

ANDRZEJ POTOCKI OP
Uniwersytet Warszawski

NIEWIERZĄCY A PRAKTYKUJĄCY. MATERIAŁY DO REFLEKSJI NAD POZORNĄ AKTYWNOŚCIĄ RELIGIJNĄ

(Streszczenie)

W artykule stawiam pytanie, czy deklarowanie braku wiary w Boga, przy jednoczesnym uczestnictwie w praktykach religijnych, nosi znamiona pozorności. Zagadnienie to analizuję wykorzystując koncepcję działań pozornych zaproponowaną przez Profesora Jana Lutyńskiego.

Podaję przykłady rozmaitych motywów, jakimi kierują się ludzie decydując się na uczestnictwo w wydarzeniach religijnych (np. tych charakterystycznych dla okresu komunizmu w Polsce, czy wśród emigracji). Pozareligijne motywy zdają się być właściwe dla ludzi, których wiara jest słaba. Przykłady te pokazują, że przyczyny aktywności ludzi w praktykach religijnych powinny być rozpatrywane w kontekście nie tylko religijnym.

Jaka jest skala tego zjawiska? W artykule prezentuję wyniki rozmaitych badań, które pokazują, że „niewierzący praktykujący” w Polsce to około 1/3 wszystkich tych, którzy określają siebie jako „niewierzących”. Niewierzący praktykujący przestrzegają zasad religijnych głównie w czasie świąt. Motywy ich postępowania są w większości przypadków świeckie. Czy można takie działania nazwać pozornymi? Jest wiele właściwości tych zjawisk, które wpisują się w koncepcję działań pozornych przedstawioną przez Lutyńskiego.

Słowa kluczowe: działania pozorne, praktyki religijne, niewierzący

1. WSTĘP

Jan Lutyński zakładał obecność działań pozornych we wszelkiej rzeczywistości społecznej, choć wprost nie musiał brać pod uwagę fenomenu religijno-

ści. Podejmiemy próbę oglądu funkcjonalności myślenia J. Lutyńskiego w tym ostatnim obszarze.

W socjologicznych badaniach religijności dość powszechnie przyjmuje się istnienie kategorii badanych, których określa się jako wierzących, lecz niepraktykujących. Wprawdzie identyfikują się jako wierzący, lecz nie respektują zachowań mających – w zamyśle organizatora kultu religijnego – być rytualnym wyrazem wiary. Statystycznie to kategoria wcale znacząca; bywa specjalnym obiektem badań¹. *Per analogiam* zapytajmy o niewierzących i praktykujących. Będą to ci, którzy nie deklarują wiary, lecz podejmują działania identyfikowane w społecznym odbiorze jako wyraz wiary. Chciałoby się zapytać wprost: czy uczestnicząc w sposób formalny w modlitwie, na przykład będąc fizycznie obecny w modlitewnym zgromadzeniu jakiegoś Kościoła bądź związku wyznaniowego, dany człowiek faktycznie się modli? Wypada dać odpowiedź negatywną, wszak odrzucenie rzeczywistości transcendentnej (a tym jest niewiara) jest równoznaczne z odrzuceniem adresata modlitwy. Uprawomocnione będzie zatem stwierdzenie, że odnośne zachowanie rytualne jest działaniem pozornym. Pozornym z punktu widzenia religijnego sensu nadawanego określonej czynności przez organizatora kultu oraz identyfikujących się z nim obserwatorów. Zakwestionowanie tej tezy może być prawomocne jedynie przy założeniu, że dla określenia działania jako pozornego nieodzowna jest powszechna wiedza o jego pozornym charakterze. W obszarze mającym stanowić przedmiot naszej refleksji pozorny charakter zachowania rytualnego nie jest na ogół dla obserwatora czytelny. Wiedzą o nim nieliczni; ci, którzy identyfikują aktora sytuacji jako człowieka niewierzącego. Rozumieją, że ów pozoruje: może nawet nie tyle zachowanie rytualne, ile po prostu wiarę, której to zachowanie ma być wyrazem.

2. ATEIZM I NIEWIARA

W obiegu – tak potocznym, jak naukowym – widać dwa zjawiska: ateizm i niewiarę. Także dwie kategorie ludzi: ateistów i niewierzących. Wprawdzie w obiegu potocznym na ogół owe terminy stosuje się zamiennie, jednak w perspektywie intelektualnie bardziej ambitnej chyba nie można sobie na to pozwolić. Oto ateizm jednostki zdaje się zakładać wyższy poziom zorganizowania przekonań światopoglądowych niż niewiara jednostki. W ateizmie mamy zespół na swój sposób usystematyzowanych poglądów; sam fakt niewiary jakiegokolwiek

¹ Zob. np. K. Sopuch [1996: 134–147]. Podobny charakter mają ci, o których pisze E. Ciupak [1994: 27–37].

systematyzacji nie wymaga. Chciałoby się powiedzieć: ateizm to forma racjonalizacji niewiary. Sama niewiara jest odrzuceniem Boga; ateizm wymaga refleksji nad owym odrzuceniem. Dlatego – odnosząc się do głównej idei tych rozważań – łatwiej możemy sobie wyobrazić niewierzących praktykujących niż ateistów praktykujących.

Czym charakteryzują się niewierzący? Mówiąc najkrócej, u osób niewierzących orientacja na sacrum jest praktycznie nieobecna. W swych orientacjach na wartości ludzie ci koncentrują się, co podkreślał W. Piwowarski, na celach bezpośrednio dostępnych i instrumentalnych (np. skuteczność, powodzenie) lub konsumpcyjnych (np. zdrowie, seks). Tutaj życiowa postawa zorientowana jest na profanum. Ze względu na ograniczone możliwości osiągnięcia tą drogą pełnego zadowolenia z życia, w pewnych okolicznościach może się odezwać szczątkowa religijność dostarczająca codziennemu doświadczeniu minimum religijnej znaczeniowości [Piwowarski 1996: 217].

Problematyka przyczyn niewiary (ateizmu) ma bogatą literaturę przedmiotu i nie będziemy przy niej się zatrzymywać². Wskażmy jedynie, że mówi się o przyczynach subiektywnych i obiektywnych, racjonalnych i irracjonalnych, jednostkowych i zbiorowych. Zasadnicze przyczyny ateizmu sprowadza się do typów: filozoficzne (wynikające z przyjętych koncepcji bytu, poznania, człowieka, religii), psychiczne, moralne i społeczne. W obszarze tych ostatnich zaakcentujmy pewną ewolucję. Dawniej, przed kilkudziesięciu laty, istotna w polskich warunkach była ta niewiara motywowana indoktrynacją dotyczącą zwłaszcza środowiska zawodowe związane z programowo laickim systemem politycznym. Dziś zyskuje na znaczeniu, jako motyw niewiary, wpływ propozycji liberalnych oferujących daleko idącą swobodę światopoglądową i moralną [Jarmoch 2001: 18 n.]. Ta dawniejsza niewiara znacznie łatwiej niż dzisiejsza mogła się przekształcać w ateizm. Zresztą pracowały nad tym wyspecjalizowane agendy systemu: ideologiczne, polityczne, także naukowe. Zarówno dawniej, jak dziś, ludzie deklarujący niewiarę hołdują – tak bywa – pewnym zachowaniom, które zwykło się traktować jako religijne, oraz tradycjom wyrosłym z doświadczenia wiary. Oto mniej lub bardziej formalnie deklarując niewiarę, korzystają z posługi kapłana przy własnym ślubie, chcą zostać pochowani z wykorzystaniem ceremonii religijnych, łamią się opłatkiem w wieczór wigilijny, a w Wielką Sobotę idą do kościoła święcić pokarmy. Według danych z 1998 r. zwyczaj opłatka zachowywało 98,0% (w 1991 r. 98,6%), a święcenia pokarmów 96,2% (w 1991 r. 96,3%)

² Tylko z nowszych książek w języku polskim zob. np. Cz. St. Bartnik [2002], R. Dawkins [2007], E. Gilson [1996], J. Sochoń [2003], T. Rutowski [2001], J. Woleński [2004].

respondentów ogólnopolskiej próby reprezentatywnej [Marianiński 2000a: 104], zatem więcej niż deklarowało się jako wierzący (!). Jako analogiczne wolno uznać zachowania rytualne na cmentarzu z okazji uroczystości Wszystkich Świętych i Dnia Zaduszego. Są dość powszechne, obejmują także tych, którzy na ogół nie korzystają z niedzielnej mszy św. Obejmują znacznie więcej osób, niż badacze identyfikują jako wierzący w rzeczywistość nieba i piekła bądź w nagrodę i karę po śmierci [Borowik, Kwiatosz 1998]. Rozumiemy, iż aktorzy tych działań chcą swym zachowaniem wyrazić szacunek i pamięć o zmarłych. Z tej perspektywy oczywiście nie są to już działania pozorne.

3. RYTUAŁ I RYTUALIZM POLSKIEGO KATOLICYZMU

Nie trzeba tu szerzej dokumentować, że za empiryczny wyraz doświadczenia religijnego uchodzi określonego typu zachowanie rytualne. „Rytuał jest to symboliczne użycie fizycznego ruchu lub gestu w społecznej sytuacji dla wyrażenia i zartykułowania znaczenia” [Bocock 1974: 37]³. R. Bocock akcentuje odniesienie owego ruchu lub gestu do symboli. Stąd rytuał staje się czynnością symboliczną. Jest zarazem czynnością społeczną, angażującą ludzi o wspólnych wartościach i oczekiwaniach. „Proste ceremonie i obrzędy służą integracji grupy, niezależnie czy będzie nią rodzina, klan, szczerp czy naród” [Wach 1961: 66]. Ze względu na znaczenie przypisywane podejmowanej czynności rytuał może mieć różny charakter. Sens rytuału religijnego ujawnia funkcja nawiązania, podtrzymania i pogłębienia więzi z sacrum. Obok niej jest funkcja pogłębienia więzi ze współuczestnikami rytuału; praktycznie z członkami własnej grupy religijnej. Odrębną funkcją jest przemiana moralna nabierająca podwójnego wymiaru: indywidualnego i społecznego. Uczestnictwo w rytuale religijnym prowadzi do odrodzenia obyczajów⁴. Jak akcentuje W. Piwowarski, wiele rytuałów religijnych, mimo ich spełniania, nie ma związków z sacrum. Są tu rytuały narodowe, motywowane racjami patriotycznymi; są rytuały rodzinne lub sąsiedzkie, motywowane troską o uruchomienie mechanizmów tworzenia i podtrzymywania więzi społecznej [Tamże: 238]⁵.

Gdy fenomen rytuału chcemy odnieść do charakterystyki religijności Polaków, to staje przed nami istotna cecha polskiego katolicyzmu, jaką jest rytualizm.

³ Cyt. za: W. Piwowarski [1996: 203].

⁴ Więcej o tym W. Piwowarski [1996: 225–229].

⁵ Istnieje kilka poważnych wypowiedzi W. Piwowarskiego na temat rytuału. [Zob. np. 1988: 79–87; 1987; 1983a; 1983b].

Mianem tym zwykło się określać wysokie znaczenie przypisywane praktykom religijnym. Już w latach międzywojennych pokazywał go w swym bardzo atrakcyjnym poznawczo szkicu o „kulturze religijnej wiejskiego ludu polskiego” S. Czarnowski [1982: 366-401]. Rytualizm uchodzi za tę bardzo tradycyjną cechę najbardziej tradycyjnej wersji polskiego katolicyzmu i ma dowodzić religijności dość powierzchownej. Religijność rytualna w pewnej mierze – zarówno przez same zainteresowane osoby, jak i ich obserwatorów – jest niemal zredukowana do zachowań kultowych. To głównie one mają być legitymacją religijności. Odpowiednio, wycofanie się jednostki z regularnego praktykowania jest postrzegane jako wyraz odejścia od pogłębionej religijności. W religijności tradycyjnej kult miał miejsce uprzywilejowane. Choć z całą pewnością był wyrazem wiary, to na ogół nie szła z nim w parze znajomość prawd wiary. Przeciwnie: można tu mówić o niechęci do teologicznych spekulacji, o aintelektualizmie. Jednak sama wiara była intensywna; oparta na autorytecie Kościoła, z którym utrzymywano silną więź; głównie poprzez więź z parafią, wielorako związaną ze społecznością lokalną. Praktyki religijne – bo to do nich sprowadzały się zachowania rytualne – nie miały takiego wpływu na życie codzienne katolików, jak na życie społeczności lokalnej. Zachowania rytualne były ważne jako legitymizujące przynależność do religijnej wspólnoty. Utrzymujący się dziś rytualizm zwykło się traktować jako argument za trwałością religijności zwanej nie tylko tradycyjną, ale i ludową.

Przecenianie zachowań rytualnych w pewnym modelu katolicyzmu nie zmienia faktu, że rytuał jest dla religii czymś niezbywalnym. O rytuale częściej dziś mówią antropologowie. W obiegu socjologicznym częściej się pojawia określenie „kult”. To wyraźnie inspiracja E. Durkheima pokazującego trzy empiryczne wymiary religii: doktrynę, kult i organizację. W. Piwowarski wskazuje: „Przez kult religijny rozumie się na ogół zbiór obrzędów świętych, za pośrednictwem których jednostka lub grupa społeczna okazuje swoją cześć i uległość wobec Absolutu” [Piwowarski 1971: 18].

4. PRAKTYKI RELIGIJNE I WIARA

Badanie zakresu oraz intensywności respektowania wymogów kultu prowadzi się faktycznie do badania uczestnictwa w praktykach religijnych powszechnie uznawanych za istotny parametr religijności; obok takich parametrów, jak globalne wyznanie wiary, wiedza religijna, moralność czy więź z Kościołem. Praktyki uznaje się za jeden z kilku parametrów. Zdarza się też ich traktowanie jako empirycznego wyrazu wiary w Boga. Jak w potocznej ocenie ludzi niepraktykujących

uważa się za niewierzących, tak i praktykujących postrzega się jako wierzących. Stąd być może przekonanie, że sam fakt praktykowania już dowodzi istnienia wiary. Kto wie, być może nawet ją zastępuje. A przynajmniej wystarczy. Udział w praktykach uważa się też za wyraz manifestacji przynależności do Kościoła jako organizatora owych praktyk. Dobrze jest udokumentowana korelacja między spadkiem udziału w praktykach a obniżeniem identyfikacji z przekonaniami pro wierzeniowymi oraz zanikiem moralnego konsensu w społeczeństwie [Mariański 2004: 179]⁶. Trudno zatem sobie wyobrazić badania religijności bez oglądu zachowań rytualnych – praktyk. Socjologowie częściej zatrzymują uwagę na intensywności (liczbie, częstotliwości) praktyk, niż na ich motywacji czy sensie, jaki własnym zachowaniom rytualnym nadają ich aktorzy.

Uczestnictwo w praktykach ma uzasadnienie nie tyle (a może raczej: nie tylko) w wierze, co w konwencjach społecznych i przywiązaniu do tradycji [Mariański 2000b: 469]. Oto zachowania rytualne służą przystosowaniu się do środowiska i do jego standardów zachowań; włącznie z marginalizacją znaczeń przypisywanych tym zachowaniom przez ich organizatora. Można wówczas mówić o prymacie rytu nad uczestnictwem. Relacjonując wyniki swoich badań środowiska profesorskiego Maria Libiszowska-Żółtkowska informuje o sytuacjach, w których konformizm wobec otoczenia „wymusza na ludziach niewierzących, religijnie obojętnych, deistach i ambiwalentnych w sprawach wiary okazjonalne uczestnictwo w praktykach kultowych, zwłaszcza z okazji wielkich świąt i\lub religijnych uroczystości rodzinnych. Przeszło połowa z nich (53,4%) z powodu takich okoliczności bywa obecna na nabożeństwach przynajmniej kilka razy w roku” [Libiszowska-Żółtkowska 2000: 151]. I. Borowik [2001, s. 142] konstatuje: „Znaczna część, a może większość osób o niskich deklaracjach religijności uczęszcza do kościoła z pobudek pozareligijnych”. W. Klimski [2007: 273] zrezygnacyjnie podkreśla, że „uzasadnieniem sporadycznie realizowanych praktyk jest chęć odpowiedzi na normy kultury polskiej bądź zadośćuczynienie treściom, które zostały przekazane w czasie socjalizacji religijnej”⁷. J. Koziński mówi o kontekście emocjonalnym: praktyki religijne mają wywoływać emocje pozytywne, a eliminować stany lękowe. „Jeden z wybitniejszych uczonych polskich na pytanie, dlaczego chodzi do kościoła, odpowiedział, iż w czasie uroczystości religijnych czuje harmonię i spokój ducha. Z tych to względów wielu sceptyków i niedowiarków żyjących w systemach totalitarnych uczestniczyło w praktykach religijnych” [Koziński 1991: 93].

⁶ O motywach rytualno-kultowych religijności zob. J. Mariański [1991: 170–172].

⁷ Por. W. Piwowarski [1977: 131; 1971: 120].

W świetle powyższych konstatacji nie można twierdzić, że osoby deklarujące się jako wierzące podejmują praktyki religijne wyłącznie z motywów religijnych. Wypada tu mówić raczej o motywach mieszanych. Oto obok racji religijnych stają względy społeczne: wychowanie rodzinne, obyczaje środowiska lokalnego itd. Wolno ostrożnie oceniać, że im niższy poziom wiary, tym słabsze znaczenie motywów ściśle religijnych, a tym samym silniejsze pozareligijnych. To zyskuje na znaczeniu w przypadku niezbyt częstego praktykowania. Może być i tak, że pewne osoby zdeklarowały się (przed sobą samym, może i przed otoczeniem) jako niewierzące, jednakże po pewnym czasie stwierdzają dysfunkcjonalność owej deklaracji w kontekście zadań i wymogów, jakie stawia przed nimi codzienność. Wracają zatem do praktyk, mających choć w pewnej mierze „oblaskawić” fakt deklarowanej niewiary.

Dochodzą tu do głosu pozareligijne funkcje Kościoła katolickiego, przekładające się na pozareligijne funkcjonowanie członków tego Kościoła. Bywało ono choćby związane z manifestacją niezależności narodowej w warunkach zaborów oraz lat powojennej opresji politycznej. Udział w praktykach religijnych w czas komunizmu mógł służyć legitymizowaniu przynależności grupowej w warunkach dychotomicznej stratyfikacji ówczesnego społeczeństwa. Dzięki organizowaniu praktyk religijnych i udziałowi w nich ujawniały się zdolności katolicyzmu do absorpcji wartości patriotycznych oraz narodowych symboli. Praktyki stwarzały możliwość społecznego zafunkcjonowania owych wartości bądź symboli. Względem tych ostatnich miały instrumentalny charakter. Stosownie do tych możliwości, poniekąd kryjących się w praktykach religijnych, polskie duszpasterstwo w okresie powojennym kładło duży nacisk na praktyki, zwłaszcza zbiorowe, służące w pewnej mierze manifestacji wiary. Intensywne, zbiorowe praktyki miały stanowić antidotum na odgórną, politycznie stymulowaną laicyzację. Stąd poniekąd uprawomocnione sytuacje, w których zachowania rytualne nie tyle wiarę wyrażały, ile ją zastępowały. Aktorowi takich zachowań mogło to wystarczać; organizatorowi kultu już nie. Podkreślmy zatem: pozorny charakter dotyczył jedynie religijnego, a nie patriotycznego wymiaru działań.

Inną pozareligijną rolą praktyk religijnych będzie dziś chociażby legitymizowanie identyfikacji grupowej w środowisku migrantów. Oto udział w niedzielnej mszy świętej w języku polskim, w gronie Polaków, lecz w środowisku narodowościowo obcym, staje się narzędziem styczności przestrzennej i społecznej z gronem Polaków na obczyźnie – niezależnie od osobistych preferencji w obszarze wiary. Gdy mowa o migrantach, trudno nie przypomnieć tych przenoszących się ze wsi do miasta. Bywa, że w nowym środowisku oddalają się od wiary i od udziału w religijnych wspólnotach. Także od niedzielnych praktyk. Gdy jednak

okazjonalnie odwiedzają mieszkających na wsi rodziców, to skrupulatnie chodzą z nimi na niedzielną mszę świętą. Otoczenie identyfikuje ich zachowania jako symptom wiary, oni sami już nie. Z perspektywy uwyrażnienia doświadczenia wiary praktykowanie staje się działaniem pozornym.

Istotnym wymiarem praktyk jest zatem ich wymiar integracyjny. Praktyki łączą uczestników wobec określonych wartości. W przypadku praktyk religijnych będą to oczywiście wartości religijne. Właśnie takie będzie eksponował organizator kultu. Zwłaszcza udział w praktykach jednorazowych podkreśla szacunek dla tradycji (rodzinnej, środowiskowej) i pomaga podtrzymać więź ze środowiskiem. Trudno zaprzeczyć, że z tej perspektywy są ważne. Rozumiemy zarazem, że konkretni uczestnicy kultu mogą przypisywać swoim zachowaniom zróżnicowane znaczenia; także te, które nie mają odniesień do sacrum.

5. NIEWIERZĄCY I PRAKTYKUJĄCY – SKALA ZJAWISKA

W świetle znanych nam wyników badań socjologicznych trudno twierdzić, że zdeklarowanych ateistów jest w Polsce wielu. Ostrożność nakazuje, by tych, którzy zdystansowali się od wiary w Boga, określać raczej jako niewierzących. Jak się okazuje, wśród formalnie zdeklarowanych ateistów można wyróżnić pewne ich kategorie. Zrobił to F. Adamski, realizując w 1987 roku badania 265 działaczy ruchu laickiego. W deklaracjach światopoglądowych definiowali siebie rozmaicie: niewierzący i zarazem niepraktykujący (uznało się za takich 42,6% badanych), obojętni religijnie (30,6%), zdecydowani przeciwnicy religii (11,7%), przywiązani do tradycji religijnych choć doktrynalnie niewierzący (11,3%) [Adamski 1993: 57]. Inne zróżnicowanie kategorii osób niewierzących pokazały duże, międzynarodowe badania Instytutu Gallupa z połowy lat 70. ubiegłego wieku. Wykorzystano tu dwa wskaźniki znamienne dla postaw teistycznych i ateistycznych. Pytanie „czy wierzy Pan(i) w Boga lub w jakąś Wyższą Istotę?” miało mieć charakter pytania wskaźnikowego dla badania ortodoksyjnej wiary i ateizmu teoretycznego. Pytanie „czy ten Bóg lub Wyższa Istota obserwuje Pana(i) zachowania i je nagradza względnie karze?” służyło jako wskaźnik badania ateizmu praktycznego. Nie wchodząc w szczegółowe omawianie wyników badań, ograniczmy się do konstatacji, że odsetek wierzących w Boga wynosił dla Europy 78%. Teoretyczni ateiści stanowili tu 16%, zaś praktyczni 38%⁸. Skoro tak, to trudno pozbyć się wrażenia, że ateiści byli także wśród wierzących. Widać niejednoznaczność zjawiska niewiary.

⁸ Podaje to E. Ciupak [1990: 18 n.].

Sięgnijmy do badań rodzinnych. Realizujący w 1991 roku badania na ogólnopolskiej próbie reprezentatywnej Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego ksiądz pallotynów informował o liczbie niewierzących na poziomie 1,3%, obojętnych religijnie na poziomie 2,4% oraz niezdecydowanych, ale przywiązanych do tradycji religijnej na poziomie 6,0%⁹. Jeśliby te odsetki dodać, to się okaże, iż co dziesiąty respondent nie deklaruje wiary. W 1997 roku CBOS informował, że za osoby „całkowicie niewierzące” uważa się 1% próby ogólnopolskiej, a za „raczej niewierzące” 4%¹⁰. W roku następnym poważne badania zrealizował wspomniany już Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego. Teraz jako niewierzący zadeklarowało się 2,8%, jako obojętni religijnie 2,6%, a ponadto jako niezdecydowani, ale przywiązani do tradycji religijnych 8,5% [Jarmoch 2001: 18]. Jeśliby dodać dwie pierwsze kategorie, to mamy 5,4% niewierzących i obojętnych; jeśli dorzucić trzecią, to jest już 13,9% respondentów, którzy jednoznacznie nie deklarują wiary. Zatem więcej niż przed kilku laty. Zauważmy na marginesie, iż wśród niewierzących stwierdzono wówczas pewne różnicowania społeczno-demograficzne: więcej ich wśród mężczyzn niż wśród kobiet, wśród żyjących w separacji, wśród osób z wyższym wykształceniem, inteligencji, mieszkańców największych miast. I jeszcze dwie informacje z badań CBOS-u. W 1998–99 roku za całkowicie niewierzących uznało się 1% respondentów, a za raczej niewierzących 3%¹¹. W 2006 roku CBOS wskazywał 3% „w ogóle niereligijnych” spośród próby ogólnopolskiej¹².

Nas mają interesować ci, którzy wbrew deklaracjom niewiary podejmują pewne zachowania rytualne odbierane przez otoczenie jako zachowania religijne. Przy określaniu skali tego zjawiska pomocą służą wspomniane badania CBOS-u z przełomu 1998 i 1999 roku. Za całkowicie i za raczej niewierzących uznało się wówczas 4% reprezentatywnej próby. Jeśliby przyjrzeć się tylko im, to się okaże, iż wśród niewierzących 6% deklaruowało się jako systematycznie (przynajmniej raz w miesiącu) praktykujący, 4% jako nieregularnie praktykujący oraz 21% jako sporadycznie praktykujący. Dawało to ogółem 31%. To ważny dla nas wynik: niemal co trzeci spośród deklarujących się jako niewierzący respektował – choć ze zróżnicowaną intensywnością – pewne rytuały religijne. Konsekwentnie nie praktykowało 69% osób niewierzących. Według innych badań CBOS-u, a to

⁹ Patrz E. J a r m o c h [1993: 17]. Wielkość kategorii respondentów deklarujących się jako niewierzący a przywiązani do tradycji w wybranych parafiach warszawskich pokazuje J. Gryciuk [1983: 224].

¹⁰ Komunikat z badań CBOS „Wiara Polaków” (BS/65/65/97).

¹¹ Komunikat z badań CBOS „Religijność Polaków w III RP” (BS/39/99).

¹² Komunikat z badań CBOS „Znaczenie religii w życiu Polaków” (BS/81/2006).

z 2000 roku, jako niewierzący, lecz praktykujący kilka razy w roku, deklarował się 1% całej, ogólnopolskiej próby; nieco więcej mężczyzn niż kobiet¹³. Robiący badania w Kaliszu, w 2004 roku, Józef Baniak liczbę niewierzących, lecz okazjonalnie praktykujących i zachowujących tradycje religijne, szacował na 4-6% [Baniak 2007: 31]. Są to interesujące badania. Ich wynikiem, a przynajmniej wybranym wątkom tych wyników, warto się tutaj przyjrzeć dokładniej.

6. Z BADAŃ JÓZEFA BANIAKA

Swymi badaniami w Kaliszu w 2004 roku J. Baniak objął 1.984 respondentów. Niewierzących było 18,8%. Takich niewierzących, którzy przyznawali się do przynajmniej sporadycznych praktyk religijnych, znalazło się w próbie 134, zatem 6,8% całej próby. Wśród niewierzących lecz praktykujących mężczyźni stanowili 64,2%, kobiety 35,8%. Autor pytał ich o przyczyny własnej niewiary, prosił o ocenę jej trwałości, interesował się życiem osobistym i rodzinnym respondentów w kontekście wiary i niewiary. A wreszcie – i to nas interesuje najbardziej – prosił o wskazanie praktyk religijnych i zwyczajów (obzędów chrześcijańskich), które mimo tej postawy niewiary nadal kultywują osobiście lub w swych rodzinach. J. Baniak przyglądał się też motywom skłaniającym respondentów do deklarowanych zachowań.

Jako czas zaistnienia niewiary wskazywano przede wszystkim okres wychowania domowego (37,2% respondentów) i czas studiów (23,5%); odpowiednio wśród czynników niewiary największe znaczenie zyskali rodzice-rodzina (u 28,9% respondentów) oraz własne przemyślenia (21,1%) i wiedza naukowa (20,9%). Płeć i wiek nie różnicowały istotnie respondentów.

Deklarujący niewiarę, a sporadycznie praktykujący, dość sceptycznie odnieśli się do trwałości takiej postawy. Jako trwałą i stabilną określiło swą niewiarę tylko 50,8%; wyraźnie więcej dorosłych niż młodzieży, więcej mężczyzn niż kobiet. Aż 14,7% zapowiedziało powrót do wiary. Przewiduje takowy 18,6% niewierzącej młodzieży i 11,5% dorosłych. Widać większą stabilizację światopoglądową osób starszych, ale i – odpowiednio – labilność młodych. U nich jak wiara, tak i niewiara, bywa bardziej emocjonalna. W efekcie bardziej zmienna.

Godne przywołania są konstatacje J. Baniaka dotyczące praktyk religijnych respondentów niewierzących.

¹³ Komunikat z badań CBOS „Religijność Polaków na przełomie wieków” (BS/53/2001).

Respondenci	Kobiety	Mężczyźni	Dorośli	Młodzież	Razem
Częstość spełniania	w odsetkach				
Systematycznie	20,1	18,3	16,3	22,3	19,0
Niesystematycznie	27,0	29,2	26,4	30,7	28,3
Sporadycznie	32,8	38,3	40,0	32,0	36,4
Nie pamiętam	9,7	9,6	11,5	7,2	9,6
Brak danych	10,4	4,6	5,8	7,8	6,7

Co piąty spośród respondentów deklarujących się jako niewierzący i praktykujący informował o systematycznej realizacji praktyk (!) Nieco więcej było tu kobiet niż mężczyzn, więcej młodzieży niż dorosłych.

Autor określił preferencje respondentów co do respektowanych praktyk i tradycji.

Respondenci	Kobiety	Mężczyźni	Dorośli	Młodzież	Razem
Typy tradycji religijnych	w odsetkach				
Wigilia Bożego Narodz.	62,7	48,3	53,4	53,6	53,5
Jajko wielkanocne	47,0	34,6	39,4	38,6	39,0
Śpiewanie kolęd	58,2	27,5	31,2	47,6	38,5
Szacunek dla księży	26,9	22,1	24,5	22,9	23,8
Nawiedzanie kościoła	30,6	19,6	17,8	30,7	23,5
Procesja Bożego Ciała	20,1	16,2	17,8	17,5	17,6
Kolęda księdza	21,6	15,4	20,2	14,4	17,6
Pielgrzymka	26,1	11,7	12,0	22,9	16,8
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Spośród tradycji religijnych niewierzący najczęściej honorowali zwyczaj wierzery wigilijnej (szczególnie kobiety), a w dalszej kolejności święconki na Wielkanoc oraz śpiewu kolęd. Ciekawe, że nawet chodzili na pielgrzymki (zwłaszcza kobiety i młodzież) oraz na procesje Bożego Ciała. Nawiedzali kościół i przyjmowali księdza po kolędzie. Nie wszyscy, ale przecież wielu. Tytułem komentarza wolno dorzucić zachętę do ostrożnego traktowania wyników J. Baniaka. Rozumiemy bowiem, że szacunek niewierzących dla księży czy przyjmowanie ich po kolędzie mogą się wiązać po prostu z tak zwanym dobrym wychowaniem podmiotów tych działań. Z tej perspektywy oczywiście nie muszą być działaniami pozornymi. Zwłaszcza, gdy wobec odwiedzającego ich kapłana zainteresowani zadeklarują swą niewiarę. Wówczas – chciałoby się powiedzieć – sytuacja jest czysta.

J. Baniaka zainteresowały motywy, dla których indagowani przezeń niewierzący podejmowali praktyki religijne. Wśród motywów wyróżnił religijne i świeckie.

Respondenci	Kobiety	Mężczyźni	Dorośli	Młodzież	Razem
Motywy praktyk	w odsetkach				
Religijne:					
Chęć poznania Boga	42,5	35,0	39,4	35,5	37,7
Rola sakramentów	41,0	33,8	41,8	29,5	36,4
Piękno liturgii	43,3	30,4	35,1	34,9	35,0
Refleksja nad wiarą	36,6	32,5	28,8	40,4	34,0
Tęsknota za religią	23,9	19,6	19,7	22,9	21,2
Lektura Biblii	20,1	14,2	17,3	15,1	16,3
Tęsknota za Kościołem	17,9	14,6	14,9	16,9	15,8
Świeckie:					
Zwyczaje rodzinne	51,5	49,2	51,9	47,6	50,0
Zachowanie tradycji	50,0	40,8	46,6	41,0	44,1
Integracja rodziny	39,6	36,7	38,5	36,7	37,7
Obowiązek rodziców	28,4	30,0	35,6	21,7	29,4
Odzyskanie sensu życia	23,1	26,2	25,5	24,7	25,1
Potrzeby emocjonalne	30,6	22,1	17,3	34,9	25,1
Inne powody	12,7	15,4	16,8	11,4	14,4
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Wśród motywów religijnych najważniejszym była silna chęć poznania Boga i ponownego zbliżenia się do Niego, a także rola sakramentów, zwłaszcza rytów przejścia, w życiu jednostki i rodziny. Dalej piękno liturgii oraz potrzeba zadumy i refleksji nad własną wiarą i niewiarą. Z motywów typowo świeckich najistotniejsze okazało się honorowanie tradycji: czy to rodzinnej czy narodowej; także rola praktyk religijnych w integrowaniu rodziny. Największe święta chrześcijańskie zdają się nieść także niewierzącym treści, na które musi być dana odpowiedź. Niewierzący rodzice rozumieją, że muszą – jeśli prowadzone przez nich wychowanie ma być skuteczne – dawać dzieciom przykład. Ważne jest też zestawienie pokazujące znaczenie motywów religijnych i świeckich.

Respondenci	Kobiety	Mężczyźni	Dorośli	Młodzież	Razem
Motywy praktyk	w odsetkach				
Religijne	32,2	25,8	28,4	27,7	28,0
Świeckie	67,8	74,2	71,6	72,3	72,0
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

To ważny wynik. Dokumentuje dominujące znaczenie motywów świeckich. J. Baniak konstatuje, że „badane osoby niewierzące, młode i dorosłe, kobiety i mężczyźni, są bardziej religijne <po świecku>; wykazują one ślady dawnej swej religijności teraz już bardzo zdesakralizowanej i dość znacznie zrutynizowanej czy

też nastawionej na uzyskanie określonej korzyści w sytuacjach życia osobistego lub rodzinnego. Badania ujawniły swoiste resztki, pozostałości z religijności ludzi, którzy sami <rozstali się> z Bogiem w wymiarze światopoglądowym, aczkolwiek nadal <po cichu> liczą na Jego miłość i miłosierdzie. [...] Trudno jednak uznać taką <religijność> za normalny przejaw wiary, która winna wychodzić z akceptacji i afirmacji Boga i prowadzić do oddania Mu czci, okazania ufności i miłości w formie autentycznego kultu religijnego. Religijność objawiona przez badane osoby niewierzące jest raczej religijnością pozorowaną, pełną nieporozumień i niekonsekwencji, a przede wszystkim jasno widać w niej wyraźny rozdźwięk między sferą doktrynalną, odrzuconą przez tych ludzi, i sferą praktyczną, zaledwie częściowo akceptowaną i realizowaną przez nich w okazjonalnym i nierzadko przypadkowym zakresie lub stopniu” [Baniak 2007: 41].

Jak widać, pisząc o religijności pozorowanej J. Baniak bardzo dobrze wpisuje się w klimat myślenia Jana Lutyńskiego o działaniach pozornych. Na tle własnych konstatacji empirycznych formułuje pytanie, o którym wie, że sprawi duże trudności przy szukaniu odpowiedzi. „Czy jednocześnie można nie wierzyć w Boga, a zarazem poprawnie spełniać niektóre praktyki i zwyczaje religijne mające na celu oddanie czci i chwały «odrzuconemu» Bogu? Pytanie takie jest zasadne, dopominające się o poznanie prawdy i ukazanie istoty problemu” [tamże]. Gdy jako socjologowie słyszymy takie pytania, wolno nam odetchnąć z ulgą. Nie zajmujemy się przecież tym, co być powinno ani nawet tym, co być może. Także istota problemu zwykle bywa nam niedostępna. Jednak zadane pytanie istnieje. Do debaty mogliby wkroczyć filozofowie i – zwłaszcza – teologowie.

7. SŁOWO PODSUMOWANIA

Zachowania rytualne osób niewierzących (oczywiście te zachowania, które mieszczą się w standardach kultowych danego Kościoła) bywają, jak widzieliśmy, uwarunkowane względami społecznymi. Praktykowanie bez wiary staje się rytuałem pozbawionym swego ideowego zaplecza. Oto przykład pozornej aktywności religijnej. Oto jeszcze jeden przykład działania pozornego. Tu praktyki religijne „są inne, niż na to wyglądają”. Oraz „nie przyczyniają się one faktycznie do realizacji przypisywanego im celu” – powiedziałby prof. J. Lutyński. Owszem – podkreślmy to wyraźnie – aktor działania nadaje temu ostatniemu zdefiniowany przez siebie cel, jednak jest on odmienny od tego, jaki sformułował organizator praktyk religijnych (Kościół, parafia). Widać pozareligijną, bo pozbawioną odniesień do wiary, rolę praktyk religijnych. W okresie PRL-u

dawały sposobność upublicznienia swej dezaprobaty wobec ustroju politycznego („chodzę do Kościoła, bo jestem przeciw” – domyślnie „przeciw komunie”). Dawniej i dziś mogły i mogą być świadectwem konformizmu wobec środowiskowych standardów. Wypada przyznać, że w jednym i drugim przypadku charakteryzowały się pewną racjonalną funkcjonalnością. W jednym i drugim przypadku były zarazem działaniami pozornymi.

BIBLIOGRAFIA

- Adamski F. [1993], *Ateizm w kulturze polskiej*, Kraków.
- Baniak J. [2007], *Katolicy niewierzący i praktykujący? – między wiarą i ateizmem*, „Homo Dei” 2007, nr 1, s. 31.
- Bartnik Cz. St. [2002], *Bóg i ateizm*, Lublin.
- Bocock R. [1974], *Ritual in Industrial Society. A sociological analysis. A ritualism in modern England*, London.
- Borowik I., Doktor T. [2001], *Pluralizm religijny i moralny w Polsce. Raport z badań*, Kraków.
- Borowik I., Kwiatosz B. [1998], *Polaków rozmowy ze zmarłymi*, „Kwartalnik Religioznawczy NOMOS” 1998, nr 22/23.
- Ciupak E. [1990], *Wiara religijna i ateizm jako kategorie socjologiczne*, [w:] *Religijność polska w świetle badań socjologicznych*, red. W. Piwowarski i W. Zdaniewicz, Warszawa.
- Ciupak E. [1994], *Religijność poza Kościołem*, [w:] *Znaczenie Kościoła w pierwszych latach III Rzeczypospolitej*, red. W. Zdaniewicz, Warszawa.
- Czarnowski S. [1982], *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, [w:] *Wybór pism socjologicznych*, Warszawa.
- Dawkins R. [2007], *Bóg urojony*, Warszawa.
- Gilson E. [1996], *Bóg i ateizm*, Kraków.
- Gryciuk J. [1983], *Religijność ludowa w środowisku wielkomiejskim (na przykładzie Warszawy)*, [w:] *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, red. W. Piwowarski, Wrocław.
- Jarmoch E. [1993], *Globalne postawy wobec religii*, [w:] *Religijność Polaków 1991*, red. L. Adamczuk i W. Zdaniewicz, Warszawa.
- Jarmoch E. [2001], *Globalne postawy Polaków wobec religii*, [w:] *Religijność Polaków 1991–1998*, red. W. Zdaniewicz, Warszawa.
- Jarmoch E. [2001], *Globalne postawy wobec religii*, [w:] *Religijność Polaków 1991–1998*, red. W. Zdaniewicz, Warszawa.
- Klimski W. [2007], *Religijność Polaków jako ich styl życia*, [w:] *Wartości i styl życia Polaków*, red. W. Klimski, Olecko.
- Kozielecki J. [1991], *Z Bogiem albo bez Boga*, Warszawa.
- Libiszowska-Żółtkowska M. [2000], *Wiara uczonych. Esej socjologiczny mocno osadzony w empirii*, Kraków.
- Mariański J. [1991], *Religijność w procesie przemian. Szkice socjologiczne*, Warszawa.
- Mariański J. [2000a], *Praktyki religijne o charakterze pobożnościowym*, [w:] *Kościół i religijność Polaków 1991–1998*.

- Mariański J. [2000b], *Praktyki religijne w badaniach socjologicznych*, [w:] Kościół i religijność Polaków 1945–1999, red. W. Zdaniewicz i T. Zembrzuski, Warszawa.
- Mariański J. [2004], *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*, Kraków.
- Piwoński W. [1971], *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne*, Warszawa.
- Piwoński W. [1977], *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne*, Warszawa.
- Piwoński W. [1983a], *Przemiany rytuału religijnego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1983, z. 6.
- Piwoński W. [1983b], *Socjologia rytuału religijnego. Zarys problematyki*, „Roczniki Nauk Społecznych” 1983, nr 1.
- Piwoński W. [1987], *Przemiany aktywności rytualnej katolików w Polsce w świetle badań socjologicznych*, „Collectanea Theologica” 1987, nr 4.
- Piwoński W. [1996], *Socjologia religii*, Lublin.
- Piwoński W., Zdaniewicz W. (red). [1988], *Funkcje rytuału religijnego*, [w:] Rytuał religijny w rodzinie, Warszawa-Poznań.
- Rutowski T. [2001], *Tajemnice istnienia. Filozoficzne odpowiedzi na najważniejsze pytania*, Płock-Toruń.
- Sochoń J. [2003], *Ateizm*, Warszawa.
- Sopuch K. [1996], *Wierzący, lecz niepraktykujący: struktura społeczna, postawy wobec życia i wybór wartości*, [w:] Od Kościoła ludu do Kościoła wyboru. Religia a przemiany społeczne w Polsce, red. I. Borowik i W. Zdaniewicz, Kraków.
- Wach J. [1961], *Socjologia religii*, Warszawa.
- Woleński J. [2004], *Granice niewiary*, Kraków.

Andrzej Potocki OP
University of Warsaw

PARTICIPATING ‘NON-BELIEVERS’

(Summary)

The article addresses the question of whether it is possible not to believe in God but still participate in religious rituals, or in other words, is such an action an ‘apparent’ one? This question is considered within the framework of ‘apparent actions’ proposed by Professor Jan Lutyński.

Examples are provided of very different motives belonging to a range of people, such as emigrants or those living during the Communist times in Poland, when they decide to participate in certain Catholic ceremonies. Such non-religious motives might be characteristic for people whose faith is weaker. These examples show that the role of participation in so-called ‘cult’ (religious ceremony and ritual) is much wider than just the religious aspect.

The article presents results of different studies which show that the number of ‘participating non-believers’ represents about 1/3 of all people in Poland who declare themselves to be ‘non-believers’. ‘Non-believers’ obey religious rituals most often during Christmas time and Easter when

their motives are in most cases secular. There are many characteristics of such action that apply to the concept of apparent actions presented by Lutyński.

Keywords: apparent actions, religious rituals, non-believers