

SŁAWOMIR HENRYK ZARĘBA

Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland

s.zareba@uksw.edu.pl

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-7426-623X>

DOI: 10.13166/JMS/136018

JOURNAL OF MODERN

SCIENCE TOM 1/46/2021,

S. 13–40

JANUSZ MARIAŃSKI

Higher School of Social Sciences in Lublin, Poland

januszm@kul.lublin.pl

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-0620-8000>

RELIGION AS A VALUE DURING THE PANDEMIC

RELIGIA JAKO WARTOŚĆ W CZASIE PANDEMII. ANALIZY SOCJOLOGICZNE

ABSTRACT

This work presents the results of sociological research carried out by the staff of the Polish Research Laboratory for the Assessment of Attitudes and Values. Its title is “University Students on Family and Religion 2020”. Within the multi-stranded research applications, one thematic segment pertained to the religious attitudes of university students during the pandemic. From the perspective of religious experience, a component of the sociological model in researching religiosity, this work reveals the attitude of the respondents to religion as a value in general, but also a value which makes sense of human life. Here, we find an answer to the question of bonding with God without the Church as a religious institution, as well as the perception of the pandemic whether as a biological phenomenon or as a punishment for sins. Furthermore, from the perspective of religious practices, the clearest parameter of religiosity, this work shows the involvement of the respondents in group or individual religious practices as well as the frequency of their participation in religious worship transmitted in the media. On a personal level of involvement, it shows the need for spiritual support of those who find themselves in a difficult situation because of the pandemic. It appears that the Catholic religion, including its institutional character, and in spite of significant changes heading towards secularisation, remains a value for many young people.

STRESZCZENIE

Opracowanie prezentuje wyniki badania socjologicznego zrealizowanego przez Zespół Pracowni Badawczej Polski Pomiar Postaw i Wartości, noszącego tytuł: *Młódzież akademicka o rodzinie i religii 2020*. W wielowątkowym narzędziu badawczym jeden z segmentów tematycznych dotyczył postaw religijnych studiującej młodzieży w czasach pandemii. W perspektywie doświadczenia religijnego, będącego komponentem modelu socjologicznego w badaniach religijności, opracowanie ukazuje stosunek respondentów do religii jako wartości w ogóle, a także wartości nadającej sens życiu ludzkiemu. Odnajdujemy tu odpowiedź na pytania o więź z Bogiem bez Kościoła jako instytucji religijnej oraz postrzeganie trwającej epidemii bądź to jako zjawiska biologicznego, bądź jako kary za grzechy. Z kolei z perspektywy praktyk religijnych, będących najbardziej czytelnym parametrem religijności, opracowanie ukazuje zaangażowanie respondentów w zbiorowe oraz indywidualne praktyki religijne oraz częstotliwość uczestnictwa w obrzędach religijnych transmitowanych w mediach. Na poziomie zaś osobistego zaangażowania – potrzebę wspierania duchowego osób znajdujących się z racji pandemii w trudnej sytuacji życiowej. Okazuje się, że religia katolicka, ze swoim instytucjonalnym charakterem, mimo znaczących zmian idących w kierunku sekularyzacji, nadal pozostaje wartością dla wielu młodych ludzi.

KEYWORDS: *young people, values, religious experience, religious practices, pandemic.*

SŁOWA KLUCZOWE: *młódzież, wartości, doświadczenie religijne, praktyki religijne, pandemia.*

WPROWADZENIE

Do niedawna uważano, że modernizacja społeczna i religia się wykluczają. Według tezy sekularyzacyjnej w miarę upowszechniania się nowoczesnych form i stylów życia, w warunkach industrializacji, urbanizacji, wzrostu dobrobytu, pluralizacji i indywidualizacji słabło społeczne znaczenie religii i kościołów, a światopogląd religijny był zastępowany przez światopogląd świecki (sekularny). Nawet jeżeli zwolennicy tezy sekularyzacyjnej nie zawsze uważali spadek znaczenia społecznego religii za nieunikniony i ostateczny lub nie życzyli sobie tego, to faktycznie prezentowali pogląd, że w warunkach nowoczesności dokonuje się osłabienie religii i kościołów (Pollack, 2007, s. 19–52). Według klasycznej teorii sekularyzacja jest punktem docelowym nowoczesnych zmian społecznych: im społeczeństwo jest bardziej zmodernizowane, tym bardziej staje się zsekularyzowane. Sekularyzacja, a nawet

sekularyzm, jest jakimś znakiem czasu (Casanova, 2013, s. 162–186). Religia staje się marginalnym zjawiskiem społecznym, traci swoją siłę i znaczenie w nowoczesnych i ponowoczesnych społeczeństwach.

Nowoczesny człowiek uczy się kontrolować naturalne i społeczne wpływy środowiska, zapobiegać różnego rodzaju ryzykom, jakie niesie współczesna cywilizacja. Te różne uwarunkowania mają konsekwencje dla religii. Można tu postawić dwie konkurencyjne hipotezy. Pierwsza hipoteza sprowadza się do tego, że w miarę wzrostu dobrobytu oraz możliwości kontroli społeczeństwa i otaczającej go natury zmniejsza się potrzeba religijnego zabezpieczenia i redukuje się poczucie przygodności, ponieważ człowiek współczesny nie czuje się już tak bezradny jak dawniej wobec niekorzystnych zjawisk naturalnych i społecznych. Druga hipoteza podkreśla, że w miarę zagwarantowania wyższego poziomu materialnego i zaspokojenia indywidualnych interesów następuje przejście od wartości materialnych do wartości postmaterialnych, związanych z pytaniem o sens życia, dotyczących samorealizacji, partycypacji politycznej, doświadczenia przyjaźni i życiowych radości, co z kolei może prowadzić do otwartości na nowe wartości religijne. To, co było dawniej tylko przywilejem określonych warstw społecznych czy jednostek, staje się ogólnie dostępne (Pollack, 2007, s. 30–32).

Tezę o sekularyzacji opartej na bezpieczeństwie egzystencjalnym podtrzymują Pippa Norris i Ronald Inglehart. Wychodzą oni z założenia, że bogate i biedne społeczeństwa na całym świecie różnią się wyraźnie pod względem stopnia rozwoju bezpieczeństwa dla środowiska i nierówności społeczno-ekonomicznych, co pociąga za sobą różnice w podstawowych warunkach życia oraz związanym z nimi poczuciem bezpieczeństwa i bycia narażonym na różnego rodzaju zagrożenia. To, jakie warunki (bezpieczne lub mniej bezpieczne) mają zapewnione młodzi ludzie w okresie dorastania, w okresie kształtującym osobowość determinuje ich zapotrzebowanie na religię. Decyduje o tym, jak ważne dla ludzi są wartości religijne. Norris i Inglehart przyjmują hipotezę, że osoby dorastające w mniej bezpiecznych warunkach będą przywiązywać większą wagę do wartości religijnych, dla osób mających większe poczucie bezpieczeństwa znaczenie wartości religijnych będzie mniejsze. Proces rozwoju społecznego wywiera znaczący wpływ na religijność. Przekształcanie się społeczeństw rolniczych w społeczeństwa przemysłowe,

a nawet postprzemysłowe, i towarzyszący temu wzrost bezpieczeństwa – ogólnie rzecz ujmując – osłabia znaczenie wartości religijnych (Norris, Inglehart, 2006, s. 41–47).

W społeczeństwach postindustrialnych coraz mniej osób uważa, że tradycyjne wartości duchowe, wierzenia i praktyki religijne odgrywają zasadniczą rolę w ich życiu i w życiu społeczeństwa. Stają się oni coraz bardziej obojętni wobec tradycyjnych przywódców i instytucji religijnych, tracą chęć uczestniczenia w życiu kultowym. Zapotrzebowanie na religię jest zróżnicowane, co wynika z warunków życia ludzi w społeczeństwach bogatych i biednych.

Ludzie żyjący w stresie potrzebują surowych, możliwych do przewidzenia reguł. Muszą mieć pewność odnośnie do tego, co nastąpi, ponieważ znajdują się w niebezpieczeństwie – ich margines błędu jest wąski i potrzeba im maksymalnej przewidywalności. W przeciwieństwie do nich osoby dorastające w warunkach względnego bezpieczeństwa są w stanie tolerować więcej wieloznaczności i odczuwają mniejszą potrzebę posiadania absolutnych, ścisłych i jasnych reguł oficjalnie przyjętych przez religię. Ludzie posiadający stosunkowo duże poczucie bezpieczeństwa egzystencjalnego potrafią zaakceptować odstępstwa od znanych reguł łatwiej niż osoby niemające pewności, czy ich podstawowe potrzeby egzystencjalne zostaną zaspokojone (tamże, s. 48).

Wyniki badań socjologicznych i sondaże opinii publicznej wydają się – do pewnego stopnia – potwierdzać te tezy. Przytoczymy tylko dla przykładu wyniki sondażu ogólnopolskiego przeprowadzonego wśród polskich studentów, zrealizowanego trzykrotnie przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC (1988, 1998, 2005) i jeden raz przez Instytut Socjologii UKSW (2017). W latach 1988–2017 zmniejszyły się m.in. następujące wskaźniki: przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego – z 88,3% do 84,5%; głęboko wierzący lub wierzący – z 74,3% do 59,4%; praktykujący systematycznie – z 52,9% do 30,2%; uczęszczający na mszę św. w każdą niedzielę – z 41,4% do 17,3%; modlący się codziennie – z 42,6% do 21,8%; dopuszczający bez zastrzeżeń współżycie seksualne przed ślubem kościelnym – z 41,7% do 67,3%; dopuszczający bez zastrzeżeń rozwody – z 22,6% do 29,1%; dopuszczający bez zastrzeżeń przerywanie ciąży – z 6,0% do 17,0% (Zaręba, Zarzecki, 2018, s. 16).

Nasuwa się pytanie, czy te procesy sekularyzacyjne, mające wpływ na religijność i moralność chrześcijańską, nie ulegają zahamowaniu w okresie pandemii 2020 r. w społeczeństwie polskim, w sytuacji gdy bardzo wielu Polaków boi się zachorowania oraz wielu innych ograniczeń i niedogodności. Według sondażu CBOS z przełomu maja i czerwca 2020 r. 21% badanych dorosłych Polaków zadeklarowało, że bardzo boi się zakażenia koronawirusem, 41% – trochę się boi, 24% – raczej się nie boi, 13% – w ogóle się nie boi i 1% zaznaczyło odpowiedź „trudno powiedzieć”. Spośród grup społeczno-zawodowych najrzadziej boją się zakażenia koronawirusem uczniowie i studenci (Pankowski, 2020, s. 2–3).

Podkreśla się niekiedy, że pandemia jest, a przynajmniej może być, czasem nawrócenia religijnego i odkrywania wartości prorodzinnych i relacji wewnątrzrodzinnych. Epidemia osłabiła z pewnością więzi społeczne w parafii, ale – być może – wzmocniła interakcje w rodzinach, ograniczyła zasięg interakcji i religijnych praktyk zbiorowych w parafiach, ale dała szansę na aktywizację religijnych praktyk indywidualnych i zbiorowych w rodzinie. Według jednych prognoz przedłużająca się sytuacja pandemiczna spowoduje odwrócenie trendu sekularyzacyjnego w społeczeństwie polskim, według innych – trend ten jedynie wyhamuje.

Czas pandemii wpłynął – co zrozumiałe – na ograniczenie uczestnictwa w niedzielnych mszach św. (*dominicales*) i przystępowania do komunii św. (*communicantes* i *paschantes*). Antypandemiczne restrykcje wpłynęły na osłabienie więzi katolików z ich parafiami lub niemal doprowadziły do całkowitego zawieszenia pewnych praktyk i zwyczajów religijnych (np. kolęda, pielgrzymki, nabożeństwa liturgiczne poza mszą św.). Część aktywności religijnych przeniosła się z parafii lokalnej do Internetu (religijność internetowa).

Częściową odpowiedź na postawione pytania i przywołane kwestie daje sondaż diagnostyczny, zrealizowany w 2021 r. przez Zespół Pracowni Badawczej Polski Pomiar Postaw i Wartości, skupiający socjologów z Instytutu Nauk Socjologicznych UKSW¹. Objęto nimi 621 studentów i studentek z różnych ośrodków akademickich w Polsce i z różnych kierunków studiów. Zastosowana ankieta obejmowała 49 pytań problemowych, dotyczących rodziny, religii i religijności, duchowości, Kościoła, etyki i sensu życia oraz osobny segment poświęcony rodzinie i religii w czasie pandemii, poprzedzo-

nych 12 pytaniami metryczkowymi. W analizie uwzględnimy tylko wyniki uzyskane w ramach dwóch wielocłonowych pytań związanych z religią.

W zbiorowości objętej badaniem było 78,6% kobiet i 21,4% mężczyzn. Badanych można podzielić według następujących przedziałów wiekowych: 18–20 lat: 27,7% respondentów; 21–22 lata: 41,9%; 23–24 lata: 21,9%; 25 i więcej lat: 8,5%. Najliczniejszą kategorię stanowili studenci kierunków społecznych (60,2%), mniej było studiujących nauki humanistyczne (25,6%). Dziedzinę nauk inżynieryjno-technicznych podało 7,1% ankietowanych, a nauk ścisłych i przyrodniczych 3,7% ogółu badanych. Pozostałe dziedziny i dyscypliny były znacznie mniej licznie reprezentowane – profil interdyscyplinarny wskazało 1,5% badanych, nauki medyczne i nauki o zdrowiu zadeklarowało 1,1% studentów, dziedzinę sztuki – 0,6%, a nauki teologiczne – 0,2% respondentów. Osoby pochodzące ze wsi stanowiły 36,5% ogółu badanych, pozostali to osoby z małych miast bądź wielkich aglomeracji. Osoby o dobrej bądź bardzo dobrej sytuacji materialnej stanowiły 66,1%. Respondenci, których matka posiada wykształcenie podstawowe, stanowiły 1,9% badanych, zaś wyższe – 44,1%. Większość respondentów deklarowała się jako wierząca i regularnie praktykująca (30,1%) oraz wierząca i nieregularnie praktykująca (21,6%), inni zaś określali się jako wierzący, ale niepraktykujący (14,2%). Niewiarę i brak uczestnictwa w praktykach religijnych wyraziło 18,5% ogółu badanych, natomiast obojętność religijną, ale jednocześnie przywiązanie do tradycji religijnej wskazało 15,6% ogółu respondentów. Niektóre z powyższych danych demograficznych, społecznych i religijnych będą zastosowane jako zmienne niezależne różnicujące poglądy badanych na temat znaczenia religii w czasach pandemii.

EPIDEMIA – ZJAWISKO BIOLOGICZNE CZY KARA ZA GRZECHY?

W przeprowadzonym badaniu socjologicznym indagowano studentów i studentki o powiązania epidemii koronawirusa z kontekstem religijnym. W pierwszym pytaniu studenci ustosunkowali się do stwierdzenia: „Epidemia jest tylko biologicznym wydarzeniem bez religijnych podtekstów” (pyt. E2: 1). 62,0% badanych zdecydowanie zaakceptowało to twierdzenie, 15,3% odpowiedziało „raczej tak”, 5,3% – „raczej nie”, 2,7% – „zdecydowanie nie”

i 14,7% zaznaczyło odpowiedź „trudno powiedzieć”. Łącząc dwie pierwsze pozytywne odpowiedzi na postawione pytanie, otrzymujemy wskaźnik 77,3%, łącząc dwie odpowiedzi negatywne – 8,0%. Dla ponad trzech czwartych młodzieży akademickiej epidemia jest tylko wydarzeniem biologicznym i dla mniej niż co dziesiątego ankietowanego ma jakieś powiązania z kontekstem religijnym, których nasze badania nie ujawniają.

Uwzględniając tylko odpowiedź „zdecydowanie zgadzam się”, należy stwierdzić, że pandemię za zjawisko tylko biologiczne częściej uznawali mężczyźni niż kobiety (72,9% vs 59,0%); studenci będący w wieku 18–22 lat (63,3%) oraz 25 i więcej lat (62,3%) częściej niż w ci wieku 23–24 lata (58,1%); mieszkający w miastach liczących ponad 500 tys. mieszkańców częściej niż np. osoby zamieszkałe na wsi (68,8% vs 55,6%); badani, których matka posiada wykształcenie wyższe (69,3%) częściej niż ci, których matka ma wykształcenie zasadnicze zawodowe (58,5%), średnie (56,0%) bądź podstawowe (33,3%); niewierzący i niepraktykujący (91,3%), obojętni, ale przywiązani do tradycji religijnej (81,4%), wierzący i niepraktykujący (65,9%) częściej niż wierzący i praktykujący nieregularnie (50,7%), a jeszcze rzadziej niż ci ostatni – wierzący i regularnie praktykujący (40,1%).

Uogólniając, można powiedzieć, że dla zdecydowanej większości badanej młodzieży akademickiej pandemia jest zjawiskiem naturalnym (biologicznym), nawet jeżeli z punktu widzenia społeczno-kulturowego jest czymś wyjątkowym, ale bez odniesień religijnych. Pogląd ten częściej prezentowali mężczyźni, młodszy respondenci, mieszkający w wielkich miastach, pochodzący z rodzin, w których matka legitymowała się wykształceniem wyższym oraz niezwiązani z religią (obojętni w sprawach religijnych lub niewierzący).

Drugie oceniane stwierdzenie „Epidemia jest karą za grzechy, a Bóg wzywa ludzkość do nawrócenia” (pyt. E2: 2) nawiązuje do upowszechnionych w pewnych kręgach katolików przekonania, że różnego rodzaju nieszczęścia, katastrofy czy epidemie są karą za grzechy ludzkości i wezwaniem do nawrócenia grzeszników. Taki pogląd ma odniesienia do Biblii, zwłaszcza do Starego Testamentu, według której nieszczęścia i cierpienia, jakie spadają na ludzi w postaci klęsk żywiołowych, wojen, nędzy, chorób, różnych udręk i śmierci, są zsyłane na nich przez Boga za popełnione przez nich przestępstwa i grze-

chy (kara Boża) (Ordon, 2000, kol. 750–753). Według encyklopedii religii PWN kara w przekazach religijnych to „objaw Bożego gniewu spowodowanego wykroczeniem człowieka przeciwko boskiej woli. Kara dotyka człowieka przez bezpośrednią ingerencję bóstwa bądź części jej – za pośrednictwem natury lub innych ludzi; w tym sensie jest ona karą doczesną mającą na ogół wymiar wychowawczy (ma prowadzić do zmiany postępowania)” (Gadacz, Milerski, 2002, s. 365–366).

Tylko 1,4% badanych zdecydowanie zgadzało się ze stwierdzeniem, że epidemie są karą za grzechy, a Bóg wzywa ludzkość do nawrócenia się; 3,7% – raczej zgadzało się; 15,1% – raczej nie zgadzało się; 67,1% – zdecydowanie nie zgadzało się; 12,6% zaznaczyło odpowiedź „trudno powiedzieć”. Łącząc dwie pierwsze odpowiedzi pozytywne, otrzymujemy wskaźnik aprobaty stwierdzenia na poziomie 5,1%, dezaprobaty – 82,2% i niezdecydowania – 12,6%. Ponad cztery piąte badanych nie podziela poglądu, że epidemia jest karą za grzechy (tzw. oczywistość kulturowa) i tylko nieliczni badani dostrzegają w epidemii znak interwencji Boga w życie ludzi.

Twierdzenie, że pandemia jest karą za grzechy ludzi (odpowiedź „zdecydowanie nie zgadzam się”), częściej odrzucane było przez mężczyzn niż kobiety (76,7% vs 64,5%); osoby w wieku 25 i więcej lat częściej niż w pozostałych grupach wiekowych (73,6% vs 66,6%); respondentów pochodzących z miast liczących ponad 500 tys. mieszkańców (78,9%), miast liczących od 100 do 500 tys. mieszkańców (69%) i miast średniej wielkości (74,3%) częściej niż badanych pochodzących ze wsi (56,4%); osoby, których matka legitymowała się dyplomem szkoły wyższej, częściej niż przez tych, których matka zakończyła edukację na szkole podstawowej (75,2% vs 41,7%); niewierzących i niepraktykujących (99,1%), obojętnych, ale przywiązanych do tradycji religijnej (87,6%), wierzących i niepraktykujących (69,3%) częściej niż wierzących i praktykujących nieregularnie (50%) oraz wierzących i regularnie praktykujących (48,1%).

Konkludując, można powiedzieć, że dla zdecydowanej większości badanej młodzieży akademickiej epidemia koronawirusa jest wyłącznie zjawiskiem naturalnym, nie jest też karą za grzechy ludzi i wezwaniem do ich nawrócenia. Pogląd, że epidemia jest karą za grzechy, częściej kwestionowali mężczyźni, respondenci młodszy, mieszkający w wielkich miastach, osoby, których

matka legitymowała się wykształceniem wyższym oraz osoby niezwiązane z religią (obojętni w sprawach wiary lub niewierzący). Z zestawienia odpowiedzi na obydwa pytania ankiety można wysunąć ostrożny wniosek, że ci, którzy dostrzegają jakieś powiązania epidemii z religią, odnoszą je do karzącej interwencji Boga w życiu ludzkim.

DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE W OKRESIE PANDEMII

Według socjologa amerykańskiego Petera L. Bergera doświadczenie religijne wiąże się z przeżyciem tego, co nadprzyrodzone i tego, co święte. Dotyczy ono rzeczywistości radykalnie odmiennej od zwykłego i codziennego życia, tym niemniej realnej, jakby ostatecznej, w świetle której zwykła rzeczywistość przestaje być najważniejsza. Doświadczenie tego, co nadprzyrodzone, przekształca widzenie siebie i innych. Często wiąże się z poczuciem intensywnego powiązania lub miłości wobec bliźnich. Doświadczenie religijne nie jest tożsame ze zjawiskiem określanym jako mistycyzm. Mistycyzm jest ważnym źródłem tłumaczącym doświadczenie tego, co nadprzyrodzone, ale niejedynym. Mistycyzm jest drogą prowadzącą do tego, co nadprzyrodzone, poprzez zanurzenie się w domniemanych „głębiach własnej świadomości”. Doświadczenie religijne nie jest zjawiskiem powszechnym, przejawiającym się jednakowo wśród ludzi. Znajduje ucieleśnienie w tradycji, za pośrednictwem której dociera do tych, którzy sami go nie przeżyli i w której jest ono zinstytucjonalizowane (Berger, 1989, s. 436–442).

Indywidualne przejawy doświadczenia religijnego – zakładające przekonanie człowieka o dostępie do ostatecznej rzeczywistości – różnią się intensywnością, charakterem, genezą i czasem trwania. Wyrażają się w formie artykułowanych i priorytetowych potrzeb, w formie zaufania, uzależnienia i podporządkowania, dążenia do zjednoczenia i fascynacji, poczucia winy, szukania rozwiązania wyłaniających się problemów życiowych, zwłaszcza sensu ludzkiego życia. Elementy intelektualno-oceniające pojawiają się wyraźnie w tych formach doświadczenia religijnego, w których realizuje się podstawowa potrzeba antropologiczna jednostki, związana z szukaniem i znalezieniem ostatecznego wyjaśnienia sensu ludzkiej egzystencji, udzieleniem odpowiedzi na osobiste i społeczne problemy jednostki.

W doświadczeniu religijnym jednostka przejawia wiarę w możliwość nawiązania bezpośredniego lub pośredniego kontaktu z Bogiem, odczuwa potrzebę łączności i zjednoczenia się z nim, a także nadania swojemu życiu takiego kształtu, by było ono konsekwencją doświadczenia religijnego. W rzeczywistości zaciera się niekiedy granica między *sacrum* i *profanum*, bowiem to, co nadprzyrodzone wpływa rozwijająco i organizująco na to, co codzienne i świeckie i jest niejako „wmieszane” w to, co ludzkie, w konkretne i realne życie jednostek i grup społecznych. Doświadczenie religijne nada je kształt i charakter całokształtowi religijności jednostki i grupy religijnej, najpełniej wyraża i wyjaśnia podmiotowe ustosunkowanie się człowieka do Boga, przerzuca pomosty między codziennością i „odsświętnością”. Przejawia się w określonych postawach i różnych formach wyrazu, rzadko zaś w nadzwyczajnych sposobach doświadczenia Bóstwa (Domagała, Grzymała-Moszczyńska, Socha, 1984, s. 86–87).

Według Rodneya Starka doświadczenie religijne to „wszystkie uczucia, spostrzeżenia i doznania, które doświadczone są przez podmiot lub określone są przez grupę religijną albo przez społeczeństwo jako nawiązanie porozumienia, bez względu na to, w jakim stopniu, z istotą Boską, to znaczy z Bogiem” (Stark, 1965, s. 97). Doświadczenie religijne opiera się na przekonaniu, że jednostka może osiągnąć rzeczywistość nadprzyrodzoną i doświadczyć działania Transcendencji. Człowiek przeżywający wewnętrzno-osobiste spotkanie z Bogiem, z Transcendencją, z siłami, które uważa za większe od siebie, nie jest wyizolowany ze społeczeństwa, z całokształtu tych treści i pojęć religijnych, które są przez nie ukształtowane, ale jego kontrakt z czymś, co jest poza nim, poza sferą zjawisk i rzeczy „tego świata”, ma charakter osobowy.

Wymiar doświadczeniowy jest przede wszystkim wymiarem emocji i uczuć. Pozwala on, zdaniem Glocka, uznawać i przyjmować za własny pewien obszar oczekiwań i zobowiązań związanych z daną religią. Osoba religijna może co jakiś czas osiągać bezpośrednie poznanie ostatecznej rzeczywistości. Doznaje emocji, percepcji i wrażeń, które są doświadczone albo definiowane przez grupę religijną jako nawiązanie kontaktu, nawet słabego, z boską istotą, z Bogiem, ostateczną rzeczywistością, z transcendentną siłą. Emocje, które uważa się za właściwe dla różnych religii czy faktycznie są doświadczone przez różne jednostki, a przynależą do parametru doświad-

czeniowego, są bardzo zróżnicowane – od strachu po zachwyty, od pokory po szczęśliwość, od spokoju duszy do poczucia jedni z *universum* czy boskością (Borowik, 2004, s. 271).

Socjolog interesuje się szeroko rozumianym doświadczeniem religijnym jako pewną formą wyrazu naturalnego kontaktu człowieka z Bogiem, nie zaś jako tajemnym i niedostrzegalnym czynnikiem w naturze ludzkiej. Jako badacz zajmuje się analizą subiektywnych korelatów kontaktu człowieka z rzeczywistością ponadempiryczną, mających odniesienia do układów społecznych wyrażających się w symbolach. Zewnętrzne aspekty doświadczenia religijnego są dla niego łatwiej dostępne, bardziej dotykalne i konkretne niż wewnętrzne stany religijności jednostki. Socjolog religii „nie zajmuje się stosunkiem między człowiekiem a Bogiem, lecz stosunkami między ludźmi, powstającymi na tle ich stosunku do Boga i w związku z nim” (Majka, 1981, s. 347). Wewnętrzne i ukryte przeżycia religijne, chociaż równie rzeczywiste i ważne dla zrozumienia ludzkiego zachowania, nie podlegają bezpośredniemu opisowi socjologicznemu, w przeciwieństwie do jawnych i zewnętrznych aspektów życia religijnego. Przeżycia religijne mogą być doznawane w kontaktach z ludźmi, ale również mogą być żywotne i dynamiczne w ograniczonym związku z otoczeniem społecznym. Sakralizują one ludzkie doświadczenia indywidualne i zbiorowe, także w sytuacjach wyjątkowych, np. w czasie pandemii.

Doświadczenie religijne może dotyczyć zarówno różnych elementów (obiektów) świata ponadempirycznego, jak i różnych cech tych elementów. Subiektywne cechy odczuć i interpretacji są bardzo ważne, ponieważ stają się one częścią składową wzorów myślenia i działania poszczególnych jednostek. Socjolog próbujący „wczuwać się” w cudze przeżycia, rejestrować je, odnajdywać ich ukryty sens i związki wzajemne między nimi a strukturą społeczną, wkracza na obce terytorium, zarezerwowane dotychczas dla psychologów religii, starających się zrozumieć pierwiastek psychiczny w religii. Musi mieć przy tym świadomość, że nie przemierza całego pola doświadczenia religijnego, lecz tylko jego część, wykazującą związki z życiem społecznym. Tworzy się w ten sposób nowy element (komponent) w zinstytucjonalizowanym i uprawomocnionym modelu socjologicznego badania religijności.

Młodzieży akademickiej zadano kilka pytań dotyczących szeroko rozumianego doświadczenia religijnego w sytuacji długo trwającej pandemii koronawirusa. 18,0% badanych zaaprobowало twierdzenie: „na nowo odkryłem/am wartość wyznawanej religii” (pyt. E1: 1). Pogląd ten częściej deklarowały kobiety niż mężczyźni (20,5% vs 9,0%); młodzież będąca w wieku 23–24 lata (22,1%) i 18–20 lat (19,8%) rzadziej niż osoby w wieku 21–22 lata (15,4%) oraz 25 i więcej lat (15,1%); respondenci pochodzący ze wsi (26,2%) rzadziej niż ci z małych miast do 20 tys. mieszkańców (17,1%), miast liczących ponad 500 tys. mieszkańców (13,8%) i miast średniej wielkości (14,3%) oraz miast liczących od 100 do 500 tys. mieszkańców (9,0%); osoby, których matki posiadały wykształcenie podstawowe częściej niż studenci, których matki miały wykształcenie zasadnicze zawodowe oraz średnie i wyższe (odpowiednio: 25,0% vs 20,0%, 17,0%, 17,5%); wierzący i regularnie praktykujący (42,2%) częściej niż wierzący i praktykujący nieregularnie (17,9%) oraz wierzący i niepraktykujący (10,2%). Wydarzenie pandemiczne nie zmieniło stosunku do religii osób deklarujących się jako niewierzące i niepraktykujące oraz obojętne religijnie.

Doświadczenie religijne przejawia się często w poszukiwaniu sensu własnego życia, osób nam bliskich, a nawet sensu ludzkiego życia w ogóle. Pytań o to, kim jest człowiek, jak ma się samorealizować poprzez różne formy współpracy z innymi, po co człowiek żyje i jak powinien godnie żyć i wielu podobnych pytań podstawowych nie sposób wykreślić z ludzkiej świadomości. Współcześnie człowiek coraz częściej uświadamia sobie, że technika ze swoim postępem i osiągnięciami nie jest w stanie zagwarantować mu nośnego sensu życia, wartości i celów odpowiadających na pytania: „po co?”, „dokąd?” i „dlaczego?”. W warunkach szerzącego się sceptycyzmu i nihilizmu, pustki wewnętrznej i bezradności coraz trudniej odkrywać nowoczesnemu człowiekowi sens własnej egzystencji i cel ludzkiej historii. Dotyczy to także sytuacji wyjątkowych, różnego rodzaju katastrof, nieszczęść zbiorowych itp.

Każdy ma jakąś koncepcję sensu życia, a przynajmniej wyobrażenie o życiu szczęśliwym i pełnym. Jeżeli takiego sensu nie znajduje, to cierpi. Przejycia negatywne pokazują, że w praktyce nikt nie może żyć bez jakiejś odpowiedzi na problem sensu życia. Każdy szuka jakiegoś uzgodnienia pomiędzy sobą a swoim światem, z którym się identyfikuje. Problem sensu życia wiąże się z godnością osoby ludzkiej, zakwestionowanie sensu byłoby pewnego rodzaju utratą

czy umniejszeniem człowieczeństwa. Sens życia wiąże się więc przynajmniej pośrednio z umiejętnością dokonywania właściwych wyborów moralnych, zarówno indywidualnych, jak i zbiorowych, jest on poniekąd antropologiczną koniecznością. Sens życia jest odkrywany także w wierze religijnej i z jej pomocą.

W życiu codziennym mówi się o sensie wtedy, gdy coś zgadza się z naszymi wyobrażeniami, gdy wydarzenia układają się tak, jak powinny się układać (według naszego rozumienia), gdy nas uszczęśliwiają i przynoszą radość (np. przyjaźń, pokój). Sens odnajdujemy często w chwilach zadowolenia i szczęścia. Źródłem sensu może być rozwiązanie jakiejś trudności, zdobycie jakiejś nowej wiedzy, spełniająca się nadzieja, jakieś dokonanie, osiągnięty cel i zamierzenie, przeżywana miłość, dostrzeżenie piękna w naturze lub sztuce. Bardziej jednak intensywnie jest przeżywany sens życia w doświadczeniach negatywnych, gdy wydaje się on jakby nieosiągalny, zakryty, trudny do realizacji. Doświadczenie nieszczęścia i bezsensu pojawia się w różnych formach i kształtach. Sens życia można odczytywać i odkrywać nawet w sytuacjach na pozór niezrozumiałych czy wręcz absurdalnych.

Twierdzenie „częściej niż to było kiedyś, zastanawiałem/am się nad swoim i swoich najbliższych sensem życia w perspektywie wiary” (pyt. E1: 4) uzyskało przeciętną aprobatę. 25,1% badanych w okresie pandemii częściej zastanawiało się nad sensem życia niż w okresie przed pandemią. O tego typu doświadczeniach egzystencjalnych niemal tak samo często informowały kobiety co mężczyźni (25,4% vs 24,1%); jednak nieco częściej młodzież w wieku 25 i więcej lat (30,2%) oraz 23–24 lata (27,2%), rzadziej zaś osoby młodsze – w wieku 18–22 lata (24,0%); częściej respondenci pochodzący ze wsi (29,3%) i miast średniej wielkości (28,6%), rzadziej zaś ci z miast od 100 do 500 tys. mieszkańców (23,0%), z małych miast do 20 tys. mieszkańców (22,0%) oraz miast liczących ponad 500 tys. mieszkańców (17,4%); częściej też osoby, których matki posiadały wykształcenie podstawowe niż ci, których matki miały wykształcenie średnie, zasadnicze zawodowe bądź wyższe (odpowiednio: 33,3% vs 31,0%, 25,2%, 20,4%); częściej wierzący i regularnie praktykujący (48,7%), rzadziej zaś wierzący i praktykujący nieregularnie (32,1%), wierzący i niepraktykujący (18,2%) oraz obojętni religijnie, ale przywiązani do tradycji religijnej (6,2%).

Trzecie twierdzenie operacjonalizujące doświadczenie religijne było sformułowane następująco: „doświadczenie epidemii pogłębiło moją relację

z Bogiem” (pyt. E2: 3). Badani udzielili następujących odpowiedzi: „zdecydowanie zgadzam się” – 5,3%, „raczej zgadzam się” – 9,8%, „raczej nie zgadzam się” – 17,7%, „zdecydowanie nie zgadzam się” – 46,4%, „trudno powiedzieć” – 20,8%. Łącząc odpowiedzi pierwszą i drugą, konstatujemy, że 15,1% ankietowanej młodzieży – według własnej oceny – pogłębiło w okresie pandemii swoje relacje z Bogiem; więcej kobiet niż mężczyzn (17,0% vs 8,3%); mniej młodszej młodzieży, bo w wieku 18–22 lata, niż tej starszej – w wieku 23 i więcej lat (13,8% vs 17,7%); częściej osoby pochodzące ze wsi (21,3%) i małych miejscowości (17,1%) niż z miast liczących od 100 do 500 tys. mieszkańców (8,0%). Ze względu na stosunek do wiary i praktyk religijnych częściej takiej odpowiedzi udzielały osoby wierzące i praktykujące regularnie (34,7%) niż wierzące i nieregularnie praktykujące (16,4%) oraz wierzące i niepraktykujące (7,9%). Osoby obojętne religijnie oraz niewierzące i niepraktykujące nie wypowiedziały się na ten temat. Częściej były to osoby, których matka posiadała wykształcenie średnie (17,5%) i zasadnicze zawodowe (15,5%) czy też wyższe (13,5%) niż podstawowe (8,3%).

Czwarte twierdzenie dotyczyło roli wiary i praktyk religijnych w życiu badanej młodzieży oraz więzi z Kościołem. Zakotwiczenie instytucjonalne religijności, przejawiające się w więziach, które łączą ludzi współczesnych z Kościołem, m.in. poprzez uczestnictwo w niedzielnej mszy św. („chodzenie do kościoła”), nie oznacza, że wierzący nie wyobrażają sobie religijności bez Kościoła. Nawet wśród tych, którzy wierzą i praktykują w sposób wręcz ortodoksyjny, można odnaleźć takich, którzy przypisują sobie prawo do indywidualnego wyboru spośród wartości i norm religijnych. Zachowują się oni trochę jak konsumenci „szwedzkiego stołu”, wybierający spośród dostępnych potraw te, które przypadają im najbardziej do gustu i smaku. Między jednostką i jej wiarą religijną Kościół niekoniecznie musi pełnić rolę pośrednika. Aprobata religijności bez Kościoła może wskazywać na malejący wpływ struktur władzy kościelnej na transformację indywidualnej religijności (religijność niezapśredniczona przez instytucje kościelne).

15,8% badanych aprobowało w zdecydowany sposób twierdzenie, że „czas izolacji pokazał, że można budować swoją więź z Bogiem bez konieczności chodzenia do kościoła” (pyt. E2: 4); udzielono odpowiedzi: „raczej tak” – 24,2% respondentów, „raczej nie” – 11,0%, „zdecydowanie nie” – 27,9%

i „trudno powiedzieć” – 21,3%. Łącząc dwie pierwsze odpowiedzi, otrzymujemy wynik na poziomie 40,0% – tyle osób zgadzało się z tym, że można budować więź z Bogiem bez praktyk niedzielnych, zaś 38,9% prezentowało odmienny pogląd. „Religijność z Kościołem” częściej aprobowały kobiety niż mężczyźni (43,0% vs 28,6%); częściej respondenci w wieku 18–20 lat (44,8%) i 23–24 lata (40,4%) niż z przedziału wiekowego 21–22 lata (37,7%) oraz 25 i więcej lat (34%); także częściej osoby pochodzące ze wsi (50,6%) niż te z miast (miasta do 20 tys. – 35,3%, miasta 21–99 tys. – 34,3%, miasta liczące do 100 do 500 tys. mieszkańców – 34% oraz w wielkich aglomeracjach liczących ponad 500 tys. – 32,1%); ze względu na stosunek do wiary i praktyk religijnych częściej wierzący i praktykujący regularnie (56,7%) oraz wierzący i praktykujący nieregularnie (48,5%) i wierzący, ale niepraktykujący (44,3%) niż obojętni religijnie (22,7%) i niewierzący (13,9%). Do budowania relacji z Bogiem bez „chodzenia do kościoła” częściej przyznawały się osoby, których matki posiadały wykształcenie ponadpodstawowe (zasadnicze zawodowe – 41,4%, średnie – 44,5%, wyższe – 36,1%) niż podstawowe (33,3%).

Wskaźnik pokazujący, iż ok. dwóch piątych badanych studentów i studentek wyobraża sobie budowanie więzi z Bogiem bez chodzenia do kościoła, nie jest zbyt wysoki. W 2017 r. w badaniach ogólnopolskich skonstatowano, że aż 73,3% studentów dostrzegało możliwość bycia człowiekiem religijnym pomimo braku przynależności do instytucji kościelnej (kościół instytucjonalnego) (Górny, 2018, s. 227).

Stwierdzenia typu „jestem wierzący bez Kościoła”, czyli bez przynależności do jego struktur, nie należą dziś do rzadkości. W dobie słabnącej więzi z instytucją Kościoła rzymskokatolickiego zachodzi potrzeba obserwowania tego zjawiska, zwłaszcza że przyczyn tego stanu rzeczy jest z pewnością wiele, na przykład nieskrępowana możliwość zabierania głosu na temat Kościoła rzymskokatolickiego, medialna ocena jego funkcjonariuszy, a i niekiedy krytyka jego nauczania oraz struktur administracyjnych, to tylko niektóre z nich (Zaręba, 2008, s. 177).

Cztery omówione powyżej przejawy doświadczenia religijnego odzwierciedlają niewielki fragment świadomości religijnej młodzieży akademickiej. Z przeprowadzonych analiz socjologicznych wynika, że 18,0% badanych deklaroowało, że w czasie pandemii odkryło na nowo wartość wyznawanej religii;

25,1% częściej zastanawiało się nad sensem życia niż w okresie przed pandemią; 15,1% pogłębiło swoje relacje z Bogiem; 38,9% twierdziło, że nie można budować więzi z Bogiem bez chodzenia do kościoła (praktyki niedzielne). Mimo że dane te nie mówią nic o tym, jaka była kondycja religijna młodzieży akademickiej przed pandemią, to można z nich ostrożnie wnosić, że u około piątej części polskich studentek i studentów nastąpiła pozytywna zmiana w przeżyciach i doświadczeniach religijnych. Otwarte pozostaje pytanie, czy zmiana ta będzie trwała i czy po ustaniu pandemii badani powrócą do stanu poprzedniego.

Pełna rejestracja zjawisk z zakresu doświadczeń religijnych człowieka – zwłaszcza tych najgłębszych i podstawowych – jest utrudniona. Psychologowie i socjologowie próbują opisywać formy i typy doświadczenia sacrum, przejawy spotkania człowieka z Transcendencją, przeżycia człowieka, który otwiera się na najgłębszy sens całej rzeczywistości. Starają się przy tym unikać zawilości i niejasności ujęć filozoficznych i teologicznych doświadczenia religijnego oraz dostarczyć w miarę gruntownej i wiarygodnej informacji naukowej o określonym aspekcie interesującego ich zjawiska.

Doświadczenie religijne nie jest zmienną jednowymiarową, lecz wielowymiarową, złożoną z wielu elementów składowych, zróżnicowanych prawie tak, jak zróżnicowany i niepowtarzalny jest człowiek. Nic więc dziwnego, że liczba i zakres parametrów oraz wskaźników, za pomocą których socjologowie opisują ten fenomen, są w dalszym ciągu bardzo niejasne. Wszystkie określenia i definicje ujmują tylko część bogatego doświadczenia religijnego. Doświadczenie to zawiera wiele niewiadomych, których znalezienie jest bardzo trudne za pomocą dostępnych obecnie technik badawczych. Brak dokładnych pomiarów zjawisk religijnych jest wciąż przeszkodą w rozwoju badań socjologicznych w odniesieniu do zagadnienia doświadczenia religijnego. Prawdopodobnie wiara w Boga i doświadczenia religijne pomagają wielu katolikom w Polsce przeżyć – w miarę spokojnie – czas epidemii.

PRAKTYKI RELIGIJNE W PARAFII I W RODZINIE

Religijne wartości i wierzenia obiektywizują się szczególnie wyraźnie poprzez określone rytuały zachowań oraz zorganizowane struktury religijne, czyli kościoły.

Rytułał religijny jest ustrukturalizowanym i zrutynizowanym ciągiem działań – fizycznych i werbalnych – skierowanym ku temu, co nadprzyrodzone, i mającym na celu wywołanie jego interwencji w świeckim świecie. Struktura religijna to taka jednostka, w której uprawia się rytuały; przybiera ona różne postaci – od gromadzenia się ludów pierwotnych wokół totemu po obejmującą cały świat biurokratyczną instytucję Kościoła rzymskokatolickiego. Członkowie tej struktury – zarówno małej, jak i dużej, trwałej lub zmiennej, dawnej lub nowej – podzielają wspólne wierzenia i wartości religijne, uczestniczą we wspólnych rytuałach, czego rezultatem jest wytwarzanie się poczucia jedności i wspólnoty (Turner, 1998, s. 156).

Wśród różnorodnych rytuałów religijnych w Kościele katolickim szczególnie ważną rolę odgrywają praktyki niedzielne (uczestnictwo we mszy św. niedzielnej) i praktyki wielkanocne (przystępowanie do spowiedzi i komunii św. w okresie wielkanocnym). Socjologiczne badanie praktyk religijnych ma duże znaczenie dla określenia religijności poszczególnych grup społecznych i całego społeczeństwa. Mimo że są one przede wszystkim zewnętrznym przejawem religijności, to absencja w nich – zwłaszcza stała – niesie na ogół ważne konsekwencje w innych wymiarach religijności i kościelności. Wyrażony spadek praktyk religijnych wskazuje niejednokrotnie na utratę znaczenia religii w życiu społecznym. Osłabienie więzi z Kościołem, wyrażające się w niespełnianiu nakazów rytualno-kultowych, obniża poziom religijności. Wskazuje to na ścisły związek kościelności z religijnością. Praktyki religijne są uznawane za wskaźniki religijności kościelnej oraz przejaw partycypacji kościelnej (Luckmann, 1996, s. 63).

Religijności nie można utożsamiać ani redukować do kultu liturgicznego i prywatnej pobożności. Tylko niektórzy przeciwnicy religii chcieliby widzieć w praktykach religijnych jedyny zakres jej działania i dlatego mówią o wolności kultu, jak gdyby utożsamiając religię z kultem. To z jednej strony, z drugiej jednak – religia uzewnętrznia się w praktykach religijnych, a wiara bez obrzędów jest jak dusza bez ciała. Zinternalizowane wartości kultury religijnej znajdują wyraz w zachowaniach zewnętrznych. W katolicyzmie – wśród zachowań wynikających z przyjętej wiary – eksponuje się szczególnie praktyki religijne. Są one najbardziej zewnętrznym

i widocznym przejawem religijności, znakiem przynależności do parafii i Kościoła, ale nie wyczerpują wszystkich zewnętrznych objawów religii, ani tym bardziej jej istoty. Przeżycia związane z ceremoniami religijnymi ukazują człowiekowi właściwy porządek świata gwarantujący mu poczucie bezpieczeństwa, wyznaczający kierunek myślenia i działania.

Praktyki religijne jako czynności nakazane lub zalecane przez Kościół są ważnym, ale nie najważniejszym wykładnikiem religijności w ujęciu socjologicznym i nie dają adekwatnego obrazu życia religijnego jednostki lub grupy społecznej. Ich brak natomiast świadczy niewątpliwie o jakichś daleko idących zmianach dokonujących się w życiu religijnym (negatywne kryterium religijności). Praktyki spełniane z pobudek religijnych świadczą o wewnętrznej religijności (pozytywne kryterium religijności). W społeczeństwach ponowoczesnych i pluralistycznych, w których człowiek nie spotyka się ze ścisłą kontrolą i presją otoczenia społecznego, spełnianie obowiązków religijnych wymaga na ogół osobistego zaangażowania i jest oznaką żywotności religijnej.

Poprzez obiektywne i widzialne rytuały zewnętrzne (praktyki) pogłębia się proces integracji społecznej, grupa religijna do pewnego stopnia potwierdza swoją tożsamość i trwałość. Dla osób spełniających określone praktyki pełnią one – oprócz funkcji ściśle religijnych – funkcje społeczno-kulturowe związane z identyfikacją grupową i zacieśnianiem więzi społecznych. Mogą mieć źródło zarówno w wierze i miłości do Boga, jak i w przyzwyczajeniach, rutynie, naciskach środowiska społecznego itp. Jako akty religijne łączą w sobie pierwiastki subiektywne z obiektywnymi, wewnętrzne z zewnętrznymi (Marianiński, 2014, s. 8–22).

W Polsce, mimo że po 1989 r. nastąpiła znaczna modernizacja społeczno-ekonomiczna, utrzymywała się w dalszym ciągu subiektywna religijność i przywiązanie do Kościoła katolickiego, a także relatywnie wysoki poziom praktyk religijnych. Wielu socjologów ocenia polską witalność religijną jako przypadek szczególny. Wskazuje się tu na takie przyczyny jak powiązanie polskiego narodu z katolicyzmem, na opozycyjną działalność Kościoła katolickiego wobec reżimu komunistycznego. Równocześnie wysuwa się przypuszczenie, że i w społeczeństwie polskim zaczęły powoli oddziaływać struktury uniwersalnych procesów, do których odnosi się teoria sekularyzacji.

Obecna sytuacja utrzymuje się – w dużej mierze – niezależnie od poziomu modernizacji, stąd proces sekularyzacji będzie upowszechniał się z pewnym opóźnieniem. W dalszej przyszłości Polska nie uchroni się przed przyspieszeniem tego procesu (Pickel, 2012, s. 148).

Jeżeli nawet w ciągu 20 lat polskiej transformacji zmiany w religijności nie miały gwałtownego charakteru, według Ireny Borowik można sądzić, że to powolne tempo utrzyma się i zmiany będą następować nie tylko powoli, ale i nierównomiernie. Zauważa ona jednak wyraźniejsze zmiany w dwóch środowiskach społecznych: wśród młodzieży i wśród młodych kobiet, zwłaszcza w odniesieniu do praktyk religijnych. Powoli narastają wewnętrzne podziały w środowisku tych, którzy deklarują się jako katolicy. Pluralizowanie się sceny religijnej może zapowiadać dalsze zmiany w religijności. Dokonuje się wyraźny ruch w kierunku desakralizacji życia małżeńskiego i rodzinnego (Borowik, 2012, s. 333–348).

W drugiej dekadzie XXI w. zaznaczył się wyraźny spadek praktyk religijnych w społeczeństwie polskim, a zwłaszcza w środowiskach młodzieżowych. Sytuacja ta jeszcze dodatkowo skomplikowała się w 2020 r. w związku z wybuchem pandemii koronawirusa. Antypandemiczne restrykcje w sposób istotny wpłynęły na organizowane wspólnotowo praktyki religijne w parafiach. Ze względu na zagrożenia epidemiczne minister zdrowia wprowadził ograniczenia w sprawowaniu kultu religijnego w miejscach publicznych, ustalając, że w nabożeństwie może brać udział maksymalnie 50 osób, później obowiązywała zasada, iż na 15 m² mogła przebywać tylko jedna osoba, a następnie maksymalnie 9 osób. Liturgia Wielkanocy była sprawowana bez udziału wiernych, mogli oni uczestniczyć w niej poprzez transmisje radiowe czy internetowe. Liczba wiernych uczestniczących w nabożeństwach była ustalana według limitów, a Episkopat Polski zarekomendował biskupom wprowadzanie tzw. dyspens od obowiązku uczestnictwa w niedzielnej mszy św. dla osób starszych, chorych, dzieci oraz tych, którzy „czują obawę przed zagrożeniem”.

Praktyki religijne, w tym i uczestnictwo w niedzielnej mszy św., przeniosły się z kościołów i kaplic do środowisk domowych. 30,0% badanych studentów i studentek z różnych uczelni w Polsce oświadczyło, że „pobożnie uczestniczyło we mszach św., nabożeństwach i rekolekcjach transmitowanych w mediach” (pyt. E1: 3). Nieco częściej tego typu deklaracje składali

mężczyźni niż kobiety (31,6% vs 29,5%); osoby będące w wieku 23–24 lata (32,4%) oraz 18–22 lata (30,4%) częściej niż respondenci liczący 25 i więcej lat (20,8%). „Medialne” uczestnictwo we mszy św. i nabożeństwach częściej deklarowali również respondenci urodzeni na wsi (38,7%; zaś równie często mieszkańcy miast liczących do 20 tys. mieszkańców – 31,7%) niż osoby z miast średnich (27,6%) oraz dużych i wielkich (21,0%); zdecydowanie częściej wierzący i regularnie praktykujący (79,7%) oraz wierzący i praktykujący nieregularnie (23,9%), podczas gdy niewierzący i niepraktykujący w ogóle nie przyznawali się do takich praktyk. Biorąc pod uwagę wykształcenie matki, należy stwierdzić, iż częściej też skłonni do pobożnego uczestnictwa w medialnym przekazie mszy św. i nabożeństw oraz rekolekcji byli respondenci, których matki posiadają wykształcenie zasadnicze zawodowe (34,1%), średnie (30,0%), a także wyższe (28,8%). Z kolei wśród osób, których matki posiadały jedynie wykształcenie podstawowe, zaangażowanie to było na poziomie 8,3%.

W badaniach ogólnopolskich z 2017 r. 30,2% ankietowanych studentów określiło siebie jako praktykujących regularnie. Swój udział we mszy św. określili oni następująco: uczęszczanie do kościoła w każdą niedzielę – 17,3%, prawie w każdą niedzielę – 21,3%, jeden lub dwa razy w miesiącu – 13,6%, tylko w wielkie święta – 19,8%, tylko z okazji chrztu, ślubu, pogrzebu itp. – 11,5%, odpowiedź „wcale nie uczestniczę” wybrało 12,2%, „trudno powiedzieć” – 3,1%, nie udzieliło odpowiedzi 2,2% (Zaręba, 2018, s. 147). Porównując realne i wirtualne uczestnictwo w praktykach niedzielnych, można by powiedzieć, że obydwie formy uczestnictwa kształtują się na zbliżonym poziomie, a ci, którzy uczestniczyli w mszach św. i nabożeństwach w kościołach, praktykują – zapewne z pewnymi wyjątkami – także w nowy, tj. wirtualny sposób. Pozostaje otwarte pytanie: czy wszyscy „wirtualni” uczestnicy powrócą do realnego praktykowania w swoich kościołach parafialnych?

Drugą praktyką religijną, o którą indagowano badaną młodzież akademicką, była modlitwa. Modlitwa indywidualna, będąca przejawem osobistego doświadczenia wynikającego z wiary religijnej, nie poddaje się ścisłej kontroli, z trudem daje się badać empirycznie. Dochodzą w niej do głosu motywy osobiste, nawet jeżeli indywidualna decyzja jest uwarunkowana wychowaniem w grupach pierwotnych (np. w rodzinie). Wskaźnik modli-

twy indywidualnej jest niekiedy traktowany jako wyraz tzw. dymensji dewocyjnej. Mimo że modlitwa indywidualna jest praktyką nadobowiązkową, to jednak w przekonaniu części katolików uchodzi za praktykę obowiązkową, której zaniechanie stanowi grzech ciężki. Zanikanie praktyk nadobowiązkowych było z reguły pierwszym przejawem procesów dechrystianizacji, spowodowanych przyspieszonym rozwojem społecznym w środowiskach wiejskich i miejskich.

We wszystkich religiach modlitwa jest podstawową formą komunikacji człowieka z Bogiem. Chodzi tu zarówno o kontakt słowny, jak i mentalny (komunikacja werbalna i niewerbalna). Ma ona zarówno charakter prośby, dziękczynienia i chwały, jak i skargi, a nawet protestu. Z sondaży opinii publicznej i badań socjologicznych wynika, że regularną modlitwę codzienną praktykuje około trzecia część Polaków, mniej więcej tyle samo modli się nieregularnie i tyle samo zerwało już z tą ważną praktyką dewocyjną. Spadek wskaźnika regularnej modlitwy może zapowiadać zmiany w regularnej praktyce niedzielnej, ponieważ zazwyczaj występuje wyraźny związek pomiędzy częstotliwością modlitwy codziennej a uczestnictwem w niedzielnej mszy św. Modlitwa indywidualna sprowadza się często do krótkiego pacierza.

Modlitwa jako nawiązanie bezpośredniego kontaktu z Bogiem jest formą praktyki, która nie poddaje się wprost kontroli środowiska społecznego, tylko częściowo może być ona uzależniona od presji zewnętrznych. Z socjologicznego punktu widzenia rejestruje się najczęściej tylko pewne zewnętrzne objawy modlitwy, bez wnikania w głębię doświadczenia i przeżyć religijnych. Modlitwa indywidualna, rozumiana najczęściej jako pacierz codzienny, w opinii wielu ludzi wierzących jest uznawana za podstawowy obowiązek religijny i stanowi ważny element wychowania religijnego dzieci w rodzinie. Przestrzeganie modlitwy codziennej lub jej zaniechanie jest znakiem żywotności lub osłabienia życia chrześcijańskiego.

Modlitwa jest często prośbą o pomoc w różnych potrzebach życiowych. Naszych respondentów poproszono o ustosunkowanie się do stwierdzenia: „wspierałem/am duchowo (np. poprzez modlitwę) osobę/y znajdującą/ce się w trudnej sytuacji życiowej” (pyt. E1: 6). 33,3% badanych studentów i studentek udzieliło odpowiedzi twierdzącej; tym razem tego typu deklaracje częściej składały kobiety niż mężczyźni (34,6% vs 28,6%); spośród czterech grup wie-

kowych częściej osoby będące w wieku 23–24 lata (38,2%) niż osoby z innych grup. Skłonnych do wspierania duchowego osób znajdujących się w trudnej sytuacji spotykamy także częściej wśród respondentów urodzonych na wsi (42,2%) (i równie często pochodzących z miast średnich – 32,4%) niż z miast dużych i wielkich (25,8%). Zdecydowanie częściej są to wierzący i regularnie praktykujący (67,4%) oraz wierzący i praktykujący nieregularnie (38,1%) niż niewierzący i niepraktykujący (29,5%). Obojętni religijnie i niewierzący niemal w ogóle nie przyznawali się do tego typu praktyki (1,9%). Biorąc pod uwagę wykształcenie matki, można powiedzieć, że osoby skłonne do modlitwy za innych częściej można spotkać wśród respondentów, których matki posiadają wykształcenie podstawowe (41,7%), nieco rzadziej w grupie osób, których matki zakończyły edukację na szkole zasadniczej zawodowej (36,3%) lub średniej (35,0%), a najrzadziej w grupie osób, których matki mają wykształcenie wyższe (30,3%).

Dla porównania – w badaniach ogólnopolskich z 2017 r. 21,8% ankietowanej młodzieży akademickiej deklarowało, że praktykuje modlitwę osobistą codziennie, 14,7% – co kilka dni, 1,3% – w niedzielę, 17,9% – od czasu do czasu, 8,4% – tylko w ważniejszych sytuacjach życiowych, 8,8% – bardzo rzadko, 21,7% – wcale, 3,5% wybrało wariant „trudno powiedzieć”, zaś 1,9% nie udzieliło odpowiedzi (Zaręba, 2018, s. 155). Regularny rytm modlitwy codziennej przez wielu młodych ludzi jako nakaz wypływający z wiary nie jest akceptowany, wielu modli się „od czasu do czasu”, gdy odczuwa wyraźną potrzebę lub jest „zmuszonych” przez różnego rodzaju okoliczności zewnętrzne, np. przeżycia traumatyczne. Przeprowadzony przez nas pomiar „potencjału” modlitewnego w życiu studentów jest niedokładny, ale nie wskazuje on na wyraźny wzrost indywidualnych praktyk modlitewnych w okresie pandemii, czy szerzej, duchowej i modlitewnej aktywności. Także wśród dorosłych mieszkańców Krakowa w 2020 r. tylko 24% badanych wskazało na modlitwę o pomoc do Boga jako sposób radzenia sobie z traumą pandemii (Długosz, 2020).

Z kolei w sondażu CBOS z 2020 r. 75% badanych dorosłych Polaków deklarowało, że w okresie społecznej kwarantanny nie zmieniło się ich zaangażowanie religijne. Na pytanie o to 10% respondentów udzieliło odpowiedzi „tak, mniej czasu poświęcałem/am na modlitwę, medytację i inne praktyki

religijne”; 12% odpowiedziało „tak, więcej czasu poświęcałem/am na modlitwę, medytację i inne praktyki religijne”; zaś 3% badanych wybrało odpowiedź „trudno powiedzieć” (wśród uczniów i studentów odpowiednio: 67%, 16%, 10%, 7%) (Bożewicz, 2020a, s. 3 i 10). W powtórzonym we wrześniu 2020 r. sondażu CBOS zaangażowanie religijne deklarowano w następujący sposób w porównaniu z okresem sprzed pandemii: odpowiedź „tyle samo czasu poświęcam na modlitwę, medytację i inne praktyki” wybrało 61% badanych; „obecnie więcej czasu poświęcam na modlitwę, medytację i inne praktyki” – 4%; „obecnie mniej czasu poświęcam na modlitwę, medytację i inne praktyki” – 11%; „w ogóle nie uczestniczę w praktykach religijnych” – 21%; „trudno powiedzieć” – 2% (uczniowie i studenci odpowiednio: 43%, 0%, 15%, 41%, 0%) (Bożewicz, 2020b, s. 2 i 13). Zniesienie ograniczeń dotyczących modlitwy wspólnotowej w kościele pozostało bez wpływu na zaangażowanie religijne większości Polaków, a zmiany w życiu religijnym miały nieco częściej charakter negatywny niż pozytywny.

W warunkach pandemii koronawirusa została mocno ograniczona swoboda organizowania duszpasterstwa parafialnego, zawężone zostały kontakty z osobami duchownymi (np. w ramach duszpasterstwa akademickiego), zmniejszyły się wyraźnie wpływy pieniężne dla parafii, co w przypadku niektórych parafii grozi utratą płynności finansowej. Parafia jest konkretnym miejscem włączania się wiernych do Kościoła lokalnego i powszechnego. Skupia ona jako centrum życia religijnego działania katolików, chociaż w różnym zakresie i z różną intensywnością. Deklarowana subiektywna więź z parafią znajduje odzwierciedlenie w więzi obiektywnej. Bardziej znaczący udział parafian w działaniach parafii przejawia się w formach nieaktywnych (np. ofiara na tacę) niż w aktywnych (np. pomoc osobista przy kościele, kontakty bezpośrednie z osobami duchownymi).

Przychody finansowe parafii opierają się w znacznej mierze na dobrowolnych ofiarach wiernych, w tym za udzielane sakramenty. Czas pandemii stwarza zagrożenie dla płynności finansowej w parafiach katolickich. Spośród badanych polskich studentek i studentów tylko 10,8% potwierdziło, że w czasie pandemii wspierało (osobiście lub z rodziną) finansowo Kościół, mając na uwadze brak możliwości tzw. zbierania na tacę. Wspieranie finansowo parafii nieco częściej deklarowali mężczyźni niż kobiety (12,8% vs 10,2%),

osoby będące w wieku 25 i więcej lat (15,1%) częściej niż badani z pozostałych grup wiekowych (gdzie Kościół wspierała finansowo co dziesiąta osoba – 10,3%); były to częściej osoby pochodzące ze wsi (13,3%) i wielkich aglomeracji (11,0%) niż te z miast małych i średnich, a nawet dużych (8,6%); także częściej osoby wierzące i regularnie praktykujące (26,7%) oraz – choć już zdecydowanie rzadziej – wierzące i nieregularnie praktykujące (9,7%); biorąc pod uwagę wykształcenie matki, należy stwierdzić, że były to osoby, których matki legitymowały się dyplomem szkoły wyższej (14,6%), ale już znacznie rzadziej średniej (8,5%) i zasadniczej zawodowej (7,4%).

Na jeszcze niższym poziomie kształtowały się kontakty młodzieży akademickiej z osobami duchownymi. Stwierdzenie: „Szukałem/am wsparcia duchowego u osoby duchownej” zaakceptowało tylko 5,8% badanych. Wsparcia duchowego u osób duchownych nieznacznie częściej poszukiwali mężczyźni niż kobiety (6,8% vs 5,5%); częściej osoby w wieku 25 i więcej lat (9,4%), nieco rzadziej te w wieku 23–24 lata (6,6%) czy w wieku 18–20 lat (5,8%), najrzadziej zaś badani w przedziale wiekowym 21–22 lata (4,6%); respondenci pochodzący ze wsi i średnich miast (7,4%) częściej niż osoby pochodzące z pozostałych miejsc. Najczęściej była to młodzież określająca się jako wierząca i praktykująca regularnie (15,5%) i wierząca, ale praktykująca nieregularnie (5,2%). Wsparcia duchowego potrzebowały też częściej osoby, których matki posiadały wykształcenie zasadnicze zawodowe bądź średnie (7,0%). W okresie pandemii duszpasterze wprowadzali dodatkowo msze św. dla niewielkich grup, poprawiali nagłośnienie wokół kościoła, aby wierni mogli uczestniczyć w nabożeństwie, transmitowali mszę św. w Internecie. Księża w poszukiwaniu nowych kontaktów z wiernymi korzystali z Internetu i innych mediów.

Dwie przeanalizowane praktyki religijne: msza św. niedzielna i modlitwa codzienna utrzymywały się prawdopodobnie w środowiskach akademickich w okresie pandemii na zbliżonym poziomie w porównaniu z okresem sprzed pandemii. Nastąpił jedynie transfer tych praktyk z przestrzeni parafialnej do przestrzeni wirtualnej i zmieniły się formy tego uczestnictwa. Z wielu badań socjologicznych wynika, że poziom odbywanych praktyk religijnych w środowisku młodzieży akademickiej jest wyraźnie niższy niż w całym społeczeństwie polskim, zwłaszcza wśród ludzi dorosłych; podobnie jest i w okresie

pandemii. Wyraźnie słabszy jest także kontakt studentów i studentek z osobami duchownymi oraz ich ofiarność finansowa na cele Kościoła i parafii, co może spowodować znaczne osłabienie więzi z parafią w przyszłości.

Wydaje się, że w XXI w. Kościół katolicki w Polsce pracował na poziomie parafii jakby w nieco spowolniony sposób. Badania socjologiczne wskazują, że powoli zmniejszały się wskaźniki identyfikacji wiernych z parafią, zmniejszało się ich uczestnictwo w ruchach i wspólnotach religijnych oraz stowarzyszeniach katolickich (co najmniej można mówić o pewnej stagnacji), lekkiem zahamowaniu uległ udział parafian w różnych inicjatywach w imieniu i na rzecz parafii, nie wzrastało poczucie odpowiedzialności za parafię (ponad dwie trzecie katolików nie dostrzegало swojego wpływu na rzecz parafii ani takiego wpływu nie chciało wywierać), udział młodzieży w lekcjach religii w szkole nie wpływał na podtrzymywanie praktyk religijnych (udział w katechezie szkolnej zmniejszał się). Z pozytywnych zmian należy podkreślić pewien dynamizm parafii w zakresie działalności charytatywnej oraz przyspieszony proces wchodzenia duchowieństwa i parafii w świat wirtualny i korzystanie z nowoczesnych technologii w duszpasterstwie parafialnym. Wszystkie te procesy osłabienia więzi z parafią są dostrzegane szczególnie w środowiskach akademickich.

PODSUMOWANIE

Religia katolicka, ze swoim instytucjonalnym charakterem, mimo znaczących zmian idących w kierunku sekularyzacji, jest nadal ważną wartością życiową w społeczeństwie polskim. W opinii dużej części młodzieży akademickiej w Polsce w okresie pandemii jej znaczenie w życiu jednostek i społeczeństwa nawet nieco wzrasta. Wniosek ten wydaje się uprawomocniony także w świetle sondaży opinii społecznej, realizowanych w 2020 r. przez CBOS. Wątpliwości dotyczą jedynie stanu praktyk religijnych w czasie pandemii i po pandemii.

Trzeba jednak zauważyć, że badana młodzież akademicka w trakcie realizowanych badań różnie reagowała na postawione stwierdzenia, przy czym to zróżnicowanie miało często uwarunkowania środowiskowe, np. pochodzeniu z większego miasta i wyższemu poziomowi wykształcenia rodziców

towarzyszy większy dystans do religii i tego, co ona niesie. Trend ten można już dziś uznać za trwały. Dodatkowo można odnieść wrażenie, iż kapitał religijny – na który składają się wartości i normy przekazywane przez instytucje religijne oraz wciąż jeszcze przez krąg rodzinny – nie posiada już charakteru zasobów trwałych, bowiem wraz z dorastaniem i nabywanym doświadczeniem przybiera postać labilną. Dodać trzeba tradycję religijną, a zwłaszcza aktywność religijną, zarówno tę indywidualną, jak i zbiorową, które w życiu codziennym ujawniają się obecnie częściej w postaci incydentalnej niż regularnej manifestacji wiary.

Można by sobie życzyć, byśmy wyszli z pandemii bardziej religijni, byśmy wrócili do praktyk religijnych realizowanych przed pandemią. Może się jednak także okazać, że zmiany, które próbowaliśmy zmierzyć narzędziami socjologicznymi, okazały się nietrwałe i wrócimy do stanu religijnego sprzed pandemii, a w wymiarze praktyk religijnych znajdziemy się nawet w sytuacji regresu. Ważne byłoby pytanie, jak będą kształtować się postawy Polaków – zwłaszcza młodej generacji – wobec wartości religii w społeczeństwie post-pandemicznym.

Bibliografia

- Berger, P.L. (1989). *Modernizacja jako uniwersalizacja herezji*. W: B. Mikołajewska (red.), *Zjawisko wspólnoty (Wybór tekstów)*, Warszawa: Wydawnictwo Mini-poliografia UW, s. 436–442.
- Borowik, I. (2004). *Operacjonalizacja pojęcia religijności*. W: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, (red.), *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, Warszawa: VERBINUM Wydawnictwo Księży Werbistów, s. 271–274. ISBN 8371922418.
- Borowik, I. (2012). *Religijność w Polsce okresu transformacji*. W: K. Frysztacki, P. Sztompka (red.), *Polska początku XXI wieku: przemiany kulturowe i cywilizacyjne*, Warszawa: Komitet Socjologii PAN, s. 333–348. ISBN 9788361236184.
- Bożewicz, M. (2020a). *Wpływ pandemii na religijność Polaków*, „Komunikat z badań CBOS”, nr 74.
- Bożewicz, M. (2020b). *Religijność Polaków w warunkach pandemii*, „Komunikat z badań CBOS”, nr 137.

- Casanova, J. (2013). *Kosmopolitismus, der Kampf der Kulturen und multiple Modernen*. W: A. Kreutzer, F. Gruber (hrsg.), *Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie*, Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, s. 162–186. ISBN 9783451022586.
- Długosz, P. (2020). *Trauma pandemii koronawirusa wśród krakowian*, <https://ifis.up.krakow.pl/laboratorium-socjologiczne/> (dostęp: 3.12.2020).
- Domagała, H., Grzymała-Moszczyńska, H., Socha, P. (1984). *Psychologia religii*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gadacz, T., Milerski, B. (red.) (2002). *Religia. Encyklopedia*, t. 5, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Górny, A. (2018). *Wspólnotowy i instytucjonalny wymiar życia religijnego*. W: S.H. Zaręba, M. Zarzecki (red.), *Między konstrukcją a dekonstrukcją uniwersum znaczeń. Badanie religijności młodzieży akademickiej w latach 1988–1998–2005–2017*, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne, s. 217–240. ISBN 9788394701260.
- Luckmann, Th. (1996). *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym świecie*, tł. L. Bluszcz, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”. ISBN 8385527419.
- Majka, J. (1981). *Metodologia nauk teologicznych*, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Mariański, J. (2014). *Praktyki religijne w Polsce w procesie przemian. Studium socjologiczne*, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu. ISBN 9788325707675.
- Norris, P., Inglehart, R. (2006). *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, tłum. R. Babińska, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”. ISBN 836049018X.
- Ordon, H. (2000). *Kara*. W: B. Migut (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. VIII, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, kol. 750–753. ISBN 8386668008.
- Pankowski, K. (2020). *Postawy wobec epidemii koronawirusa na przełomie maja i czerwca*, „Komunikat z badań CBOS”, nr 73.
- Pickel, G. (2012). *Religie Niemiec, Polski i Europy w porównaniu. Empiryczny test teorii socjologii religii*. W: E. Firlit i in. (red.), *Pomiędzy sekularyzacją a religijnymżywieniem. Podobieństwa i różnice w przemianach religijnych w Polsce i w Niemczech*, Kraków: Akademia IGNATIANUM w Krakowie, Wydawnictwo WAM, s. 135–152. ISBN 9788376141176.
- Pollack, D. (2007). *Religion und Moderne. Versuch einer Bestimmung ihres Verhältnisses*. W: P. Walter (hrsg.), *Gottesrede in postsäkularer Kultur*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, s. 19–52. ISBN 9783451022241.

- Stark, R. (1965). *A Taxonomy of Religious Experience*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, nr 1, s. 97–116. ISSN 0021-8294.
- Turner, J.H. (1998). *Socjologia. Koncepcje i ich zastosowanie*, tłum. E. Różalska, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka. ISBN 8372988447.
- Zaręba, S.H., Zarzecki M. (red.). *Między konstrukcją a dekonstrukcją uniwersum znaczeń. Badanie religijności młodzieży akademickiej w latach 1988–1998–2005–2017*, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne. ISBN 9788394701260.
- Zaręba, S.H., Zarzecki, M. (2018). Homo consumens, homo eligens, homo creator – procesy fragmentyzacji życia religijnego w zbiorowości młodzieży akademickiej. W: S.H. Zaręba, M. Zarzecki (red.), *Między konstrukcją a dekonstrukcją uniwersum znaczeń. Badanie religijności młodzieży akademickiej w latach 1988–1998–2005–2017*, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne, s. 9–26. ISBN 9788394701260.
- Zaręba, S.H. (2008). *W kierunku jakiej religijności? Studia nad katolicyzmem polskiej młodzieży*, Warszawa: Zakład Wydawnictw Statystycznych. ISBN 9788385945147.
- Zaręba, S.H. (2018). *Uczestnictwo w kulcie jako kanał komunikacji z sacrum w projekcie płynnej nowoczesności*. W: S.H. Zaręba, M. Zarzecki (red.), *Między konstrukcją a dekonstrukcją uniwersum znaczeń. Badanie religijności młodzieży akademickiej w latach 1988–1998–2005–2017*, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne, s. 139–160. ISBN 9788394701260.

Endnotes

- ¹⁾ Obecny Zespół tworzą następujący socjologowie: ks. prof. dr hab. Sławomir H. Zaręba (kierownik), dr Marcin Choczyński, dr Martyna Kawińska, dr Wojciech Klimski, dr Olga Kotowska-Wójcik, dr Anna Linek, dr Joanna Wróblewska-Skrzek oraz dr Marcin Zarzecki.