań 1999.
Ritzer G., *Klasyczna teoria socjologiczna*, Warszawa 2004.
Ritzer G., *Max Weber*, [w:] *Klasyczna teoria socjologiczna*, Poznań 2004.
Robertson R., *The Sociological Interpretation of Religion*, Oxford 1970.
Rosińska Z., *Przedmowa tłumacza. Grzech epistemiczny*, [w:] B. R. Tilghman, *Wprowadzenie w filozofię religii*, Warszawa 1998.
Rosner K., *Hermeneutyka jako krytyka kultury*, Warszawa 1991.
Rowe W. L., *Philosophy of Religion. An Introduction*, Encino 1978.
Różewicz T., *Poezja*, t. 1, Kraków 1988.
Samarin W. J., *Tongues of Men and Angels. The Religious Language of Pentecostalism*, New York 1972.
Scheler M., *Problemy religii*, Kraków 1995.
Schleiermacher F. D. E., *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, Kraków 1995.
Schlink M. B., *New Age – z biblijnego punktu widzenia*, Lublin 1992.
Scruton R., *Bóg*, [w:] *Przewodnik po filozofii dla inteligentnych*, Warszawa 2000.
Seweryniak H., *Trzy paradoksy – refleksja pastoralna*, [w:] R. Stacherski (red.), *Sekty. Zamaskowane zniewolenie*, Płock 2005, s. 171–184.
Sharp S., *How Does Prayer Help Manage Emotions*? "Social Psychology Quarterly: a Journal of the American Sociological Association" 2010, no.73(4), s. 417–437.
Socha P. (red.), *Duchowy rozwój człowieka: fazy życia, osobowość, wiara, religijność*, Kraków 2000.
Socha P., *Rozwój psychiczny w kategoriach przemian orientacji religijnych*, [w:] I. Borowik (red.), *Religia a życie codzienne*, t. 2, Kraków 1991.
Soiński B. J., *Nawrócenie religijne*, [w:] S. Głaz (red.), *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, Kraków 2006.
Sowiński G., (red.) *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, Warszawa 1993.
Spilka B, Hood R. W., Hunsberger B., Gorsuch R., *The psychology of religion. An empirical approach*, New York 2003.
Stark R. S., Bainbridge W. S., *The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation*, Berkeley 1985.
Stark R. S., Bainbridge W. S., *Teoria religii*, Kraków 2007.
Stepulak M., *Psychoanalityczna koncepcja religii*, [w:] *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004.
Stepulak M., *Typologia religijności*, [w:] *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004.
Strelau J. (red.), *Psychologia*, t. 1, Gdańsk 2000.
Styk J., *Religijność chłopów* (*tradycja i współczesność*), [w:] *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004.
Swienko H., *Źródła i funkcje religii*, „Euhemer" 1986, nr 3–4, s. 43–46.
Swinburne R., *Spójność teizmu*, Kraków 1995.
Szacka B., *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa 2003.
Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1983.
Szafrańska M., *Poziom altruizmu a przeżywane relacje religijne do Boga*, Warszawa 2000.
Szewczyk W., *Rozumieć siebie i innych*, Tarnów 1999.
Szmyd J., *Osobowość i religia. Z psychologii religii w Polsce*, Warszawa 1979.
Szmyd J., *Religijność i transcendencja. Wprowadzenie do psychologii religii i duchowości*, Bydgoszcz–Kraków 2002.
Sztajer S., *Język a konstruowanie świata religijnego*, Poznań 2009.
Sztajer S., *Religia w świetle nauk kognitywnych*, „Przegląd Religioznawczy" 2007, nr 1, s. 25–38.
Sztompka P., *Socjologia*, Kraków 2002.

Szymborski W., Nowakowski P. F. (red.), *Religijność. Wymiar prywatny i publiczny*, Kraków 2007.
Szymołon J., *Koncepcje psychologii religii* [w:] S. Głaz (red.), *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, Kraków 2006.
Szymołon J., *Postawy prospołeczne a religijność*, „Roczniki Psychologiczne" 2002, nr 5, s. 181–193.
Szymołon J., *Przedmiot psychologii religii*, [w:] S. Głaz (red.), *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, Kraków 2006.
Szymołon J., *Psychologia religii*, [w:] *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004.
Świątkiewicz W, *Praktyki religijn*e, [w:] *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004.
Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. I–III, Warszawa 1990.
Tilghman B. R., *Wprowadzenie w filozofię religii*, Warszawa 1998.
Tillich P., *Dynamika wiary*, Poznań 1987.
Tillich P., *Męstwo bycia*, Poznań 1994.
Tillich P., *Pytanie o Nieuwarunkowane*, Kraków 1994.
Tischner J., *Myślenie według wartości*, Warszawa 1982.
Tobacyk J., *Przeżycie nawrócenia religijnego jako mechanizm zmiany i rozwoju osobowości*, [w:] A. Biela, Z. Uchnast, T. Witkowski (red.), *Wykłady z psychologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, *w roku akademickim 1986/87*, Lublin 1989.
Tokarski S., *Psychologiczne źródła religijności*, [w:] S. Głaz (red.), *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, Kraków 2006.
Tokarski, *Zarys poszukiwań genezy religii*, [w:] S. Głaz (red.), *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, Kraków 2006.
Tołstoj L., *Myśli o Bogu*, Białystok 1993.
Tomasz z Akwinu, *O Bogu*, [w:] *Suma teologiczna*, t. 1–2, London 1962–1986.
Troeltsch E., *Kościół i sekta*, [w:] F. Adamski (red.), *Socjologia religii. Wybór tekstów*, Kraków 1983.
Turner J. H., Stets J. E., *Socjologia emocji*, Warszawa 2009.
Turner J. H., *Struktura teorii socjologicznej*, Warszawa 2010.
Taylor Ch., *Oblicza religii dzisiaj*, Kraków 2002.
Uklańska K., *Wartości młodzieży w perspektywie społeczeństwa konsumpcyjnego*, „Przegląd Religioznawczy" 2007, nr 2, s. 155–169.
Van der Leeuw G., *Fenomenologia religii*, Warszawa 1997.
Vardy P., *Krótko o filozofii Boga*, Kraków 2004.
Vedfelt O., *Istota*, *funkcje i znaczenie marzeń sennych*, Warszawa 1998.
Vergole A., *The Religious Man*, Dublin, 1969.
Vogt E., *Problem obiektywności w badaniach socjoreligijnych*, [w:] F. Adamski (red.), *Socjologia religii. Wybór tekstów*, Kraków 1983.
Von Franz M. L., *Ścieżki snów,* Warszawa 1995.
Vorgrimler H., *Relikwie*, [w:] *Nowy leksykon teologiczny*, Warszawa 2005.
Wach J., *Socjologia religii*, Warszawa 1961.
Wagner I., *Stałość czy zmienność autorytetów. Społeczne studium funkcjonowania i degradacji autorytetów w zmieniającym się społeczeństwie*, Kraków 2005.
Walesa Cz., 1982, *Psychologiczna analiza rozwoju religijności człowieka ze szczególnym uwzględnieniem pierwszych okresów jego ontogenezy*, [w:] Z. Chlewiński (red.), *Psychologia religii*, Lublin 1982.
Walesa Cz., *Rozwój religijności człowieka*, [w:] S. Głaz (red.), *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, Kraków 2006.
Walesa Cz., *Struktura religijności człowieka* (*analiza psychologiczna*), „Zeszyty Naukowe KUL" 1998, nr 41, s. 3–48.

Walker B., *Beyond the Body*, London 1974.
Wandrasz M., *Religijność a postawa wobec chorób*, Lublin 1998.
Wargacki S. A., *Robertson Roland* [w:] *Leksykon socjologii religii*. *Zjawiska – badania – teorie*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004.
Weber M., *Etyka gospodarcza religii światowych* (*taoizm i konfucjanizm*; *hinduizm i buddyzm*; *starożytny judaizm*), Kraków 2006.
Weber M., *Obiektywność poznania w naukach społecznych*. *Sens „uwolnienia od wartościowań" w socjologii i ekonomii*, [w:] A. Chmielecki, S. Czerniak (red.), *Problemy socjologii wiedzy*, Warszawa 1985.
Weber M., *Socjologia religii* (*typy religijnych stosunków wspólnotowych*), [w:] *Gospodarka i społeczeństwo*. *Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002.
Weber M., *Szkice z socjologii religii*, Warszawa 1984.
Weil S., *Myśli*, Warszawa 1985.
Weil S., *Wybór pism*, Kraków 1991.
Whitehead A. N., *Religia w tworzeniu*, Kraków 1997.
Witkowski L., *Tożsamość w cyklu życia*, Kraków 2004.
Wittgenstein L., *Uwagi o religii i etyce*, Kraków 1995.
Winston R., *Religion in the Modern Age*, [w:] *The Story of God*. *A personal journey into the world of science and religion*, London, Toronto, Sydney 2005.
Winston R., *The Human Mind*, London 2003.
Wulf D. M., *Psychologia religii*, Warszawa 1999.
Wust P., *Niepewność i ryzyko*, Warszawa 1995.
Yinger J. M., *Religion*, *Society and the Individual*, New York 1960.
Zalewska-Meler A., (*Nie*)*obecne kategorie w obszarze zdrowia człowieka*, Kraków 2009.
Zaręba S. H., Zembrzuski T. (red.), *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji łódzkiej*, cz. 2, Łódź 2002.
Zdaniewicz W., Zembrzuski T., (red.), *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji łódzkiej*, cz.1, Łódź 2002.
Zduniak A., *Franza-Xavera Kaufmanna koncepcja socjologii religii*, Kraków 2006.
Zdybicka Z. J., *Człowiek i religia*. *Zarys filozofii religii*, Lublin 1984.
Zdybicka Z. J., *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988.
Zimbardo P. G., Ruch F. L., *Psychologia i życie*, Warszawa 1988.
Zimnica-Kuzioła E., *Główne stanowiska w psychologii religii – wprowadzenie*, „Kultura i Wartości" 2012, nr 1.
Zimnica-Kuzioła E., *R. Dawkins contra A. Mc Grath – polemika współczesnych uczonych na temat religii*, „Studia Teologiczne" 2009, nr 27, s. 477–481.
Zimnica-Kuzioła E., *Sekty i nowe ruchy religijne jako wyzwanie dla chrześcijaństwa*, „Przegląd Religioznawczy" 2007, nr 4, s. 55–70.
Zimnica-Kuzioła E. *Socjologia religii w Polsce i na świecie – tradycja i współczesność*, „Przegląd Humanistyczny" 2008, nr 1, s. 109–127.
Znaniecki F., *Chłop polski w Europie i Ameryce*, Warszawa 1976.
Zohar D., Marschall J., *Inteligencja duchowa*, Poznań 2001.
Zwierżdżyński M. K., *Gdzie jest religia*? *Pięć dychotomii Thomasa Luckmanna*, Kraków 2009.
Zych A., *Człowiek wobec starości*. *Szkice z gerontologii społecznej*, Katowice 1999.

Publikacje popularnonaukowe (literatura religijna)

Amorth G., *Nowe wyznania egzorcysty*, Częstochowa 1999.
Amorth G., *Wyznania egzorcysty*, Częstochowa 1997.

Bartoszewski G., Budzyński S., Cz. Ryszka Cz., *Życie i cuda polskich świętych kanonizowanych i beatyfikowanych za pontyfikatu Jana Pawła II*, Warszawa 2001.
Bejda, H. *Księga 100 wielkich cudów*, Kraków 2005.
Bonowicz W., (red.), *Pytania do papieża*, Kraków 2004.
Bouflet J., Bountry P., *Znak na niebie*. *Objawienia Matki Bożej*, Warszawa 2000.
Bucarelli F., *Cuda naszego Papieża*, Kraków 2007.
Capucci F., *Tak*, *dziś również dzieją się cuda*. *Łaski za przyczyną bł*. *Josemarii Escrivy*, Poznań 2002.
Carrel A., *Podróż do Lourdes*, Wrocław 2008.
Claudel P., *Moje nawrócenie*, „Nasza Rodzina" 1982, nr 7–8 (454–455), s. 8–10.
Comastri A., *Gdzie jest twój Bóg*, Warszawa 2006.
Comastri A., *Gwiazdy świecą w ciemności*. *Historia nawróceń XX wieku*, Warszawa 2006.
Cruz J. C., *Cuda eucharystyczne i eucharystyczne zjawiska w życiu świętych*, Gdańsk 2000.
Cruz J. C., *Niezniszczalni*. *Studium o ciałach Świętych i Błogosławionych Kościoła Katolickiego*, *które nie uległy rozkładowi*, Gdańsk 1997.
Cuda i łaski zdziałane za przyczyną Jasnogórskiej Matki Bożej dawniej i dziś, Jasna Góra–Częstochowa 1997.
Cyman S. C. J., *Iluzja szczęścia New Age a zagrożenie osoby ludzkiej*, Wrocław 2003.
Gaeta S., *Boża pieczęć*, *cuda*, Warszawa 2006.
Grün A., *Doświadczyć Boga całym sobą*, Kraków 2002.
Hebert A. J., *Przywróceni życiu*. *Wiarygodna opowieść o czterystu wskrzeszeniach*, Gdańsk 1995.
Ippolito M. L., *Cud kanonizacyjny Ojca Pio*. *Uzdrowienie Mateo – relacja matki*, Warszawa 2003.
Jaworski D., (red.), *Byliśmy z Nim*, Warszawa 2006.
Juchniewicz P., (red.), *Spotkaliśmy Papieża*, Warszawa 2001.
Kasica A., Zboralska M., *Cuda*. *Z archiwum procesu beatyfikacyjnego Jana Pawła II*, Kraków 2008.
Kasica A., M. Zboralska M., (red.), *Nowe cuda Jana Pawła II*, Kraków 2009.
Klimaszewski S., (red.), *Chrystus w moim życiu*, Stockbridge 1982.
Kraszewski Z., *Tajemnica życia wiecznego*. *100 dowodów na życie pozagrobowe*, Warszawa 2000.
Kudasiewicz J., *Odkrywanie Ducha Świętego*, Kielce 1998.
Laepple A., *Cudowne uzdrowienia w Lourdes*. *Sprawozdania – fakty – dowody*, Wrocław 2001.
Lutzer E. W., *Chrystus w dobie tolerancji i epoce „wierzących inaczej"*, Warszawa1998.
Lűtz M., *Bóg*. *Mała historia Największego*, Kraków 2009.
Łaszewski W., *Świat maryjnych objawień. Duchowy przewodnik po objawieniach Matki Bożej,* 2003.
Malatesta E., *Świadectwa o cudach Ojca Pio*, Kraków 2001.
Marion A., A. L. Courage A. L., *Całun Turyński – nowe odkrycia nauki*, Kraków 2000.
Martinetti G., *Oni byli poza ciałem*. *Dowody życia po śmierci*, Warszawa 1998.
Messori V., *Cud*. *Hiszpania*, *1640*: *dochodzenie w sprawie najbardziej wstrząsającego cudu maryjnego*, Katowice 2000.
Messori V., *Trzej konwertyci w Paryżu*, [w:] *Pytania o chrześcijaństwo*, Kraków 1997.
Michalski M., *Refleksje na tematy religijne*, Warszawa 1955.
Nasuti N., *Cud Eucharystyczny w Lanciano*. *Historyczne*, *teologiczne*, *naukowe oraz fotograficzne dowody*, Wrocław 2001.
Nathanson B., *Dłoń Boga*, Kraków 2000.
Niewęgłowski W. A., (red.), *Moje spotkania z Janem Pawłem II*, Warszawa 1991.
Pabiś M., Bejda H., *Cuda maryjne – uratowała nas Maryja*, Kraków 2006.
Pawlik M., *Złudne uroki duchowości Wschodu*, Warszawa 1993.
Posacki A., *Okultyzm*, *magia*, *demonologia*, Kraków 1996.
Renzo A., *Cuda Ojca Pio*, Kraków 2003.
Ritchie G., E. Sherill E., *Return from tomorrow*, Waco 1978.

Salij J., *Dlaczego kocham Kościół*?, Warszawa 2002.
Salvucci R., *Jasne słowa na temat ciemnej rzeczywistości*, Kraków 1998.
Sbalchiero P., *Niezwykłe zjawiska wiary*, Kraków 2007.
Socci A., *Tajemnice Jana Pawła II*, Kraków 2009.
Spiess J., *Jezus dla sceptyków*, Warszawa 2004.
Sullivan F. A., *Charyzmaty i odnowa charyzmatyczna*, Warszawa 1986.
Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa, 1987.
Św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, Kraków 1986.
Św. Teresa od Jezusa, *Dzieła*, t. 1, Kraków 1997.
Tornielli A., *Cuda Ojca Świętego*, Warszawa 2006.
Ward K., *Bóg*. *Przewodnik błądzących*, Poznań 2006.
Ward K., *Christianity*: *A Short Introduction*, Oxford 2000.
Wielka księga cudów Jana Pawła II, red. A. Kasica, A. Stec, Kraków 2010.
Wilson I., *Mind Out of Time*, Gollancz 1981.
Wilson I., *Po tamtej stronie życia*, Warszawa 1999.
Wilson I., *Życie po śmierci,* Warszawa 1988.
Zuchniewicz P., *Cuda Jana Pawła II*, Warszawa 2006.
Zwoliński A., *Tajemne niemoce*, Warszawa 2003.
Życie w Duchu Świętym. Podręcznik Seminariów dla zespołu prowadzącego ewangelizację, Warszawa 1982.

Rozdziały książki (bądź ich fragmenty), które już ukazały się w druku

Zimnica-Kuzioła E., *Relacje na temat spotkań z Janem Pawłem II*, *autorytetem religijnym współczesności*, „Studia Teologiczne" (Białystok Drohiczyn, Łomża) 2010, s. 265–277.
Zimnica-Kuzioła E., *Doświadczenie religijne współczesnych chrześcijan – analiza źródeł pisanych*, „Studia Sandomierskie" 2010, nr 17, z. 4, s. 73–93.
Zimnica-Kuzioła E., *Nadzwyczajne i zwyczajne źródła przeświadczeń i zachowań religijnych ludzi wierzących*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 2010, t. 24, s. 411–428.
Zimnica-Kuzioła E., *Kryzys wiary i możliwości jego przezwyciężenia w okresie adolescencji*, „Łódzkie Studia Teologiczne" 2010, t. 19, s. 241–253.
Zimnica-Kuzioła E., *Religijność współczesnych chrześcijan-próba typologii*, „Łódzkie Studia Teologiczne" 2011, t. 20, s. 347–363.
Zimnica-Kuzioła E., *Wirtuozi religijni – opis religijności mieszkańców wsi* (*na podstawie badań jakościowych*), „Keryks. Forum pedagogicznoreligijne. Międzynarodowe – Międzykulturowe – Międzyreligijne" 2011, nr 10, s. 57–91.

ANEKS

Test wiedzy religijnej*

Proszę odpowiedzieć na pytania:
Kim był Mojżesz?
Czego zażądał Bóg od Abrahama?
Wymień 4 ewangelistów
Wymień imiona trójki przyjaciół Jezusa z Betanii
Kto był autorem Psalmów?
Jakie pamięta Pan(-i) sakramenty święte?
Wymień imiona czterech ostatnich nieżyjących papieży
Czy potrafiłby (potrafiłaby) Pan(-i) wymienić minimum jedno z ośmiu błogosławieństw?

Wyjaśnij znaczenie pojęć:
sacrum
homilia
godzinki
paschał
paruzja
konklawe
kanonizacja

Połącz imiona świętych z ich opisem

Krzysztof	autor słynnego zdania: „Kochaj i rób co chcesz”
Augustyn	pierwszy polski święty, Czech z pochodzenia
Pio	matka Jana Chrzciciela
Wojciech	biedaczyna z Asyżu
Jan	święta z Lourdes
Faustyna	patronka Bożego Miłosierdzia
Bernadetta Soubirous	jeden z Apostołów, ulubiony uczeń Jezusa
Franciszek	patron kierowców
Elżbieta	stygmatyk z San Giovanni Rotondo
Stanisław	biskup, męczennik, główny patron Polski

Objaśnienie: Za każdą prawidłową odpowiedź można było uzyskać jeden punkt; za cały test 25 punktów. Wprowadzono sześciostopniowy wskaźnik poziomu wiedzy religijnej: wysoki (25–22 punktów), dobry (21–20 punktów), średni (19–17 punktów), dostateczny (16–13 punktów), niski (12–8 punktów) i niedostateczny (mniej niż 7 punktów).

---

* Opracowanie własne.

Kwestionariusz ankiety

Czy zawsze był Pan/była Pani osobą wierzącą/niewierzącą, czy w pewnym okresie życia odkrył/a Pan/i Boga/przestał/a w niego wierzyć?

Kim jest dla Pana/Pani Bóg/Chrystus? Proszę o dłuższą wypowiedź (10–20 zdań).

Czy doświadczyła Pani/doświadczył Pan obecności, bliskości Boga. Jeśli tak, proszę napisać, co Pan(-i) wtedy czuł(-a)? W jakich to było okolicznościach? (proszę o dłuższą wypowiedź)

Jeśli odpowiedział(-a) Pan(-i) twierdząco, proszę napisać czy to przeżycie miało jakieś skutki w Pana(-i) życiu? Jakie?

I

Czy wierzy Pan(-i), że jest jeden Bóg w trzech osobach?

Do jakiego Kościoła lub związku wyznaniowego Pan(-i) należy?

Czy uważa się Pan(-i) za osobę:

– głęboko wierzącą
– wierzącą
– niezdecydowaną, przywiązaną do tradycji religijnej
– obojętną w kwestiach wiary
– niewierzącą

Czy Pana(-i) rodzice są/byli ludźmi wierzącymi i praktykującymi?

Czy jest coś, co przekonuje Panią/Pana, że istnieje Bóg?

Czy miał Pan(-i) kryzys wiary, okresy zwątpienia, odejścia od Boga?

Czy miał Pan(-i) w życiu jakiś moment przełomowy, jakieś wydarzenie, które zmieniło Pana(-i) stosunek do Boga, wzmocniło Pana(-i) wiarę, bądź przeciwnie, zachwiało Pana(-i) wiarą, bądź spowodowało jej utratę? Proszę o tym napisać.

Jeśli jest Pan(-i) osobą wierzącą, czy mógłby Pan(-i) powiedzieć, co jest głównym źródłem Pana(-i) wiary religijnej?

– tradycja i wychowanie w rodzinie
– osobiste przemyślenia i przekonania
– uczęszczanie do kościoła
– przeżycia i doświadczenia życiowe
– wpływ kazań
– tradycja środowiskowa, sąsiedzka
– wpływ lektur
– wpływ szkoły
– inne źródła: jakie?
– trudno powiedzieć

Czy były w Pana(-i) życiu takie momenty, w których odczuł(-a) Pan(-i), że Bóg rzeczywiście jest i kieruje Pani życiem? Jeśli tak, proszę zaznaczyć w jakich to było okolicznościach?

– w chwilach samotności
– w trudnych sytuacjach życiowych
– na co dzień
– w dzieciństwie
– w chwilach szczególnego szczęścia
– w wysłuchanej modlitwie
– w sytuacjach krytycznych
– podczas modlitwy osobistej
– podczas modlitwy wspólnotowej
– podczas Mszy św., nabożeństwa
– inne okoliczności… jakie?

II

Czy wiara ma znaczenie w Pana(-i) codziennym życiu? Czy pomaga Panu(-i)?

Kto Pana(-i) zdaniem ma decydujący wpływ na losy człowieka i świata?:

– wyłącznie Bóg
– wyłącznie człowiek
– Bóg i człowiek
– trudno powiedzieć

Czy jest Pan(-i) przekonany(-a), że Bóg jest stwórcą świata i człowieka?

Czy ma Pan(-i) jakieś wyobrażenie Boga?

Czy wyobrażał Pan(-i) sobie własne życie po śmierci?

Co nadaje sens Pana(-i) życiu?

– dzieci
– rodzina
– praca zawodowa
– przyjaciele
– wiara religijna
– wiara w jakąś wielką ideę
– spokojne sumienie
– umiejętność bycia sobą
– pozostawienie po sobie jakiegoś trwałego śladu
– pieniądze
– dobrobyt, komfort życia, dobra pozycja

– hobby, zainteresowania
– czas wolny
– spokojne życie bez żadnych niespodzianek
– miłość, wielkie uczucie
– bogactwo wrażeń, zakosztowanie wszystkiego co niesie życie
– wykształcenie, zdobywanie wiedzy
– coś innego (co?)

Czy wiara daje Panu (i) oparcie i poczucie bezpieczeństwa?

– tak
– nie
– nie mam zdania

Jakie funkcje w życiu wierzących może spełniać ich wiara?

Co Pana(-i) zdaniem jest najważniejszym obowiązkiem chrześcijanina?

– wiara w Boga
– życie zgodne z sumieniem
– praktyki religijne
– życie wg 10 przykazań
– miłość bliźniego
– trudno powiedzieć
– inne…

Czy są jakieś modlitwy, obrzędy, rytuały, których sensu Pan(-i) nie dostrzega?

Czy jest ktoś, kto jest dla Pana(-i) autorytetem, osobą godną naśladowania, punktem odniesienia? Za co ceni Pan(-i) tę osobę.

Co Pana(-i) zdaniem zawdzięcza świat i Polska Janowi Pawłowi II?

A czy Pan(-i) osobiście zawdzięcza coś polskiemu papieżowi?

Czy Pana/i zdaniem można pogodzić koncepcję doskonałego Boga z niedoskonałym światem przez Niego stworzonym?

III

Czy wierzy Pan(-i) w:

– zmartwychwstanie Chrystusa
– nieśmiertelność duszy
– nagrodę i karę po śmierci
– w istnienie piekła i nieba; w czyściec
– w realną obecność Chrystusa po przeistoczeniu
– w niepokalane poczęcie Maryi

– w ponowne przyjście Chrystusa przy końcu świata
– w to, że łaska Boża jest potrzebna do zbawienia

Czy przy rozwiązywaniu problemów życiowych korzystał Pan(-i) z takich praktyk jak:

– horoskopy
– astrologia
– wpływ kamieni
– wróżenie z kart, linii ręki
– jasnowidzenie
– wahadełko
– bioenergoterapia

Jaki jest Pana(-i) stosunek do tego typu praktyk?

– akceptuję, choć nie wierzę w ich skuteczność
– akceptuję i wierzę w ich moc
– nie akceptuję, choć wierzę, że mogą być skuteczne
– nie akceptuję i nie wierzę w ich skuteczność
– nie mam zdania

IV

Proszę zastanowić się przy każdym przykazaniu i określić, na ile jest ono wiążące (zobowiązujące w życiu codziennym) dla Pana(-i) osobiście:

Skala: 1 – zdecydowanie wiążące
2 – raczej wiążące
3 – raczej niewiążące
4 – zdecydowanie niewiążące
5 – trudno powiedzieć

	Nie będziesz miał bogów cudzych przede mną
	Nie będziesz wzywał imienia Pana Boga Twego nadaremnie
	Pamiętaj, abyś dzień święty święcił
	Czcij ojca swego i matkę swoją
	Nie zabijaj
	Nie cudzołóż
	Nie kradnij
	Nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu swemu
	Nie pożądaj żony bliźniego twego
	Nie pożądaj żadnej rzeczy bliźniego twego

Czym przede wszystkim kieruje się Pan(-i) w rozwiązywaniu konfliktów moralnych (w ocenie co jest dobre, a co złe)? Proszę wybrać jedną odpowiedź.

	1	Nauczaniem Kościoła
	2	Radami rodziny
	3	Własnym sumieniem
	4	Ustalonymi ogólnie sposobami postępowania
	5	Radami spowiedników
	6	Radami przyjaciół
	7	Czym innym (czym?) ….....….....…….
	8	Trudno powiedzieć

Na temat udzielania pomocy innym ludziom istnieją różne opinie. Która z przedstawionych poniżej opinii odpowiada Panu(-i) najbardziej?

	1	Dobrze jest, gdy każdy liczy tylko na siebie
	2	Dobrze jest pomagać innym, bo można potem liczyć na pomoc z ich strony
	3	Dobrze jest pomagać innym, nawet wtedy, gdy samemu nic się z tego nie ma
	4	Trudno powiedzieć

Jak ocenia Pan(-i) takie zachowanie i sytuacje.
Proszę posłużyć się następującą skalą:

1 – niedopuszczalne

2 – to zależy

3 – dopuszczalne

4 – trudno powiedzieć

	Wolna miłość, seks bez ograniczeń
	Trwałe pożycie z jednym partnerem bez ślubu (życie w tzw. wolnym związku)
	Współżycie seksualne przed ślubem kościelnym
	Zdrada małżeńska
	Rozwód
	Stosowanie środków antykoncepcyjnych
	Przerywanie ciąży
	Eutanazja (przerywanie życia na prośbę pacjenta)

Jakie jest Pana(-i) zdanie na temat:

– kary śmierci
– celibatu księży
– kapłaństwa kobiet
– klonowania ludzi
– homoseksualizmu

Czy zdarzyło się Panu(-i) w ostatnim roku świadczyć jakąś pomoc?

– materialną
– rzeczową
– w formie bezpośredniej opieki

V

Czy uczestniczy Pan(-i) w niedzielnej Mszy św.? Jak często?
– w każdą niedzielę albo w sobotę wieczorem i święta lub częściej
– prawie w każdą niedzielę
– 1–2 razy w miesiącu
– tylko w wielkie święta
– tylko z okazji uroczystości ślubu, pogrzebu itp.
– nie chodzę

Czym dla Pana(-i) jest udział we Mszy św.?
– wypełnieniem obowiązku wobec Kościoła
– spełnieniem nakazu sumienia
– dostosowaniem się do wymagań rodziny
– dostosowaniem się ogólnego zwyczaju
– dostosowaniem się do wymagań księdza
– przeżyciem religijnym
– czymś innym (czym?)
– trudno powiedzieć

Jak często przystępuje Pan(-i) do spowiedzi?:
– 2 razy w miesiącu (i częściej)
– raz w miesiącu
– kilka razy w roku
– raz w roku
– raz na kilka lat
– ani razu od dzieciństwa
– wcale nie przystępuję

Kiedy ostatni raz przystępował(-a) Pan(-i) do Komunii św.?
– w ostatnim tygodniu
– w ostatnim miesiącu
– przed paroma miesiącami
– w okresie ostatniej Wielkanocy
– przed rokiem
– przed paroma laty
– ani razu od dzieciństwa
– wcale nie przystępuję

Jak często Pan(-i) się modli?
– codziennie lub prawie codziennie
– przynajmniej raz w tygodniu
– raz w miesiącu
– kilka razy w roku

– raz w roku i rzadziej
– nigdy

Czy zwraca się Pan(-i) swoimi słowami do Boga, czy odmawia znane modlitwy? Czy zdarza się Panu(-i) w ciągu dnia zwracać się spontanicznie do Boga?

Czy czyta Pan(-i) i jak często?:
– Pismo Święte
– książki z dziedziny religijnej – jaką książkę przeczytał(-a) Pan(-i) w ciągu ostatniego roku?
– prasę religijną – gazety, czasopisma, (jakie), gazetkę parafialną

Czy ogląda Pan(-i) religijne programy telewizyjne? Jak często?

Czy słucha Pan(-i) religijnych audycji radiowych? Jak często?

Jak zazwyczaj spędza Pan(-i) niedzielę?

Czy ma Pan(-i) w domu jakieś przedmioty sakralne typu: krzyże, obrazy, figury?

Czy rozmawia Pan(-i) z kimś na tematy religijne? Z kim?:
– ze współmałżonkiem
– z dziećmi
– z przyjaciółmi
– z kolegami, znajomymi
– z księdzem.

Kiedy ostatni raz zamawiał(-a) Pan(-i) intencję mszalną?
– w ostatnim miesiącu
– przed paroma miesiącami
– przed rokiem
– przed paroma laty
– jeszcze dawniej
– dotychczas nigdy

Których z wymienionych zwyczajów religijnych przestrzega się w Pana(-i) rodzinie?

	Tak	Nie
Opłatek na Boże Narodzenie		
Święcone na Wielkanoc		
Wspólne śpiewanie kolęd		
Wspólna modlitwa		
	Tak	Nie
Udział w procesjach Bożego Ciała		
Nie spożywanie potraw mięsnych w piątki		
Posty ścisłe (Popielec, Wielki Piątek)		
Czytanie Pisma św.		
Uczestnictwo w pielgrzymkach		
Udział w nabożeństwach (majowe, różańcowe, Droga Krzyżowa)		
Inne (jakie?)		

VI

Czy orientuje się Pan(-i) jak nazywa się:

– obecny papież

– prymas Polski

– biskup diecezjalny

– proboszcz parafii, do której Pan(-i) należy

Czy należy Pan(-i) do jakieś grupy, wspólnoty, organizacji działającej na terenie parafii? Jakiej?

Czy w jakiś inny sposób angażuje się Pan(-i) w życie swej wspólnoty parafialnej, podejmuje działania na rzecz parafii?

– udział w akcjach charytatywnych

– osobista pomoc przy kościele

– ofiara na tacę

– inne?

Czym przede wszystkim Pana(-i) zdaniem jest Kościół katolicki? (Proszę wybrać jedną odpowiedź)

– wspólnotą wiernych

– instytucją świętą z papieżem i duchowieństwem

– instytucją strzegącą wiary i obyczajów

– ogólnoświatową organizacją, posiadającą również cele świeckie,

– budynkiem sakralnym

– międzynarodową organizacją o charakterze mafijnym

– czymś innym (czym?)

Czy Pana(-i) zdaniem, można być katolikiem bez łączności z Kościołem katolickim rozumianym instytucjonalnie? Co Panu(-i) daje przynależność do Kościoła?

Czy jest coś w sposobie odprawiania mszy św. w Pana(-i) kościele, co należałoby zmienić? Jeśli tak, proszę o tym napisać.

Jaki Pana(i) zdaniem powinien być ksiądz, jakie cech posiadać?

Jakie cechy księży, z którymi miał(-a) Pan(-i) kontakt, ceni Pan(i) najbardziej?

Jakie cechy najbardziej nie podobają się Panu(-i) u znanych księży?

Czy jest coś, co zniechęca Pana (Panią) do religijnych praktyk? Jeśli tak, proszę o tym napisać.

Czy zdarzyło się kiedykolwiek, że będąc w trudnej sytuacji udał(a) się Pan(i) do księdza z prośbą o pomoc lub radę? Czy otrzymał(a) Pan(i) tę pomoc?

Czy w szkole średniej uczestniczył Pan (uczestniczyła Pani w katechizacji?) Czy Pana/i środowisko rodzinne, zawodowe, sąsiedzkie, stanowią ludzie wierzący i praktykujący? Czy ktoś szczególnie mobilizuje Pana/Panią do religijnych praktyk?

Które z poniższych zdań może dotyczyć Pana(i)

1 – tak 2 – nie 3– trudno powiedzieć

„Wierzę, że Chrystus kieruje moim życiem, pragnie mojego dobra, jest moim przyjacielem".

„Wierzę, że człowiek może zostać opętany przez złego ducha i że wypadki takie miały miejsce".

„Są liczby, daty i dni tygodnia, które przynoszą mi pecha".

„Uważam, że duże znaczenie dla rozwoju osobowości człowieka ma to, pod jakim znakiem zodiaku się urodził”.

„Moim zdaniem, istnieją istoty duchowe (może anioły), które mogą pomóc ludziom”.

„Uważam, że zbawieni będą tylko Ci, którzy wierzą w Chrystusa”.

„Wierzę w autentyczność uznanych przez Kościół objawień Maryjnych, cudownych uzdrowień”.

„Moim zdaniem, wszystkie religie są równe i prowadzą do tego samego celu”.

„Wierzę w reinkarnację (w ponowne narodziny)”.

„Uważam, że czarny kot przynosi pecha”.

„Wierzę w zdrowotny wpływ kamieni”.

Metryczka

DATA URODZENIA:

PŁEĆ:

STAN CYWILNY:
kawaler/panna
żonaty/ zamężna
wdowiec/wdowa
rozwiedziony/ rozwiedziona
w separacji

WYKSZTAŁCENIE:
podstawowe i niższe
zasadnicze zawodowe
średnie
pomaturalne
wyższe

ZAWÓD WYKONYWANY:

MIEJSCE ZAMIESZKANIA:
wieś
miasto do 20 tys.
miasto do 100 tys.
miasto ponad 100 tys.

Przy opracowaniu ankiety wykorzystałam istniejące kwestionariusze na temat religijności, m.in. przygotowane przez Ośrodek Sondaży Społecznych Opinia (Młodzież a wartości 2000, Postawy społeczno-religijne Polaków 2000) zamieszczone w książce *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji łódzkiej*, Łódź 2002, cz. 1, red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski; cz. 2, red. S. H. Zaręba, T. Zembrzuski.

OD REDAKCJI

Doktor Emilia Zimnica-Kuzioła pracuje w Instytucie Socjologii na Wydziale Ekonomiczno-Socjologicznym Uniwersytetu Łódzkiego, na stanowisku adiunkta. W 1991 r. ukończyła Podyplomowe Studium Doskonalenia Pedagogicznego dla Młodych Nauczycieli Akademickich UŁ. Pracę doktorską zatytułowaną *Nastawienia odbiorcze i praktyki recepcji widowiska teatralnego*, *na przykładzie publiczności łódzkich teatrów dramatycznych*, napisaną pod kierunkiem Profesora Bogusława Sułkowskiego obroniła w 2002 r. Jest autorką książki *Światła na widownię*. *Socjologiczne studium publiczności teatralnej*, (Wydawnictwo UŁ, 2003 r), za którą otrzymała w 2004 r. nagrodę indywidualną Rektora Uniwersytetu Łódzkiego i kilkudziesięciu artykułów naukowych, dotyczących socjologii form symbolicznych (socjologii sztuki i religii). Przedmiotem jej szczególnych zainteresowań są społeczne, psychologiczne i filozoficzne aspekty religii, religijność Polaków i jej społeczno-kulturowe uwarunkowania.

W 2005 r. otrzymała nagrodę Rektora UŁ (zespołową) za książkę *Pratiques culturelles et logique des institutions*. *Cultural Practices and the Logic of Institutions* (*Lyon – Łódź*). Aktywnie uczestniczy w konferencjach naukowych, ogólnopolskich i międzynarodowych, na których prezentuje wyniki badań własnych. Wyjeżdżała z wykładami w ramach programu Sokrates – Erasmus (do Francji: Uniwersytet Lumiere w Lyonie; Grecji: Uniwersytet Macedonia w Salonikach, Włoch: Centro Interdipartimentale di Ricerca w Padwie).

W 2011 r. otrzymała dwuletni grant Prezydenta Miasta Łodzi na realizację projektu badawczego Życie teatralne Łodzi, jego efekty opublikowała w książce *Kultura jako czynnik rozwoju miasta na przykładzie Łodzi* (Wydawnictwo UŁ, 2012 r), której była współredaktorką. Kolejny grant uzyskała w roku 2013 w konkursie prezydenta Miasta Łodzi na promocję Łodzi, jako ośrodka naukowego i akademickiego. Autorka publikuje także liczne teksty popularnonaukowe przybliżające wiedzę naukową.