

KS. JANUSZ MARIĄSKI

## DOŚWIADCZENIOWO-PRZEŻYCIOWY ASPEKT RELIGIJNOŚCI

NA PODSTAWIE BADAŃ SOCJOLOGICZNYCH W REJONIE WIEJSKIM

### 1. POJĘCIE DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO W SOCJOLOGII

Socjologowie podkreślają dość często zjawisko przesuwania się religii w społeczeństwach współczesnych z wymiarów publicznych do prywatnych. Oznacza to zmniejszenie się społecznego znaczenia instytucji religijnych i zewnętrznych praktyk rytualno-kultowych. Nie zawsze tym zjawiskom towarzyszy zanik czy zmniejszanie się tego, co określone jest jako doświadczenie religijne. Badania nad doświadczeniem religijnym wykazują, że w wysoko zurbanizowanych społecznościach nie występują zjawiska masowego zaniku religijności, lecz dokonują się zróżnicowane przemiany w sferze religijno-kościelnej<sup>1</sup>.

W stosowanych do niedawna przez socjologów kryteriach opisu fenomenu religijnego, ujmujących stosunkowo łatwo mierzalne jego aspekty, nie zwracano dostatecznej uwagi na momenty doświadczeniowo-przeżyciową religijności człowieka. Dopiero Ch. Y. Glock w wypracowanym socjologicznym programie badania i mierzenia religijności wymienia doświadczenie religijne wśród kilku innych proponowanych „dymensji”<sup>2</sup>. W ostatnich latach temat doświadczenia religijnego podejmują coraz częściej socjologowie religii (S. S. Acquaviva, U. Boos-Nünning, R. A. Clews, D. Hay, A. Hahn, F. X. Kaufmann, D. E. Miller, I. Mörth, G. K. Nelsen, R. Pannet, W. Piwowski, M. Schibilsky, G. Schmidtchen, R. Stark, P. M. Zulehner, B. S. Turner i inni).

Socjologowie zajmują się analizą subiektywnych korelatów kontaktów człowieka z rzeczywistością ponadempiryczną, mającą odniesienia do układów społecznych. Stosowane dotychczas techniki badania skomplikowanej problematyki doświadczenia religijnego nie są w pełni adekwatne, ale stanowią postęp w porównaniu z tymi badaniami, w których

<sup>1</sup> W. Piwowski, *Problemy duszpasterskie w strefie zurbanizowanej*. „Przegląd Powszechny” 1982 nr 3(732) s. 24.

<sup>2</sup> *The Religious Revival in America? W: Religion and the Face of America*. Berkeley 1958 s. 25-42. Por. *Religiöse Erfahrung im Ausbruch aus der Tradition*. Hrsg. v. P. M. Pflüger. Stuttgart 1976.

o postępującym zanikaniu „sacrum” wnioskowano na podstawie wskaźników praktyk religijnych, zmniejszającą się partycypację kościelną i więź z Kościołem instytucjonalnym. Badania nad socjologicznymi aspektami doświadczenia religijnego są w dalszym ciągu niedoceniane w niektórych krajach socjalistycznych<sup>3</sup>.

Subiektywne przeżycia religijne, będące najbardziej wewnętrznym czynnikiem w strukturze osobowości człowieka, rzadko ujawniają się w ekstremalnych i dramatycznych formach wyrazu, jak na przykład nagle nawrócenie, odrodzenie religijne, ekstaza, przeżycie mistyczne, „przełom” psychiczny, zachwyty, upojenie mistyczne itp. Częściej przejawiają się w zwykłych postawach o charakterze indywidualnym i grupowym, wyrażających obecność religii w świadomości człowieka wierzącego.

W doświadczeniu religijnym rozpatrywanym jako postawa człowieka wobec przedmiotu religijnego da się wyróżnić zarówno elementy emocjonalne, jak i intelektualno-poznawcze oraz motywacyjno-działaniowe (behawioralne). Te trzy komponenty doświadczenia pojawiają się w „prze-ciętnych” i „wyjątkowych” przeżyciach związanych z religią. Nie da się zaprzeczyć, że z punktu widzenia psycho-socjologicznego element uczuciowy jest bardzo ważnym składnikiem doświadczenia religijnego. Nie stanowi on jednak wszystkich jego elementów, a ograniczanie doświadczenia religijnego tylko do uczucia oraz sprowadzanie go do subiektywności i wewnętrzności jest zabiegiem zupełnie arbitralnym.

Można mówić o przewadze elementu uczuciowego, intelektualnego lub wolitywno-dążeńowego, ale w przeżyciu religijnym jednostka istnieje jako jednolita całość. Ze względu na przewagę jednego z pierwiastków doświadczenia religijnego mówi się o różnych typach religijności (np. typ intelektualny, uczuciowy, rytualno-obrzędowy itp.)<sup>4</sup>.

Indywidualne przejawy doświadczenia religijnego — zakładające przekonanie człowieka o dostępie do ostatecznej rzeczywistości — różnią się intensywnością, charakterem, genezą i trwaniem. Wyrażają się w formie artykułowanych i przedkładanych potrzeb, w formie zaufania, uzależnienia i podporządkowania, poczucia nadziei, miłości, modlitwy, uczucia lęku, zachwyty, szacunku, dążenia do zjednoczenia i fascynacji, poczucia winy,

---

<sup>3</sup> J. Baloban, *Kirche in einer sozialistischen Gesellschaft. Analyse der gegenwärtigen pastoralen Situation in der Erzdiözese Zagreb (Nordkroatien) unter besonderer Berücksichtigung der distanzierten Kirchlichkeit*. Zürich-Einsiedeln-Köln 1982 s. 136.

<sup>4</sup> E. Cimic, *Structure de la conscience religieuse dans les milieux ruraux et urbains*. W: CISR. *Conférence Internationale de Sociologie Religieuse. Actes de la 11<sup>e</sup> Conférence Opatija-Yougoslavie 20-24 septembre 1971*. Lille 1971 s. 172-173.

szukania rozwiązania wyłaniających się problemów życiowych, zwłaszcza sensu życia ludzkiego. 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, udzielenia odpowiedzi na osobiste i społeczne problemy jednostki.

Według R. Starka doświadczenie religijne to „wszystkie uczucia, spostrzeżenia i doznania, które doświadczane 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”<sup>5</sup>. Doświadczenie religijne opiera się na przekonaniu, że jednostka może osiągnąć rzeczywistość nadprzyrodzoną i odczuć działanie transcendencji. Człowiek przeżywający wewnątrzno-osobiste spotkanie z „sacrum”, z „transcendencją”, z siłami, które uważa za wyższe od siebie, nie jest wyizolowany ze społeczeństwa, z całokształtu tych treści i pojęć religijnych, które są ukształtowane przez społeczeństwo, ale jego kontakt z czymś, co jest poza nim, poza sferą zjawisk i rzeczy „tego świata”, ma charakter osobowy.

Doświadczenie religijne może dotyczyć zarówno różnych elementów (obiektów) świata ponadempirycznego, jak również różnych cech tych elementów. Subiektywne cechy, odczucia i interpretacje są bardzo ważne, ponieważ stają się one częścią składową wzorów myślenia i działania poszczególnych jednostek.

Socjolog próbujący „wżywać 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<sup>6</sup>. 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)

<sup>5</sup> *A Taxonomy of Religious Experience*. „Journal for the Scientific Study of Religion” 5:1965 nr 1 s. 17.

<sup>6</sup> *De l'expérience à l'attitude religieuse. Etudes de psychologie religieuse*. Ed. A. Godin. Bruxelles 1964; A. Vergote, *Psychologie religieuse*. Bruxelles 1966; A. Fuchs, *Emotionale Bedeutung religiöser Konzepte. Methodenkritische Untersuchungen mit einem semantischen Differential*. Bonn 1973; tenże, *Untersuchungen zur emotionalen Bedeutung religiöser Konzepte*. „Internationales Jahrbuch für Wissens- und Religionssoziologie” 10:1976 s. 117-148; E. Feifel, *Die Bedeutung der Erfahrung für religiöse Bildung und Erziehung*. W: *Handbuch der Religionspädagogik*. Bd. 1. Zürich 1973 s. 86-107; H. Sundén, *Die Rollenspsychologie und die Weisen des Religions-Erlebens*. W: *Wesen und Weisen der Religion*. Hrsg. v. Ch. Hörgl, K. Krenn, F. Rauh. München 1969 s. 132-144; J. Majkowski, *Psychologia religii*. „Znak” 10:1958 nr 8-9 s. 920-938.

w zinstytucjonalizowanym i uprawomocnionym modelu socjologicznego badania religijności.

Nie należy przy tym — jak słusznie zaznacza Gerardus van der Leeuw — „przeciwstawiać przeżycia jako czegoś czysto „osobistego” — temu, co zbiorowe, wspólne, w działaniu zewnętrznym [...] Każde przeżycie może być rozpatrywane od dwóch stron — od strony samego wyrazu (Ausdruck), a więc jakby od strony zewnętrznej, oraz od strony wrażenia (Eindruck), a więc jakby od strony wewnętrznej. Powiadamy: jakby. Albowiem to, co zewnętrzne, jest zarazem zawsze tym, co wewnętrzne, i na odwrót”<sup>7</sup>. Przeżycia zdobyte w bezpośrednim (za pomocą symboli i obrazów) lub pośrednim kontakcie z rzeczywistością pozaempiryczną mają wpływ na przyszłe zachowania się podmiotu, przynajmniej w sensie potencjalnych możliwości takiego oddziaływania (tzw. wynik doświadczenia), następnie indywidualizowania i stabilizowania zachowań jednostki, wreszcie modyfikacji tych zachowań. Stają się one siłą motoryczną i interpretacyjną zachowań jednostki.

Doświadczenie religijne ma swoje reperkusje społeczne i często dokonuje się w bezpośrednich lub pośrednich kontaktach społecznych. W ogólnym układzie rzeczywistości religijnej istnieją społeczne odniesienia subiektywnej warstwy doznań mieszczących się w świadomości ludzkiej. Jak słusznie zauważają P. L. Berger i Th. Luckmann, „religia wymaga wspólnoty religijnej, a życie w religijnym świecie wymaga afiliacji z tą wspólnotą”<sup>8</sup>.

Pełna rejestracja zjawisk z zakresu przeżyć religijnych człowieka nie jest rzeczą łatwą. Socjologowie próbują opisywać formy i typy doświadczenia „sacrum”, odczucia bezpośredniej obecności Boga i jego działania w życiu codziennym, w pracy zawodowej, w podejmowaniu wiążących decyzji, w poszukiwaniu sensu życia itp. Jedne z nich odnoszą się bardziej do Boga jako przedmiotu doświadczenia religijnego, inne wskazują na przeżywającego człowieka w sytuacjach granicznych lub codziennych. Od strony formalnej doświadczenie religijne występuje jako doświadczenie pouczające, pobudzające lub hamujące, wzmacniające (nagradzające) lub karzące.

Przeprowadzone w płockim rejonie uprzemysłowionym badania socjologiczne nad doświadczeniem religijnym nawiązują do koncepcji teoretycznych wypracowanych przez Ch. Y. Glocka i U. Boos-Nünning. Badania empiryczne przeprowadzone przez U. Boos-Nünning w środowisku wielkomiejskim Bochum (RFN) i P. M. Zulehnera w Austrii posłużyły

<sup>7</sup> *Fenomenologia religii*. Warszawa 1978 s. 499.

<sup>8</sup> *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*. Warszawa 1983 s. 242.

autorowi za wzór zarówno w opracowaniu pytań kwestionariusza wywiadu, jak i w interpretacjach uzyskanych wyników<sup>9</sup>.

Poniżej zostanie przedstawiona krótka charakterystyka badań terenowych w wiejskim rejonie poddanym silnym wpływom urbanizacyjno-industrializacyjnym. Zostaną omówione poszczególne elementy doświadczenia religijnego i skala jego intensywności oraz ukazane zostaną determinanty społeczno-demograficzne doświadczenia religijnego. W końcowych partiach tego szkicu autor porówna wyniki własnych analiz z rezultatami uzyskiwanymi w innych badaniach socjologicznych.

## 2. KRÓTKA CHARAKTERYSTYKA PRZEPROWADZONYCH BADAŃ

Materiał socjologiczny będący podstawą analizy zgromadzono w 1976 roku w trakcie badań terenowych w dziesięciu wsiach podmiejskich Płocka. Wskutek trudności w dotarciu do pewnej liczby respondentów, a także odmowy na przeprowadzenie rozmowy, objęto kwestionariuszem wywiadu 295 osób, to jest 94,2% założonej próby badawczej. Dla celów porównawczych zrealizowano w latach 1976-1977 wywiady kwestionariuszowe z osobami, które w latach 1967-1976 opuściły wieś badanego terenu i przeniosły się do miasta (Płock). Została nimi objęta reprezentatywna zbiorowość 179 byłych mieszkańców wsi w wieku 18-70 lat (90,9% ze zbiorowości zaplanowanej do badań)<sup>10</sup>.

Zastosowana technika badawcza dała możliwość rozpatrywania uzyskanych wyników odnoszących się do mieszkańców wsi w kontekście ludności pochodzenia wiejskiego, która miała za sobą bardziej dynamiczne przekształcenia cywilizacyjno-techniczne i społeczne w związku z przejściem ze środowiska wiejskiego do miejskiego. Pozwoliło to dokładniej poznać badaną problematykę.

Zgromadzone materiały empiryczne pozwoliły prześledzić zagadnienie doświadczenia religijnego w ramach szerszego tematu badawczego dotyczącego dynamiki religijności w warunkach intensywnej urbanizacji i industrializacji rejonu wiejskiego. Wielkość zrealizowanej próby losowej była ograniczona przez środki techniczno-finansowe, jakimi dysponowano w trakcie badań empirycznych. Porównanie ogólnej struktury demograficznej ludności i struktury badanych grup wykazało relatywnie niewielkie odchylenia (na ogół nie przekraczające kilku procent), co wskazuje na reprezentatywność dobranych zbiorowości próbnych.

<sup>9</sup> U. Boos-Nünning, *Dimensionen der Religiosität. Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen*. München 1972 s. 96-98; P. M. Zulehner, *Kirche und Priester zwischen dem Auftrag Jesu und den Erwartungen der Menschen*. Wien 1974 s. 33-36.

<sup>10</sup> J. Mariański, *Identyfikacja przybyszów ze wsi z środowiskiem miejskim Płocka*. „Wieś Współczesna” 22:1978 nr 6 s. 85-93.

W przebadanej zbiorowości mieszkańców wsi mężczyźni stanowili 46,8%, kobiety zaś 53,2%. Najliczniej wśród badanej ludności wiejskiej była reprezentowana kategoria wieku 40-59 lat (39,7%). Do drugiej grupy pod względem liczebności należeli mieszkańcy wsi w wieku 16-24 lat (24,7%). Mniej liczne kategorie stanowiły osoby w wieku 25-39 lat (19,3%) i w wieku powyżej 60 lat (16,3%).

Struktura wykształcenia zbadanych osób przedstawiała się następująco: osoby z nie ukończonym wykształceniem podstawowym — 35,9%; z ukończonym podstawowym — 34,9%; zasadniczym zawodowym — 19,0%; średnim ogólnokształcącym lub technicznym — 7,8% i wyższym — 2,4%. Rolnicy wraz z rolnikami-robotnikami stanowili blisko połowę badanych osób (49,8%), inne zaś grupy społeczno-zawodowe liczyły: robotnicy wykwalifikowani i niewykwalifikowani — 24,7%; pracownicy umysłowi — 8,8%; gospodynie domowe — 7,5%; uczniowie szkół ponadpodstawowych i studenci — 9,2%.

Jest rzeczą oczywistą, że populacja imigrantów wiejskich miała inne niż ogół ludności wiejskiej badanego terenu cechy społeczno-demograficzne. Wśród wychodźców ze wsi było 51,4% kobiet, zaś mężczyzn 48,6%. Przeszło 3/4 wychodźców ze wsi nie przekroczyło w momencie badań czterdziestego roku życia. Korzystniej niż wśród ludności wiejskiej przedstawiała się struktura wykształcenia i struktura społeczno-zawodowa. Mniej niż połowa spośród byłych mieszkańców wsi legitymowała się tylko wykształceniem podstawowym (46,4%), co czwarta osoba reprezentowała wykształcenie zawodowe i również co czwarta osoba — przynajmniej wykształcenie średnie.

Podana w skrócie charakterystyka cech społeczno-demograficznych badanych osób ma dość istotne znaczenie dla uzyskania różnicowań strukturalnych obydwu zbiorowości. Będzie stanowić dogodną podstawę dla przeprowadzenia analiz statystyczno-korelacyjnych wybranych układów społeczno-strukturalnych ze wskaźnikami doświadczenia religijnego.

Doświadczenie religijne nie utożsamia się z zewnętrznymi zachowaniami religijnymi i nie podlega bezpośredniej obserwacji. Wśród technik badania doświadczenia religijnego wymienia się niestandardowy wywiad, metodycznie kontrolowaną obserwację uczestniczącą, ocenę źródeł pisanych, analizę konwersacji międzyludzkich i dyskusje grupowe. W dotychczasowych badaniach socjologicznych nad tym zagadnieniem odwoływano się najczęściej do obserwowalnych wskaźników w formie werbalnych wypowiedzi respondentów. Ustosunkowywali się oni wobec twierdzeń zawierających określone elementy rzeczywistego lub domniemanego doświadczenia religijnego (wywiad standaryzowany, ankieta).

W referowanych poniżej badaniach socjologicznych dla dokonania pomiaru doświadczenia religijnego wybrano 9 kwestii w formie pytań

i stwierdzeń, zawierających duży ładunek emocjonalny i poznawczy. Do tych twierdzeń badani ustosunkowywali się w jednym z pięciu z góry podanych sposobów (bardzo silnie zgadzam się, zgadzam się, częściowo zgadzam się — częściowo nie zgadzam się, nie zgadzam się, bardzo silnie nie zgadzam się). Przedstawione do oceny twierdzenia dotyczyły przeżyć, odczuć, ocen, przekonań i sądów wartościujących wobec wiary (warstwa afektywno-wartościująca religijność).

Ze względu na charakter przeprowadzonych badań, wszystkie te aspekty — zarówno uczuciowy stosunek, jak i aksjologiczny osąd rzeczywistości ponadempirycznej — były badane na poziomie deklaracji werbalnych, nie konfrontowanych z faktycznymi przeżyciami i zachowaniami respondentów. Obejmowały stany i akty psychiczne przeżywane w sposób świadomy w dziedzinie życia religijnego. Pozwoliły one jednak na ustalenie prowizorycznej skali, od bardzo pozytywnej postawy wobec religii, aż do postawy krańcowo negatywnej.

Jak we wszystkich badaniach o pytaniach „zamkniętych” istniało niebezpieczeństwo, że odpowiadający nie rozumieli w każdym przypadku jednoznacznie poszczególnych sformułowań. Ankieta i wywiad kwestionariuszowy nie stanowią w pełni adekwatnych narzędzi do badania doświadczenia religijnego. Być może należałoby udoskonalić w przyszłości stosowane techniki badawcze, w kierunku bardziej rozbudowanych i skonkretyzowanych kategorii pytań lub posłużyć się techniką wywiadu niestandardyzowanego, rozmowami grupowymi itp.

Nie jest wykluczone, że wybrane pytania kwestionariusza wywiadu pobudzały refleksję badanych osób bardziej w kierunku wartości uznawanych niż wartości odczuwanych (S. Ossowski), w kierunku wartości normatywnych wynikających z poczuciem obowiązku niż wartości preferencyjnych będących sprawą indywidualnych gustów (T. Parsons, E. M. Shils)<sup>11</sup>. Deklarowane przeżycia dotyczą jednak tych stanów świadomości ludzkiej, które poddają się samoobserwacji (samoświadomość przeżyć religijnych) i mogą dostarczyć informacji o zjawiskach religijnych.

Nie zawsze jednak udaje się ustalić sens, jaki wkładali badani rozmówcy w swoje wypowiedzi. Istnieje zasadnicza trudność znalezienia wskaźników i miar adekwatnych oraz kryteriów, za pomocą których można by określić właściwą dziedzinę faktów doświadczenia religijnego w ujęciu socjologicznym. Zgromadzone techniką wywiadu informacje dotyczą raczej poglądów na temat fragmentów przeżyć lub wspomnień o tych przeżyciach niż rzeczywistych przeżyć i doświadczeń religijnych ludzi.

<sup>11</sup> Por. E. Wnuk-Lipińska, *Jeden czy więcej typów kultury*. „Studia Socjologiczne” 1979 nr 1 s. 102.

## 3. EMPIRYCZNE WSKAŹNIKI DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO

Treść pytania identyfikującego przejawy doświadczenia religijnego była następująca: „Z kolei przedstawię Panu(i) szereg twierdzeń i proszę, by Pan(i) zechciał(a) powiedzieć, czy z tymi twierdzeniami (Pan(i) bardzo silnie zgadza się (1), zgadza się (2), częściowo zgadza się (3), nie zgadza się (4), bardzo silnie nie zgadza się (5). A oto lista twierdzeń:

- A — Jedynie religia mogłaby mi dać poczucie pewności w ostatniej godzinie życia.  
 B — Przez wiarę nabieram poczucia bezpieczeństwa, którego nie mógł (a)bym osiągnąć z pomocą samego rozumu.  
 C — Wiara w Boga pomaga mi uniknąć rozpaczki w trudnych sytuacjach życiowych.  
 D — Bez wiary życie moje nie miałoby sensu.  
 E — Przez wiarę doświadczam często bliskości Boga.  
 F — Wiara pomaga mi w życiu i pracy oraz w czerpaniu z nich zadowolenia.  
 G — Można modlić się do Boga i czerpać stąd nowe siły.

Tab. 1. Doświadczenie religijne mieszkańców wsi i wychodźców ze wsi (dane w %)

Symbole treści	Stopnie doświadczenia religijnego					Brak danych	Razem
	1	2	3	4	5		
<b>Mieszkańcy wsi</b>							
(N = 295)							
A	29,9	55,9	5,8	3,4	1,3	3,7	100,0
B	26,4	59,7	7,8	3,1	—	3,0	100,0
C	29,8	57,6	5,8	2,7	0,4	3,7	100,0
D	31,9	57,3	2,7	3,7	1,4	3,0	100,0
E	32,2	58,3	3,4	2,7	—	3,4	100,0
F	27,1	60,7	5,8	2,7	0,7	3,0	100,0
G	27,4	60,7	6,5	2,0	—	3,4	100,0
H	30,5	54,9	5,1	5,4	0,7	3,4	100,0
I	22,4	55,6	10,8	5,8	1,7	3,7	100,0
<b>Wychodźcy ze wsi</b>							
(N = 179)							
A	19,6	62,0	7,8	6,1	3,4	1,1	100,0
B	21,3	59,2	10,6	6,1	1,7	1,1	100,0
C	23,5	57,5	10,6	6,2	1,1	1,1	100,0
D	24,6	57,5	10,1	6,1	0,6	1,1	100,0
E	25,7	60,9	6,1	5,6	0,6	1,1	100,0
F	22,9	62,0	7,3	5,6	1,1	1,1	100,0
G	20,1	62,0	9,0	6,1	1,7	1,1	100,0
H	22,3	58,1	10,1	6,2	2,2	1,1	100,0
I	17,3	50,3	17,9	11,7	1,7	1,1	100,0



H — Dla mnie religia jest pociechą w trudnościach życiowych.

I — Bez religii nie mógł(a)bym podjąć najważniejszych decyzji w moim życiu”.

W dalszych rozważaniach o charakterze interpretacyjnym pominiemy szczegółowe przytaczanie rezultatów procentowych, a ograniczymy się tylko do operowania wskaźnikami łącznymi, obejmującymi bądź postawy pozytywne (bardzo silnie zgadzam się, zgadzam się), bądź postawy ambiwalentne (częściowo zgadzam się — częściowo nie zgadzam się) bądź postawy negatywne (nie zgadzam się, bardzo silnie nie zgadzam się). Opis sytuacji, w jakich przejawia się doświadczenie religijne, rozpoczynamy od przypadku choroby i ewentualnej śmierci.

Człowiek doświadcza własnej niewystarczalności i przygodności swojej egzystencji. Przejawia się to szczególnie w obliczu śmierci. Śmierć zagraża temu wszystkiemu, co uważa się w życiu codziennym za wartość najwyższą, temu, co mocne i pewne, z czym wiążemy znaczne nadzieje<sup>12</sup>. Choroba i starość zagrażają tym wartościom w sposób mniej dramatyczny. Położenie ekonomiczne człowieka starego we współczesnych społeczeństwach jest bardziej korzystne niż dawniej, jednak w rodzinie znajduje on coraz mniej miejsca dla siebie. Człowiek stary umiera najczęściej w szpitalu, z dala od rodziny. Nasuwa się pytanie, jaką rolę w tych ostatnich chwilach, związanych z jakąś formą lęku egzystencjalnego, może pełnić religia? Czy jest ona traktowana jako niezbędny komponent przeżycia człowieka uświadamiającego sobie nieuchronność własnej śmierci i stojącego przed perspektywą „rozliczenia się” z życia?

Z przytoczonych w tabeli 1 danych wynika, że co dziesiąty mieszkaniec wsi (10,5%) i co szósty wychodźca ze wsi (17,3%) nie ujmuje wiary jako jedyne go środka zapewniającego poczucie spokoju w ostatniej godzinie życia. Dla pozostałych osób wiara, ujęta globalnie (bez bliższego określenia jej treściowej zawartości), jest źródłem przewyciężenia lęku i strachu przed śmiercią, źródłem spokoju i ufne go oczekiwania. W sytuacjach ekstremalnych (np. wobec śmierci), w przypadku nieuleczalnej i chronicznej choroby, gdy zawodzi naukowo zorientowana medycyna, rola religii jest niezastąpiona. Spośród wielu wartości ogólnohumanistycznych religia w największym stopniu jest zdolna zaspokoić pragnienia egzystencjalne człowieka.

W ogóle poczucie bezpieczeństwa w życiu, którego podstawą staje się wiara religijna, zyskuje szerokie uznanie wśród katolików. Tylko 10,9% mieszkańców wsi płockiej i 18,4% imigrantów wiejskich nie zaakceptowało zdania: „Przez wiarę nabieram poczucia bezpieczeństwa, któ-

<sup>12</sup> O źródłach lęku przed śmiercią pisze J. Makselon (*Myśl o śmierci — źródła lęku przed nią*, „Homo Dei” 49:1980 nr 4 s. 294-296).

rego nie mógł(a)bym osiągnąć z pomocą samego rozumu”<sup>13</sup>. Współczesna cywilizacja przemysłowa niesie z sobą pogłębiające się poczucie niestabilności i niepewności. Związane jest ono ze znaczną heterogenicznością środowiska społecznego, ruchliwością zawodową, depersonalizacją stosunków społecznych, przynależnością do zróżnicowanych grup społecznych, z których żadna nie daje poczucia całkowitego bezpieczeństwa<sup>14</sup>. Tylko nieznaczna część badanych osób upatruje źródło rozwiązywania doświadczeń własnej niewystarczalności i ludzkiej niepewności w przesłankach o charakterze pozareligijnym.

Podobnie układa się stosunek katolików do wiary jako pomocy w trudnych sytuacjach życiowych i pociechy w trudnościach (twierdzenie C i H). W trudnych sytuacjach życiowych człowiek szuka jakiejś pomocy. Nie zawsze mogą jej udzielać ludzie, szuka więc on pomocy u Boga, oparcia w wierze. Wśród mieszkańców wsi 8,9% i 17,9% wśród imigrantów wiejskich wyraziło zastrzeżenie lub wręcz odrzuciło twierdzenie: „Wiara w Boga pomaga mi uniknąć rozpacz w trudnych sytuacjach życiowych” oraz 11,2% respondentów z grupy pierwszej i 18,5% z drugiej zajęło analogiczną pozycję wobec zdania: „Dla mnie religia jest pociechą w trudnościach życiowych”. Inaczej mówiąc, około 90% mieszkańców wsi i około 80% wychodźców ze wsi przeżywa wiarę jako oparcie w niepewnościach bieżącego życia, źródło nadziei i pocieszenia w życiu, pomoc w przystosowaniu się do niekorzystnych warunków społecznych itp. Mają oni przekonanie, że Bóg prowadzi ich i troszczy się o nich, zwłaszcza w sytuacjach wyjątkowych i granicznych.

Słusznie piszą K. Davis i W. Moore, że „żadne społeczeństwo nie zlaicyzowało się na tyle, by zlikwidować wiarę w pozaziemskie cele i nadprzyrodzone istoty. Nawet w społeczeństwach zlaicyzowanych musi ist-

<sup>13</sup> Około połowy aktywnych katolików zachodniemieckich oczekiwało w okresie istnienia rywalizujących systemów wartości, społecznych i indywidualnych napięć — „pomocy orientującej” ze strony Kościoła (por. J. Hoffmann, *Praktizierende Katholiken zwischen Kirche und Gesellschaft*. Düsseldorf 1973 s. 74). Wśród katolików włoskich 51% akceptowało zdanie: „Potrzebujemy Boga, jeżeli powodzi się nam źle” i 71% badanych przychylnie potraktowało twierdzenie: „Bóg jest Ojcem, który nas prowadzi i pomaga” (por. R. J. Kleiner, *Basisgemeinden in der Kirche, Was sie arbeiten — wie sie wirken*. Graz-Wien-Köln 1976 s. 76). Motywacja psychologiczna pojawiała się dość często wśród młodzieży wypowiadającej pozytywne oceny o przydatności religii we współczesnym społeczeństwie (por. J. Olczak, *Postawy religijne kandydatów na nauczycieli*. „Euhemer — Przegląd Religioznawczy” 15:1971 nr 1 s. 91-92). Ogólną potrzebę wiary w życiu dostrzegała niemal powszechnie młodzież szkół średnich Rzeszowa (97,4% badanych) oraz matki tej młodzieży (98,1%) i ojcowie (90,6%) (por. K. Ryczan, *Ciągłość i zmiana tradycji religijnej*. „Collectanea Theologica” 49:1979 nr 3 s. 164).

<sup>14</sup> B. Misztal, *Socjologia miasta. Nauka i perspektywy praktycznych zastosowań*. Warszawa 1978 s. 51.

nieć jakiś system integracji celów ostatecznych, ich obrzędowego wyrazu oraz emocjonalnego przystosowania — niezbędny wobec rozczarowań, śmierci i nieszczęść”<sup>15</sup>. Źródłem niepewności staje się obecna kultura poprzez swoje formy organizacyjne. Człowiek dzisiejszy — jak mówi konstytucja soborowa *Gaudium et Spes* — jest postawiony między „radością i nadzieją, smutkiem i trwogą” (KDK 1).

Istnieje bogata gama podejmowanych problemów życiowych, pytań najbardziej węzłowych, których nie można rozwiązać, lub które rozwiązuje się z wielkim trudem. Z pomocą religii łatwiej rozwiązać problemy nawet pozornie nierozwiązalne. Wiara staje się podstawą dla nadziei, bezpieczeństwa i ufności, zwłaszcza w ostatniej godzinie życia. Te funkcje religii, rozważane w aspekcie bardziej indywidualnym niż społecznym, są emocjonalnie wysoko cenione, gdyż są środkami zaradczymi w sytuacjach, w których siły ludzkiego rozumu są niewystarczające dla znalezienia odpowiedzi na ważne problemy życia. Funkcje „pocieszania” i „podtrzymywania na duchu” ludzi przeżywających trudności i niepowodzenia życiowe, popadających w różne formy izolacji społecznej oraz funkcje zaspokajania podstawowych potrzeb duchowych, są dostrzegane i akceptowane w życiu katolików.

Do teologów należy ocena, czy tak pojmowana religia i czy tak pojmowany Bóg („[...] jest Bogiem dopiero od chwili, gdy człowiek jest w niedoli”<sup>16</sup>) jest Bogiem w pełni prawdziwym? Czy religia, która pełni rolę „heiliger Schild” chroniącego przed zagrożeniami i kryzysami życia, jest najbardziej adekwatną formą stosunku człowieka do Boga?<sup>17</sup> Czy

<sup>15</sup> O niektórych zasadach uwarstwienia. W: *Elementy teorii socjologicznej. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*. Warszawa 1975 s. 470. Wśród badanych robotników huty „Małapanew” w Ozimku 24,5% badanych wyraziło przekonanie, że w przyszłości religia przestanie być ludziom potrzebna (32,4% — reprezentowało odmienne zdanie, 35,4% — to niezdecydowani i 7,7% — brak danych). Przekonanie o zaniku potrzeby religii częściej przejawiali osoby w wieku do 24 lat niż osoby liczące 55 lat i więcej (28,3% wobec 18,2%), osoby o wykształceniu średnim częściej niż osoby o wykształceniu podstawowym (35,2% wobec 23,6%), aktywni społecznie częściej niż nieaktywni (44,4% wobec 17,8%), niewierzący częściej niż wierzący i regularnie praktykujący (65,6% wobec 11,5%). Por. Z. Kaweck i. *Światopogląd robotników. Studium postaw hutników ozimskich*. Warszawa 1979 s. 205-232.

<sup>16</sup> G. Thils, *Chrześcijaństwo bez religii?* Warszawa 1975 s. 31.

<sup>17</sup> Termin „heiliger Schild” na oznaczenie niektórych funkcji pełnionych przez religię w społeczeństwach współczesnych wprowadził do socjologii religii P. L. Berger (*Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*. Frankfurt a.M. 1973). Marksisti mówią o funkcji kompensacyjnej religii i rozciągają ją zarówno na sferę jednostkową, jak i społeczną. Por. D. M. Ugri-nowicz, *Wstęp do religioznawstwa teoretycznego*. Warszawa 1977 s. 112.

Bóg, który jest zredukowany do roli sentymentalnego ornamentu smutnych lub radosnych sytuacji życiowych, do roli usuwającego niedostatki i niedoskonałości ludzkiej egzystencji, może coś człowiekowi nakazać lub zakazać? <sup>18</sup> Bóg chrześcijański nie tylko pociesza i usuwa rozczarowania życiowe, ale wzywa do nawrócenia, pokuty i zmiany życia <sup>19</sup>. Kościół zaś nie jest tylko instancją moralizatorską lub niosącą panaceum na wszystkie dolegliwości współczesnego człowieka, lecz także „prowokacją” ku sensownemu i pełnemu życiu.

Dalszą funkcję w sferze doświadczenia religijnego pełni wiara jako źródło sensu życia, podstawowych orientacji życiowych i odpowiedzi na „ostateczne pytania” istnienia człowieka. Zwłaszcza w przełomowych i węzłowych momentach życia, wskazujących na fenomen ludzkiego przemijania, wzmagają się przeżycia wskazujące na poszukiwanie celu i sensu życia. Tylko 7,8% mieszkańców wsi podmiejskich Płocka i 16,8% imigrantów z tych wsi dostrzegало w pełni lub przynajmniej częściowo sens swojego życia bez wiary. Dla pozostałych osób wiara jest czynnikiem nadającym sens ich życiu, pozwalającym zachować sens życia w różnych warunkach i okolicznościach, broniącym człowieka przed bezsensownością <sup>20</sup>.

Człowiek, który docieka — niekiedy z pasją — sensu ludzkiego życia, znajduje w religii zaspokojenie swoich aspiracji. Odnaleziony sens pozwala przezwyciężyć świadomość przygodności, odnaleźć pomoc i oparcie w sytuacjach zagrażających fizycznej lub moralnej integralności człowieka. Życie bez Boga oznaczałoby prawdopodobnie utratę sensu i popadnięcie w bezsens. W tej perspektywie religia staje się czymś uniwersalnie i specyficznym ludzkim <sup>21</sup>.

Potrzeba religii, rozważanej od strony interpretacji i wyjaśniania sensu życia, nie zaznacza się w takim stopniu tam, gdzie narastają kręgi osób poddających się uczuciom bezsensu życia, gdzie szybko wzrasta liczba egzystencjalnych frustracji. Nie sprzyja jej nadmiernie rozbudowana świadomość autonomii jednostki. Jak słusznie zaznacza T. Steeman,

<sup>18</sup> Por. J. Redhardt, *Wie religiös sind die Deutschen? Das psychologische Profil des Glaubens in der Bundesrepublik*. Zürich-Köln 1977 s. 60.

<sup>19</sup> P. M. Zulehner, *Einführung in den pastoralen Beruf. Ein Arbeitsbuch*. München 1977 s. 75.

<sup>20</sup> W zbiorowości badanych nauczycieli nie stwierdzono wyraźniejszych różnic między nauczycielami wiejskimi i miejskimi w stosunku do problematyki sensu życia. Por. M. Kozakiewicz, *Nowoczesność nauczycieli polskich. Próba diagnozy*. Warszawa 1974 s. 204.

<sup>21</sup> K. W. Dahm, *Beruf: Pfarrer. Empirische Aspekte zur Funktion von Kirche und Religion in unserer Gesellschaft*. München 1971 s. 294.

„trudno nawet przypuścić, by można było życie religijne człowieka wytłumaczyć, nie wychodząc od egzystencjalnego niedostatku. Transcendentne źródło życia, do którego chcemy się odwołać, źródło, które by w sobie zawierało pierwiastek religijny, byłoby zjawiskiem niewytłumaczalnym, gdybyśmy w punkcie wyjściowym nie uwzględnili ubóstwa sensu w ludzkim istnieniu, tak jak ono jest nam dane pierwotnie. Uznanie życia ludzkiego za hermetycznie zamkniętą w swoim sposobie istnienia całość przekreśla niemal szanse doszukania się genezy jego sensu w sferze transcendencji”<sup>22</sup>.

Najbardziej powszechną formą doświadczenia religijnego jest odczucie bliskości i świadomość obecności Boga. Zaledwie 6,1% mieszkańców wsi i 12,3% mieszkańców miasta pochodzenia wiejskiego zakwestionowało całkowicie lub częściowo twierdzenie: „Przez wiarę doświadczam często bliskości Boga”. U innych zaznaczyło się „transcendentne” doświadczenie Boga i odczucie jego bliskości, chociaż intensywność tego doświadczenia trudna jest do określenia<sup>23</sup>. Przeżycie obecności Boga jako kogoś bliskiego i obecnego w życiu może ujawniać się w formach zewnętrznych (np. poprzez uczestniczenie wspólnie z innymi we mszy św.), albo całkowicie prywatnie w izolacji społecznej od innych osób<sup>24</sup>. Takie doświadczenie daje człowiekowi pewność, że w życiu codziennym czuwa nad nim Bóg i przychodzi mu z pomocą. „Zabezpieczony” człowiek zdaje sobie sprawę, że to wszystko, co łączy go z Bogiem, jest oparte na wierze i zaufaniu.

Nicco rzadziej odczuwa się wiarę jako pomoc w pracy oraz w czerpaniu z niej zadowolenia. Co jedenasty mieszkaniec wsi podmiejskiej Płocka (9,2%) i co siódmy spośród tych, którzy je opuścili (14,0%), zanegował całkowicie lub częściowo twierdzenie: „Wiara pomaga mi w życiu i w pracy oraz w czerpaniu z nich zadowolenia”. Dla nich relacja między

<sup>22</sup> *Psychologiczne i socjologiczne aspekty współczesnego ateizmu*. „Concilium — Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” (1-10, 1966-1967). Poznań-Warszawa 1969 s. 111.

<sup>23</sup> U ludzi, którzy pozostają w dysonansie z istotnymi treściami wiary, obraz Boga częściej jest nacechowany ogólnoreligijnymi przedstawieniami niż treściami typowo chrześcijańskimi. K. Forster, *Religiös ohne Kirche? Eine Herausforderung für Glaube und Kirche*. Mainz 1977 s. 11.

<sup>24</sup> W sondażu francuskiego Instytutu Badania Opinii Publicznej (IFOP) z 1966 r. na pytanie: „Co najbardziej liczyło się w Pana(i) doświadczeniu religijnym?”, 28% respondentów wskazało na przykład rodziny, 4% — na wydarzenia osobiste, 7% — na spotkanie z księdzem, 13% — na inne typy spotkań, 10% — na lektury, 28% — na wydarzenia o charakterze zbiorowym (np. wojny, katastrofy). Por. R. Pannet, *Le catholicisme populaire. 30 ans après „La France, pays de mission?”*. Paris 1974 s. 54.

wiarą a zaangażowaniem codziennym jest mało żywotna i uchwytna<sup>25</sup>.

Pogląd, według którego można ufnie i z całą świadomością modlić się do Boga, czerpać stąd nowe siły, wewnętrzny spokój i odprężenie oraz być wysłuchanym, odrzuca częściowo lub całkowicie 8,5% z grupy „wiejskiej” i 16,8% z grupy „miejskiej”. Podstawy wątpliwości co do wartości, sensowności i skuteczności modlitwy jako źródła nowych sił tkwią prawdopodobnie w takich faktach, jak: przeakcentowanie zaufania we własne siły człowieka, rozczarowanie się do automatyzmu modlitwy z okresu dzieciństwa, załamanie się „mitycznej” wiary w skuteczność modlitwy błagalnej, przeżycia i nieszczęścia, które stały się źródłem sceptycyzmu co do wartości modlitwy („Bóg milczy”), zmniejszanie się wiary w życie nadprzyrodzone<sup>26</sup>.

Mieszkańcy wsi częściej niż wychodźcy ze wsi akceptują modlitewny kontakt z Bogiem jako skuteczny środek czerpania nowych energii i sił do życia i częściej wyrażają przeświadczenie o możliwości dotarcia do niego jako istoty konkretnej, będącej źródłem satysfakcji i umocnienia życiowego. W tych deklarowanych postawach Bóg jawi się jako „Ktoś”, „Osoba”. Modlący się ma przekonanie, że nie przemawia w próżnię, a jego „vis à vis” jest zdolny do bezpośredniej czy pośredniej ingerencji w życie ludzkie i w bieg dziejów świata.

W realnych sytuacjach, w jakich znajduje się człowiek, musi on podejmować decyzje. W licznych przypadkach trudno jest powziąć konkretną i jednoznaczną decyzję. Jeżeli wartości i normy religijne są silnie zinternalizowane przez jednostkę, stają się one w jej świadomości podstawą wyborów, decyzji i rozstrzygnięć, zarówno hic et nunc jak i w

---

<sup>25</sup> Wśród badanej młodzieży polskiej 82,6% wyraziło pogląd, że religia będzie ludziom zawsze potrzebna, 11,2% — miało odmienne zdanie i 5,6% — było niezdecydowanych. Por. Z. Kawecki, *Przekonania światopoglądowe młodzieży*. „Wychowanie Obywatelskie” 10:1978 nr 12 s. 9. Badani pątnicy z Kalwarii Zebrzydowskiej w przeważającej większości podkreślali pozytywny wpływ wiary na ich życie codzienne (90,6%). Tylko nieliczni nie dostrzegali, aby wiara stanowiła dla nich pomoc w trudnych sytuacjach życiowych (1,6%), lub nie mieli wyrobionego zdania o roli wiary w ich życiu codziennym (7,8%). R. Jusiak, *Religijność pątników a udział w pielgrzymce (Studium socjologiczne na przykładzie ruchu pielgrzymkowego do Kalwarii Zebrzydowskiej)*. Lublin 1981 (maszynopis pracy doktorskiej — Archiwum KUL).

<sup>26</sup> K. Rahner, *Ryzyko chrześcijanina*. Warszawa 1979 s. 50. Procent odpowiedzi zdecydowanie negatywnych na pytanie o skuteczność modlitwy, uzyskany w badaniach w jednym z miast brytyjskich, był niewielki (5%), natomiast znaczny był odsetek respondentów uważających, że skuteczność modlitwy jest średnia lub niewielka (44%). Por. B. Leś, *Religijność społeczeństw przemysłowych. Studium porównawcze Francji i Wielkiej Brytanii*. Warszawa 1977 s. 140.

planowaniu przyszłości (np. religijne motywy wyboru zawodu)<sup>27</sup>. Religijność nie będąca zasadniczą częścią osobowości, słabo zinternalizowana, nie ujawni się w pozareligijnych sferach życia.

Poczucie obecności wiary w podejmowaniu najważniejszych decyzji zaznaczyło się stosunkowo najrzadziej wśród badanych osób. Zdanie sformułowane negatywnie: „Bez religii nie mógł(a)bym podjąć najważniejszych decyzji w moim życiu”, odrzuciło częściowo lub całkowicie 18,3% mieszkańców wsi i 31,3% mieszkańców Płocka pochodzenia wiejskiego. Prawdopodobnie liczą oni w swoich decyzjach przede wszystkim na siebie, a nie na pomoc wiary religijnej, chcą rozstrzygać sami swoje problemy. W konkretnej sytuacji życiowej podejmowane decyzje i działania traktują jako własne, na własny rachunek i ryzyko. U pozostałych osób religia pełni rolę — zapewne w różnym stopniu — czynnika orientującego trudne decyzje życiowe<sup>28</sup>. Dostrzegają oni religijny wymiar w swoich decyzjach życiowych angażujących odpowiedzialność jednostkową.

Oczywiście, decyzje jednostki są podejmowane najczęściej pod wpływem wielu motywów działających jednocześnie lub sukcesywnie. Jeżeli nawet religia (wiara) jest powodem głównym leżącym u podłoża decyzji jednostkowych, to należy ją traktować jako związaną i współzależną z innymi motywami i uwarunkowaniami<sup>29</sup>.

Różnorodność form wyrazu doświadczenia religijnego ujęta w odpowiedziach na 9 pytań kwestionariusza wywiadów — choć obejmuje podstawowe odczucia wiary — nie oznacza pełnej inwentaryzacji przejawów

<sup>27</sup> Por. Cz. Waleśa, *Religijność dzieci przedszkolnych*. „Życie i Myśl” 30:1980 nr 8-9 s. 60.

<sup>28</sup> W badaniach nad laicyzacją młodzieży rejonu krakowskiego stwierdzono, że 13,1% młodzieży ze szkół podstawowych i 30,5% — ze szkół ponadpodstawowych reprezentuje pogląd, według którego głównie człowiek decyduje o swoim losie i jest podmiotem swojego losu. B. Sciborski, *Niektóre aspekty procesu laicyzacji świadomości młodzieży szkół podstawowych i ponadpodstawowych*. „Studia Socjologiczne” 1977 nr 1 s. 178.

<sup>29</sup> Spośród ludności wiejskiej z terenów przedalpejskich w RFN (w pobliżu miasta Füssen), indagowanej między innymi w sprawie podejmowania ważnych decyzji życiowych, 10,8% liczyło się w takich okolicznościach zawsze z wolą Bożą, 25,9% — najczęściej, 11,0% — często, 21,2% — czasem, 11,5% — rzadko i 11,3% — wcale (8,3% — brak danych). Do kategorii osób zawsze pytających siebie, co Bóg myśli o podejmowanej decyzji, należały wyłącznie kobiety i osoby starsze. Prawie połowa badanych sądziła, że w ostatecznej konsekwencji życie ludzkie zależy od Opatrzności Bożej (48,3%), 20,9% — wiązało je z własnymi decyzjami, 19,3% — uzależniało je od z góry ustalonego losu i 4,8% — od przypadku (6,7% — brak danych). W pierwszej grupie były „nadreprezentowane” kobiety, rolnicy i gospodynie domowe oraz emeryci i renciści, w drugiej zaś uczniowie i studenci, robotnicy i przedstawiciele wolnych zawodów. *Kirchlichkeit ohne Konsequenz?* „Informationen für die Seelsorge” 1971 nr 2 s. 20-22.

doświadczenia religijnego w całej ich różnorodności. Tym bardziej, że pozytywna odpowiedź na pytanie kwestionariusza wywiadu nie oznacza w każdym przypadku potwierdzenia obecności autentycznego doświadczenia religijnego. Znalezienie kryteriów rozpoznawania autentycznego doświadczenia religijnego, jego analiza pod względem ilościowym i jakościowym, jest zadaniem niezwykle złożonym. Rezultaty referowanych badań nad doświadczeniem religijnym ukazują dopiero wstępny etap rozpoznania i diagnozy.

#### 4. SKALA INTENSYWNOŚCI DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO

Poziom akceptacji wybranych twierdzeń odnoszących się do doświadczenia religijnego jest bardzo wysoki. Najbardziej powszechnym doświadczeniem jest poczucie bliskości Boga. Nieco mniej powszechne jest odczucie wiary jako źródła sensu życia, pomocy w życiu i pracy oraz w czerpaniu sił z modlitwy. Dalsze wyróżnione kategorie doświadczenia religijnego, jak na przykład poczucie bezpieczeństwa, ochrona przed rozpaczą, zabezpieczenie w ostatniej godzinie życia i pomoc w trudnościach życiowych, występują relatywnie rzadziej. Najmniej trwałym i rozpowszechnionym elementem jest przeżycie udziału wiary w podejmowaniu najważniejszych decyzji życiowych. Wahania w poziomie akceptacji poszczególnych wskaźników doświadczenia religijnego nie są znaczne. Poziom wyrażanych wątpliwości i negacji wobec wybranych twierdzeń ilustrujących różne przejawy doświadczenia religijnego waha się u mieszkańców wsi od 6,1% do 18,3% (przeciętna — 10,1%) i u wychodźców ze wsi od 12,3% do 31,3% (przeciętna — 18,1%)<sup>30</sup>. Wynika z tych danych; że doświadczenie religijne odgrywa dość ważną rolę w życiu religijnym mieszkańców wsi i nieco niższą — w życiu mieszkańców miasta pochodzenia wiejskiego.

Upowszechnienie się poszczególnych form doświadczenia religijnego potwierdza analizę średnich ocen przypisywanych wybranym 9 twierdzeniom. Średnie uwzględniają wszystkie oceny, a nie tylko najwyższe. Rezultaty uszeregowania według średnich przedstawiają się następująco: dla mieszkańców wsi — E(1,75); C(1,81); D(1,81); G(1,82); F(1,85); A(1,86); B(1,87); H(1,87); I(2,05) i dla wychodźców ze wsi — E(1,93); F(1,98); D(1,99); C(2,02); G(2,06); B(2,06); H(2,06); A(2,10) I(2,29)<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> W badaniach zachodnoniemieckich wskaźniki doświadczenia religijnego uzyskiwały zbliżony procent odpowiedzi pozytywnych. W trzech innych parametrach religijności wskaźniki akceptacji były dość rozbieżne, czyli obok wysokiego poziomu akceptacji w jednych wskaźnikach zaznaczał się niski poziom w innych. (Por. B o o s-N ü n n i n g, jw. s. 154-155).

<sup>31</sup> Średnie obliczono bez uwzględnienia „braku danych”.



Należy zwrócić uwagę, że intensywność doświadczenia religijnego mieszkańców wsi jest wyższa we wszystkich aspektach niż u wychodźców ze wsi. W obydwu jednak grupach uwzględnione wskaźniki doświadczenia religijnego uzyskiwały zbliżoną wartość średniej. Rozpiętość między najwyższą i najniższą średnią wynosiła u mieszkańców wsi — 0,30 i u wychodźców ze wsi — 0,36. W obydwu grupach najwyższą średnią uzyskało twierdzenie „E”, najniższą — „I”. W odniesieniu do pozostałych twierdzeń występowały nieznaczne przesunięcia rangowe. Analiza średnich „wyborów” potwierdza wnioski z analizy opartej o procentowy udział badanych osób wypowiadających oceny najwyższe (bardzo silnie zgadzam się, zgadzam się).

Zebrane materiały empiryczne pozwalają na skonstruowanie skali intensywności doświadczenia religijnego. Operowanie wskaźnikami zbiorczymi wynika z chęci skomasowania i pogrupowania danych, niekiedy bardzo drobiazgowych i szczegółowych, które same z siebie nie dawały wystarczającej podstawy do wyciągania bardziej ogólnych wniosków. Taki sposób postępowania badawczego pozwoli na bardziej pogłębioną analizę materiałów empirycznych, może ujawnić wnioski, które nie wpływały z analizy pojedynczych elementów doświadczenia religijnego. Ukazując różne stopnie nasilenia doświadczenia religijnego, od bardzo intensywnie pozytywnych, aż po zerowe, przeprowadzimy w dalszych rozważaniach korelacje tak określonych stopni i konfiguracji doświadczenia religijnego z czynnikami społeczno-demograficznymi.

Nasilenie subiektywnych przeżyć i doświadczeń religijnych (według oceny respondentów) ukazuje w sposób kompleksowy tabela 2. Wszystkich badanych sklasyfikowano w 5 miar zbiorczych (indeksy), o różnym poziomie akceptacji twierdzeń odnoszących się do sfery doświadczenia religijnego. Każda jednostka mogła ustosunkować się do poszczególnych twierdzeń wybierając jedną z pozycji 5-punktowej skali. Dokonywanym wyborom przypisywano z kolei następujące wartości: odpowiedzi „bardzo silnie zgadzam się” — 1, „zgadzam się” — 2, „częściowo zgadzam się” — 3, „nie zgadzam się” — 4, „bardzo silnie nie zgadzam się” — 5. Według przyjętej konwencji liczby niższe oznaczają merytorycznie wyższą intensywność posiadania danej cechy, liczby zaś wyższe — intensywność niższą. Poziom doświadczenia religijnego jest określony przez sumę uzyskanych punktów (od 9 do 45 punktów).

Granice punktowe zaplanowanych kategorii doświadczenia religijnego ustalono według sum możliwych punktów za odpowiedzi na wszystkie 9 twierdzeń: przy odpowiedziach „bardzo silnie zgadzam się” — 9 punktów, „zgadzam się” — 18 punktów, „częściowo zgadzam się” — 27 punktów, „nie zgadzam się” — 36 punktów, „bardzo silnie nie zgadzam się” — 45 punktów. Na podstawie tak wyznaczonych „progów”, wyraźnie zakre-

ślonych i różniących się przedziałów, każdy respondent został zakwalifikowany do jednej z następujących kategorii: kategoria bardzo silnego doświadczenia religijnego (9 punktów), silnego (10-18 punktów), słabego (19-27 punktów), bardzo słabego (28-36 punktów) i braku doświadczenia religijnego (37-45 punktów). Nie było wśród respondentów osoby, która uzyskałaby 45 punktów; nie utworzono zatem drugiej skrajnej kategorii.

Zastosowana procedura klasyfikacyjna, umożliwiającą zbudowanie syntetycznego wskaźnika doświadczenia religijnego, choć nie jest pozbawiona pewnej arbitralności (traci częściowo z pola widzenia subtelność badanego przedmiotu), może prowadzić — jak się przypuszcza — jedynie do nieznaczących uproszczeń uzyskanych rezultatów, nie zaś do ich zafałszowania. Ustalenia empiryczne zakodowane w powyżej opisany sposób prezentują się następująco:

Tab. 2. Klasyfikacja badanych osób według kompleksowego kryterium doświadczenia religijnego

Stopnie doświadczenia religijnego	Mieszkańcy wsi		Wychodźcy ze wsi	
	liczba	%	liczba	%
bardzo silne	33	11,2	9	5,0
silne	191	64,8	116	64,8
słabe	48	16,3	35	19,6
bardzo słabe	11	3,7	15	8,4
żadne	1	0,3	2	1,1
brak danych	11	3,7	2	1,1
<b>O g ó ł e m</b>	<b>295</b>	<b>100,0</b>	<b>179</b>	<b>100,0</b>

Zastosowana technika obliczeniowa pozwoliła wydzielić w ramach badanych populacji grupę osób posiadających cechę doświadczenia religijnego w stopniu największym, średnim i najmniejszym. Osoby o postawie „zerowej” albo w ogóle nie są zainteresowane obiektem postawy, pozostają wobec niego emocjonalnie obojętne, albo są wobec niego ustosunkowane skrajnie negatywnie. Większość badanych osób koncentrowała się w środkowych pozycjach skali, natomiast w kategoriach brzegowych znalazła się wyraźnie mniejsza liczba respondentów.

Mieszkańcy wsi i wychodźcy ze wsi różnią się niezbyt silnie pod względem doświadczenia religijnego. U pierwszych nieco więcej jest takich, którzy deklarują maksymalne przeżywanie religii (różnica 6,2%), drudzy przeważają w kategoriach o osłabionych więziach emocjonalnych z religią i zredukowanym doświadczeniu religijnym (różnica 8,8%). W kategorii osób o dość silnych przeżyciach religijnych występują podob-

ne liczby osób w obu zbiorowościach respondentów. Wychodzący ze wsi są zatem nieco bardziej niepewni w sprawach wiary i mniej intensywnie doświadczają Boga w swojej biografii życiowej niż mieszkańcy wsi.

##### 5. SPOŁECZNO-DEMOGRAFICZNE DETERMINANTY DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO

Mierzenie doświadczenia religijnego przy pomocy wskaźnika syntetycznego pozwala na dokonanie porównań między różnymi kategoriami społeczno-demograficznymi ludności wiejskiej, lepiej odzwierciedlających postawę wobec wiary niż odpowiedzi na poszczególne pytania operacjonalizujące doświadczeniowo-przeżyciowy wymiar religijności. Przeprowadzona analiza socjologiczno-statystyczna wykaże, czy i w jakim stopniu poziom intensywności doświadczenia religijnego jest uzależniony od zmiennych społeczno-demograficznych. Wąskie ramy artykułu nie pozwalają na szersze rozwinięcie tego tematu. Ograniczymy się do zreferowania najbardziej podstawowych ustaleń empirycznych dotyczących zależności intensywności doświadczenia religijnego od takich cech społeczno-demograficznych jak: płeć, wiek, stan cywilny, wykształcenie, zawód wykonywany i miejsce pracy pozarolniczej oraz od cechy zaangażowania religijnego mierzonej częstością uczestnictwa we mszy św.

Przyпуска się, że z tych analiz wyłoni się obraz zróżnicowanych liczebnie grup osób o wysokim, średnim i niskim poziomie doświadczenia religijnego w zależności od determinant społeczno-demograficznych. Mniejsza lub większa dyspersja wielkości zostanie ujęta w formie współczynników korelacji ( $\chi^2$ ).

Dokonanie prostego zabiegu statystycznego ujawnia, że fakt bycia mężczyzną lub kobietą jest zmienną mającą dostrzegalny wpływ na intensywność doświadczenia religijnego. Traktując łącznie odpowiedzi w rubrykach „bardzo silne” i „silne”, otrzymaliśmy wskaźnik 84,1% kobiet i 66,7% mężczyzn charakteryzujących się tym typem doświadczenia religijnego. Trzy dalsze stopnie doświadczenia religijnego grupowały 13,4% kobiet i 28,2% mężczyzn. Płeć badanych modyfikowała więc intensywność doświadczenia religijnego na korzyść kobiet ( $\chi^2 = 14,005$   $df = 4$   $p < 0,01$ )<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> Podobną tendencję ustalono w badaniach brytyjskich. (Por. Leś, jw. s. 154). Kobiety-pańniczki częściej niż mężczyźni-pańnicy dostrzegały w wierze pomoc w codziennej pracy i życiu. (Por. Jusiak, jw. s. 116). Wśród badanej młodzieży austriackiej kobiety rzadziej niż mężczyźni odczuwały bezsensowność życia. Stopień poczucia bezsensu zależał przede wszystkim od osobowości i integracji rodzinnej badanych. Im wyższa była integracja rodzinna, tym mniejsze było poczucie bezsensu. Integracja formalna i subiektywna działały podobnie jak integracja rodzinna, ale ich oddziaływanie było słabsze. H. Denz, *Entfremdung und Wertwandel. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung von Jugendlichen*. Linz 1983 s. 36-37.

Osoby starsze lokowały się wysoko w układzie stopni intensywności doświadczenia religijnego. Osłabione poczucie doświadczenia religijnego (słabe, bardzo słabe, żadne) przejawiały najczęściej osoby w wieku 25-39 lat (38,6%) i w wieku 16-24 lat (32,9%). Dwa starsze roczniki (40-59 lat oraz 60 lat i więcej) oznaczały się wąskim zasięgiem osób o osłabionych przejawach doświadczenia religijnego (8,5% i 8,3%). Mimo istnienia istotnej zależności ( $\chi^2 = 36,2408$   $df = 12$   $p < 0,001$ ), zróżnicowanie poziomów doświadczenia religijnego w czterech wyróżnionych grupach wieku jest niezbyt duże. Zebrane dane nie upoważniają do twierdzenia, że siła przeżyć religijnych wzrasta systematycznie wraz z wiekiem, na wszystkich poziomach ich intensywności.

Na podstawie danych empirycznych można stwierdzić, że doświadczenie religijne funkcjonuje nieco inaczej u osób będących w stanie wolnym i u osób żyjących w związkach małżeńskich. Spośród pierwszych 62,5%, a spośród drugich 80,2% ujawniło bardzo silne lub silne przejawy doświadczenia religijnego, natomiast 36,1% — z pierwszych i 16,7% — z drugich charakteryzowała słaba lub bardzo słaba intensywność przeżyć religijnych. W podanym układzie współzależności między stanem cywilnym a doświadczeniem religijnym należy uwzględnić jeszcze jedną zmienną mogącą mieć wpływ, a mianowicie wiek badanych, niższy u osób żyjących samotnie, wyższy u osób pozostających w związkach małżeńskich. Najbardziej intensywne przejawy doświadczenia religijnego odnotowano u osób będących w stanie wdowim (przy 16,6% braku danych, 83,4% badanych sytuowało się na dwóch pierwszych stopniach skali). Współzależność między stanem cywilnym a doświadczeniem religijnym jest istotna, chociaż niezbyt duża ( $\chi^2 = 25,731$   $df = 12$   $p > 0,01$ ).

Rozkłady odpowiedzi wśród trzech wyróżnionych kategorii formalnego wykształcenia szkolnego dowodzą, że udział osób o bardzo silnym i silnym doświadczeniu religijnym spada regularnie wraz ze wzrostem wykształcenia, od 85,9% — u osób z wykształceniem mniej niż podstawowym, poprzez 75,7% — u osób z wykształceniem podstawowym, do 64,0% — u osób z wykształceniem ponadpodstawowym ( $\chi^2 = 30,0208$   $df = 8$   $p < 0,001$ ). Wykształcenie jest zmienną niezależną decydującą w sposób istotny o poziomie doświadczenia religijnego. Wśród ludności wiejskiej o wyższym wykształceniu natężenie przeżyć religijnych jest wyraźnie niższe w porównaniu z ludnością o niższym poziomie wykształcenia<sup>33</sup>.

<sup>33</sup> W badaniach brytyjskich nie stwierdzono wyraźnego wpływu poziomu wykształcenia na odczuwanie „obecności Boga”, „kary Bożej” i „zbawienia przez Chrystusa” (por. Leś, jw. s. 154-155). Wraz ze wzrostem wykształcenia pątników zmniejszało się uznanie wiary jako czynnika pomocnego w codziennej pracy (por. Jusiak, jw. s. 116).

Biorąc pod uwagę zależność intensywności doświadczenia religijnego od struktury społeczno-zawodowej można powiedzieć, że w przebadanej populacji bardzo silny i silny stopień doświadczenia religijnego przejawiały najczęściej gospodynie domowe (86,4<sup>0</sup>/o), rolnicy (84,7<sup>0</sup>/o) i chłopo-robotnicy (81,3<sup>0</sup>/o), najrzadziej — robotnicy (61,6<sup>0</sup>/o) i pracownicy umysłowi (57,7<sup>0</sup>/o). Kategoria uczniów i studentów mieściła się pośrodku między tymi dwiema skrajnymi grupami (77,8<sup>0</sup>/o). Wyższa pozycja społeczno-zawodowa w strukturze ludności wiejskiej sprzyja osłabieniu więzi z religią w wymiarze doświadczeniowo-przeżyciowym. Niższa pozycja społeczno-zawodowa warunkuje w sposób znaczący częstość występowania bardziej intensywnych rodzajów doświadczenia religijnego ( $\chi^2 = 44,709$   $df = 20$   $p > 0,001$ ).

Deklaracje mieszkańców wsi o ich przeżyciach religijnych wskazują na wyraźne ustopniowanie ze względu na miejsce pracy zawodowej i dojazdu do pracy. Bardzo silne i silne doświadczenia religijne występowały u 55,3<sup>0</sup>/o badanych dojeżdżających do pracy do Płocka, u 61,7<sup>0</sup>/o — dojeżdżających do kombinatu petrochemicznego zlokalizowanego na peryferiach Płocka, u 76,9<sup>0</sup>/o — pracujących w sektorze pozarolniczym w miejscu zamieszkania i u 83,7<sup>0</sup>/o — pracujących w rolnictwie (lub nie pracujących zawodowo). Obydwie kategorie osób dojeżdżających do pracy różnią się w sposób zasadniczy od dwu pozostałych kategorii ludności ( $\chi^2 = 36,889$   $df = 12$   $p < 0,001$ ).

Kończąc rozważania na temat współzależności cech społeczno-demograficznych i intensywności doświadczenia religijnego warto jeszcze wspomnieć o jednej dość interesującej sprawie, a mianowicie o tym, jak określony poziom zaangażowania kultowego (regularnie praktykujący, nieregularnie praktykujący i prawie wcale niepraktykujący) współokreśla stopień więzi z religią w wymiarze doświadczeniowo-przeżyciowym.

Bardzo silne i silne doświadczenie religijne przejawiało się u 84,8<sup>0</sup>/o respondentów charakteryzujących się pełnym uczestnictwem w praktykach religijnych, u 76,5<sup>0</sup>/o — o uczestnictwie częściowym i u 29,1<sup>0</sup>/o — o uczestnictwie bardzo sporadycznym lub jego braku. Związek między nasileniem praktyk religijnych i doświadczeniem religijnym jest statystycznie bardzo istotny ( $\chi^2 = 65,116$   $df = 8$   $p < 0,001$ ). Nie jest on jednak na tyle ścisły, by przy utrzymywaniu się regularnych praktyk religijnych nie mogło dokonywać się u niektórych katolików osłabienie w doświadczeniowo-przeżyciowej „dymensji” religijności. Z drugiej strony, poważne odejście od praktyk religijnych nie oznacza automatycznie i w każdym przypadku braku przeżyć religijnych. Zbadanie obu procesów jest niezwykle interesujące, gdyż ujawnia, jak nierównomiernie na różnych płaszczyznach życia religijnego przebiega proces rozluźniania więzi z religią.

Przeprowadzone rozważania nad korelacjami określonych cech społeczno-demograficznych będących zmiennymi niezależnymi i doświadczeniem religijnym jako zmienną zależną pozwalają na sformułowanie kilku wniosków. Silniejsza więź z religią według „dymensji” doświadczeniowo-przeżyciowej przejawia się u kobiet, osób starszych, żyjących w związkach małżeńskich, o niższym poziomie formalnego wykształcenia szkolnego, wśród gospodyń domowych, rolników i chłopo-robotników, wśród osób nie dojeżdżających do pracy oraz spełniających regularnie praktyki kultowe<sup>34</sup>.

Ustalone współzależności są odzwierciedleniem ogólniejszych tendencji związanych ze zróżnicowaniem się religijności w zależności od określonych determinant społeczno-demograficznych. Relacje, jakie występują między różnymi cechami społeczno-demograficznymi i poziomem doświadczenia religijnego, są dość jednoznaczne i przejrzyste. Najwyższy istotny poziom korelacji wystąpił przy zmiennej „praktyki religijnej”. Omówione determinanty społeczno-demograficzne są jedynie częścią całości kształtu czynników wpływających od strony społecznej na intensywność doświadczenia religijnego. Doświadczenie religijne jest w istocie wypadkową wielu wpływów, których nie sposób nawet ściśle zidentyfikować, zwłaszcza bez uwzględnienia czynników struktury osobowości.

## 6. WNIOSKI KOŃCOWE

Zebrane dane na temat doświadczenia religijnego, ze względu na ich charakter wstępny, nie pozwalają na wyciągnięcie zbyt daleko idących wniosków. Dotykamy bowiem bardzo subtelnego i zarazem wymykającego się spod ścisłej obserwacji i badań socjologicznych zagadnienia, jakim jest przeżywanie i doświadczenie Boga osobowego<sup>35</sup>. Doświadczenie religijne należy do pojęć najbardziej złożonych w socjologii.

Mimo wszystkich zastrzeżeń, jakie przeciwko tym badaniom można podnieść, dowodzą one, że ranga religii w sferze prywatnej jednostki jest

<sup>34</sup> Wśród badanych katolików Grudziądza takie czynniki społeczno-demograficzne, jak: płeć, wiek, wykształcenie, struktura społeczno-zawodowa, różnicowały poziom akceptacji twierdzeń identyfikujących przejawy doświadczenia religijnego. Por. Cz. Poloczek, *Pochodzenie środowiskowe a religijność katolików na przykładzie parafii Niepokalanego Serca NMP w Grudziądzu*. Lublin 1983 (maszynopis pracy doktorskiej — Archiwum KUL).

<sup>35</sup> Na podobne trudności napotykają badania psychologiczne nad pojęciami Boga. Por. R. Murawski, *Pojęcie Boga u dzieci w świetle dotychczasowych badań*. „Collectanea Theologica” 47:1977 nr 3 s. 49-50.

stosunkowo wysoka i odznacza się szczególną trwałością. Zmniejszanie się funkcji, jakie religia pełni w życiu społecznym, nie musi oznaczać automatycznie równie znacznego pomniejszenia jej funkcji psychologiczno-egzystencjalnych w życiu jednostki, przesunięcia jej na margines świadomości i wyrugowania ze sfery osobistych doświadczeń życiowych. Niezależnie od tego, jak tłumaczylibyśmy uzyskane wyniki badań nad doświadczeniem religijnym katolików, świadczą one o wysokim zapotrzebowaniu na wiarę w środowisku wiejskim, nawet silnie zurbanizowanym.

Jeżeli religijność człowieka scharakteryzowalibyśmy od strony uwierzenia w „Wyzszą Istotę”, której człowiek chce zaufać i oczekiwać od niej pomocy<sup>36</sup>, to badani mieszkańcy wsi i wychodźcy ze wsi okazali się stosunkowo bardzo religijni. Religia nie pełni wobec nich funkcji dodatkowych, lecz istotne — jako uznana i znacząca rzeczywistość życia. Przeprowadzone badania wskazują na znaczną „relewancję” religii katolickiej w sferze osobistych i subiektywnych przeżyć, znacznie silniejszą niż wynikałoby to z zewnętrznych zaangażowań w religię zinstytucjonalizowaną.

Zapotrzebowanie na religię w jej funkcjach psychologiczno-egzystencjalnych w środowisku wiejskim ma stosunkowo szeroki zakres. Religia daje ludziom wierzącym poczucie bezpieczeństwa, wyjaśnia sens egzystencji w życiu codziennym. Oczekuje się od niej indywidualnej pomocy w chwilach zwątpienia i rozczarowania<sup>37</sup>. Wiara zabezpiecza niejako człowieka w trudnościach, pomaga mu czuć się bezpiecznie, stabilizuje ludzkie „ja”. W tym sensie — jak stwierdza P. L. Berger — staje się przesłanką zdrowia duchowego<sup>38</sup>.

Porównanie rezultatów badań nad doświadczeniem religijnym w Austrii<sup>39</sup>, w RFN<sup>40</sup> i wiejskim rejonie Płocka wykazuje znaczne różnice we wszystkich wskaźnikach na korzyść środowiska wiejskiego w Polsce. Wielkość różnicy sugeruje odmiennność i swoistość doświadczenia religij-

<sup>36</sup> A. Holl, G. H. Fischer, *Kirche auf Distanz. Eine religionspsychologische Untersuchung über die Einstellung österreichischer Soldaten zu Kirche und Religion*. Wien-Stuttgart 1968 s. 30.

<sup>37</sup> G. Kehler, *Das religiöse Bewusstsein des Industriearbeiters. Eine empirische Studie*. München 1967 s. 78.

<sup>38</sup> P. L. Berger, *Kirche ohne Auftrag am Beispiel Amerikas*. Stuttgart 1962 s. 95. Marksisci dostrzegają w funkcjach spełnianych przez religię (mega-funkcje, makro-funkcje i mikro-funkcje) przede wszystkim aspekty negatywne. Por. *Mały słownik religioznawczy*. Pod red. Z. Poniatowskiego. Warszawa 1969 s. 376-377.

<sup>39</sup> Zulehner, *Kirche und Priester* s. 33-36.

<sup>40</sup> Boos-Nünning, jw. s. 96-98.

nego wyłaniającego się z deklaracji katolików polskich. W nowej społecznej formie religijności, jaka kształtuje się w wysoko rozwiniętych społeczeństwach zachodnich, publiczne praktyki religijne odgrywają rolę podporządkowaną. Więzy ludzi z konkretnymi formami praktyk publicznych są znacznie słabsze niż z innymi sferami religijności<sup>41</sup>. Cechuje ich także dość daleko posunięty sceptycyzm wobec dogmatycznie sformułowanych prawd wiary, czyli dość rzadko „reaktywują” religijność w koncepcjach dogmatycznie ortodoksyjnych.

Jak stwierdzają badacze współczesnej religijności, spadek różnych form uczestnictwa kościelnego nie jest w pełni zbieżny ze spadkiem ogólnego poziomu doświadczenia religijnego<sup>42</sup>. Wskaźniki subiektywnego przeżywania wiary są jeszcze względnie wysokie. Religijność umacnia się w prywatnej, pozainstytucjonalnej sferze życia jednostek. Dystansowanie się wobec tradycyjnej religijności zbiega się często z uwypukleniem roli zindywidualizowanych form religijnego wyrazu, z intensyfikacją „nieinstytucjonalnych i quasi-instytucjonalnych sposobów, w których jednostki przeżywają na bieżąco religijną dymensję ludzkiego doświadczenia”<sup>43</sup>.

Ma rację L. Laeyendecker, gdy pisze: „Osiągnięte dane wykazują wprawdzie zmniejszanie się uczestniczenia w życiu Kościoła, ale to jest właściwie rzecz drugorzędna. Ważniejsze jest to, w jakim stopniu życie osobiste i społeczne jest jeszcze definiowane w pojęciach ponadempirycznych. W sferze prywatnej żyje jeszcze tak wiele prawdziwych przekonań o osobowym i troszczącym się Bogu, że mówienie o „nowoczesnym zeświecczonym człowieku” wydaje się ciągle jeszcze lekkomyślnością. W życiu społecznym natomiast, jak się wydaje, proces ten postąpił znacznie dalej, ale nie jest z pewnością zakończony. Najdobitniej wyraża się w zmienności form życia społecznego”<sup>44</sup>.

Analizowane aspekty doświadczenia religijnego mieszkańców wsi i wychodźców ze wsi w rejonie Płocka ujawniają się w nieco innej perspektywie. Korespondują one z silnymi jeszcze formami zinstytucjonalizowanej religijności, z tradycyjnym i emocjonalnym przywiązaniem do „wiary ojców”, ze zrytualizowanym rozumieniem religijności przejawiającym się w masowym respektowaniu publicznych praktyk religijnych, w więzi

<sup>41</sup> Tamże s. 157-158.

<sup>42</sup> D. E. Miller, *Religion, Social Change and the Expansive Life Style*. „Internationales Jahrbuch für Wissens- und Religionssoziologie” 9:1975 s. 149-150.

<sup>43</sup> Tamże s. 150.

<sup>44</sup> *Sekularyzacja z perspektywy socjologii*. „Concilium — Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” (6-10, 1969). Poznań-Warszawa 1970 s. 62.



z parafią jako grupą lokalną (względnie stabilne formy kościelności). Można więc przypuszczać, że wysoka intensywność doświadczenia religijnego u katolików wiejskich zasadza się nie tyle na osobistym przeżyciu i świadomym wyborze, lecz pozostaje pod wpływem katolicyzmu tradycyjnego, ciągle jeszcze żywotnego w środowiskach wiejskich.

Związek doświadczenia religijnego z kulturą lokalną, tradycją i obyczajowością stanowi o jego sile, ale zarazem wskazuje na jego słabość. Uwewnętrznione drogą socjalizacji wartości i wzory życia religijnego odznaczają się pewnym typem bezwładności (inercja) i skłonnością do kontynuacji. Konstatowane tu przejawy doświadczenia religijnego są związane z pewną formą katolicyzmu, zwaną katolicyzmem ludowym.

Ujmowanie religii od strony subiektywnych przeżyć i doświadczeń nie oznacza ipso facto akceptacji tezy o „prywatyzacji” religii. Zdaniem niektórych socjologów religia nie jest tylko sprawą prywatną jednostki, ale nawet nie może nią być, bowiem osobiste przeżycie religijne, które daje jednostce absolutny i wiążąco znaczący sens życia, „zmusza” niejako człowieka do podejmowania specyficznych działań społecznych, które obiektywizują samoświadomość i doświadczenie wiary jednostki<sup>45</sup>. Subiektywna sfera przeżyć i ocen jest z reguły zabarwiona przez „społeczną definicję”<sup>46</sup>.

Istnieje wreszcie wzajemny związek pomiędzy doświadczeniem religijnym a sferą rytualno-kultową religii, która stwarza zewnętrzne ramy dla przeżywania kontaktów emocjonalnych z Bogiem. Człowiek odczuwa potrzebę przekazywania i propagowania własnych doświadczeń religijnych. Wiarę swoją przeżywa razem z innymi (Kościół jako wspólnota ludzi wierzących). Doświadczenie religijne prowadzi do przemiany moralnej skłaniającej do wykraczania poza siebie, poza swój egoizm, aż do heroizmu moralnego.

Przeprowadzona analiza socjologiczna doświadczenia religijnego dotyka tylko „powierzchniowych” warstw religijnej osobowości ludzkiej. Jak pisze K. Rahner, „indywidualny i najgłębiej wewnętrzny charakter aktów religijnych (który należy naprawdę do ich istoty) jest absolutnie niedostępny, w sposób bezpośredni, doświadczeniu zewnętrznemu, a nawet doświadczeniu wewnętrznemu typu refleksyjnego i zamierzonego”<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> D. Savramis, *Die Religion als subjektiven Erlebnis und gesellschaftliche Wirklichkeit*. „The Greek Review of Social Research” 1976 nr 26-27 s. 73.

<sup>46</sup> A. Weyand, *Formen religiöser Praxis in einem werdenden Industrieraum*. Münster 1963 s. 211.

<sup>47</sup> O możliwości wiary dzisiaj. Kraków 1965 s. 155.

## THE EXPERIENTIAL ASPECT OF RELIGIOUSNESS

## Summary

The sociological research made in rural region which is considerably under the industrial and urban influence shows that in the sphere of personal and subjective experience the Catholic religion has a comparatively great „relevant” character. The need for religion in its psychological-existential functions as well as the need for experiencing God are relatively widespread among rural people.

The present paper constitutes an attempt to give a characteristics of the concept of religious experience in a sociological formulation. The research was made among rural people living in the region of Plock. The author made a scale of intensity of religious experience, and defined the basic socio-demographic determinants of this experience. A comparison of the results with the results received by other scholars is made.

The aspects of religious experience of rural people under analysis correspond to still strong forms of institutionalized religiousness, to the traditional attachment to „the fathers’ faith” and to the strong ties with the parish. It can be presumed that the high intensity of religious experience among rural people is based not so much on personal experience and conscious choice as on the traditional catholicism which is still alive in rural regions. This bond of religious experience with local culture, and tradition constitutes its strength but at the same time it points out to its weakness and limitations as well.