

„Czy to faktycznie jakiś tam ma sens?”. Współczesne doświadczenia (nie)religijne młodego pokolenia

Kaja Kaźmierska 
Uniwersytet Łódzki

<https://doi.org/10.18778/1733-8069.19.4.06>

Słowa kluczowe: religijność, sekularyzacja, młodzież, nowa duchowość

Abstrakt: W artykule przedstawiono wyniki przeprowadzanych w ostatnich latach badań sondażowych nad religijnością Polaków w obrębie Kościoła katolickiego, ze szczególnym uwzględnieniem ludzi młodych, gdyż obecnie ta grupa społeczna ogniskuje uwagę zarówno dyskursów medialnych, naukowych, jak i wewnątrz Kościoła, ze względu na bardzo zauważalny proces porzucania deklaracji wiary oraz praktyk religijnych. Dane te zostały następnie umieszczone w kontekście współczesnych zmian społeczno-kulturowych, których cechami są indywidualizacja życia, odejście od kolektywnych identyfikacji oraz dynamiczny proces sekularyzacji. Zarysowany za pomocą danych ilościowych obraz uzupełniony został przykładami narracji autobiograficznych młodych osób odnoszących się do kwestii współczesnego przeżywania własnej wiary, a zwłaszcza duchowości. Końcowa część artykułu zawiera komentarz dotyczący źródeł aktualnych zmian religijności oraz zarysowuje możliwe scenariusze ich rozwoju.

Kaja Kaźmierska

Profesor socjologii, kierownik Katedry Socjologii Kultury Uniwersytetu Łódzkiego. Specjalizuje się w badaniach biograficznych, zagadnieniach tożsamości i pamięci biograficznej. Autorka książek i artykułów o tej tematyce. Zredagowała wybór tekstów *Metoda biograficzna w socjologii. Antologia tekstów* („Nomos”, Kraków 2012), ostatnio współredagowała: K. Kaźmierska, K. Waniek, *Telling the great change. The Process of the Systemic Transformation in Poland in Biographical Perspective* (Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2020), K. Kaźmierska, K. Waniek, *Autobiograficzny wywiad narracyjny. Metoda – technika – analiza* (Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2020).

e-mail: kaja.kazmierska@uni.lodz.pl



© by the author, licensee University of Lodz, Poland
This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution license CC-BY-NC-ND 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

Wprowadzenie

Większości z nas towarzyszy odczucie, że współczesność niesie ze sobą radykalne zmiany. Są one widoczne w wielu wymiarach – społecznym, kulturowym, ekonomicznym, ideologicznym itp. Niektóre z nich postrzegane są jako oczekiwane, a przez to, przynajmniej pozornie, przewidywalne (np. modernizacja czy digitalizacja życia społecznego), inne są zaskakujące, chociaż przy pogłębionym spojrzeniu zjawiska te, zyskujące obecnie szczególną wyrazistość, są jednak efektem długofalowych, rozciągniętych w czasie procesów. Niewątpliwie w ostatnich kilku latach do takich zjawisk zaliczyć należy, odnotowany zwłaszcza w stosunku do młodzieży, znaczący spadek deklaracji wiary i praktyk religijnych¹. Dotychczas społeczeństwo polskie uznawane było za bardzo religijne, zwłaszcza na tle innych krajów europejskich, które w drugiej połowie XX wieku przeszły przez dynamicznie rozwijający się proces spadku religijności. Obraz ten kształtowany był przez zewnętrznych obserwatorów życia religijnego w Polsce (por. Tylor, 2002; Berger, 2005; Casanova, 2005) i stanowił jeden z najbardziej stabilnych elementów zbiorowego autoportretu. Jako społeczeństwo religijne i katolickie uważaliśmy, że w tej sferze „przeszliśmy suchą stopą” przez trudny okres transformacji, którą w skrócie moglibyśmy nazwać europeizacją po odsłonięciu żelaznej kurtyny. W tym kontekście bardzo dziwiło Polaków przesłanie Jana Pawła II zbudowane wokół dekalogu, skierowane do polskiego społeczeństwa² podczas pielgrzymki w 1991 roku. Można powiedzieć, że nauczanie papieża, poza oczywistą warstwą duchową, było wówczas świetną diagnozą socjologiczną, przewidującą możliwy kierunek zmian społecznych, z religijnością społeczeństwa polskiego włącznie³. Dzisiejsza sytuacja jest bowiem konsekwencją długotrwałych procesów, których przyspieszenie, choć początkowo niezauważalne, rozpoczęło się wraz z transformacją. Religijność służąca wzmocnieniu wiary jest elementem kultury, wychowania, przyswojenia określonych wzorców, które, wbrew naszym dzisiejszym obserwacjom, nie zmieniają się z dnia na dzień, ale są efektem skomplikowanego procesu tworzenia społecznych i kulturowych zależności. Ze współczesnej perspektywy doskonale widać, że badania deklaracji wiary oraz częstotliwości praktyk prowadzone w latach dziewięćdziesiątych tylko pozornie sugerowały stabilność religijnego zaangażowania Polaków i budziły złudne przekonanie, że proces transformacji, niosący modernizację, której zazwyczaj towarzyszy sekularyzacja, nie wpływa na wiarę Polaków.

1 Zawarte w artykule rozważania dotyczą Kościoła katolickiego. Cechą charakterystyczną polskiego społeczeństwa, jeśli mówimy o jego religijności, jest bez wątpienia katolicyzm. Tej denominacji dotyczy większość prowadzonych w Polsce badań. Trzeba zarazem zauważyć, że opisywane tu zjawiska zasadniczo związane są również z mniejszymi denominacjami chrześcijańskimi.

2 Przesłanie to skierowane było do polskich wiernych, ale w perspektywie początku lat dziewięćdziesiątych można użyć uogólnienia „społeczeństwo polskie”, gdyż powszechne było odczucie, że papież mówi do wszystkich, bo (niemal) wszyscy są katolikami. Współcześnie taka perspektywa nie jest już tak oczywista.

3 Nie należy zapominać, że Jan Paweł II po raz pierwszy użył pojęcia nowej ewangelizacji (czyli potrzeby ewangelizowania tych, którzy w Kościele są) w czasie swej pierwszej podróży apostołkiej do Polski w 1979 roku: „Tam, gdzie stawia się krzyż, powstaje znak, że dotarła już Dobra Nowina o zbawieniu człowieka przez Miłość. [...] Kiedy postawiono opodal tego miejsca nowy, drewniany krzyż, było to już w okresie milenium. Otrzymaliśmy znak, że na progu nowego tysiąclecia – w te nowe czasy i nowe warunki wchodzi nowo Ewangelia. Że rozpoczęła się nowa ewangelizacja, jak gdyby druga, a przecież ta sama, co pierwsza” (Jan Paweł II, 1979: 865). Wówczas te słowa były jeszcze bardziej zaskakujące i nie od razu zostały zrozumiane. W czasie pielgrzymki w roku 1991 odniesienia do Dekalogu zawężyły pole refleksji, odnosząc wiarę w pierwszym rzędzie do moralności, w tym sensie nie miały one takiej wagi jak przesłanie z 1979 roku, niemniej jednak miały wówczas większy społeczny resposns, a trzeba było czasu, aby w pełni odkryć znaczenie przekazu z 1979 roku.

Poczucie komfortu związane z utrwalonym obrazem polskiej religijności wzmacniało klerykalizm i towarzyszące duchowieństwu przekonanie, że Kościół instytucjonalny nadal będzie zajmował wysoką pozycję w hierarchii autorytetów⁴.

Tymczasem już wtedy można było zauważyć, że praktyki religijne oraz deklaracje wiary w społeczeństwie polskim, nominalnie utrzymujące się na bardzo wysokim poziomie, stają się zarazem coraz bardziej selektywne i to nie tylko w odniesieniu do katolickiej moralności (relacji seksualnych, antykoncepcji, aborcji itp.), ale też podstawowych prawd chrześcijaństwa (np. wiary w zbawienie czy nieśmiertelność duszy) (Kaźmierska, 2018: 135–136; Szymczak, Adamczyk, 2022: 62). Wiele krytycznych poglądów odnośnie do wiary i religijności, dzisiaj otwarcie artykułowanych przez młodych, w istocie podzielanych było przez generację ich rodziców, którzy – podtrzymując kulturowe wzorce – utrzymywali związek z Kościołem coraz częściej postrzegany bardziej jako instytucja niż wspólnota (Mariański, 1995). Idąc tropem powolnie zmieniających się wskaźników religijności, mimo przyspieszenia zmian modernizacyjnych po 1989 roku, przez lata socjologowie w Polsce diagnozowali w naszym społeczeństwie jedynie pełzającą sekularyzację. W odniesieniu do młodzieży, na podstawie systematycznie prowadzonych badań, Janusz Mariański w drugiej połowie drugiej dekady XXI wieku zaczął mówić o przyspieszonej pełzającej sekularyzacji (Mariański, 2017).

W artykule stawiam tezę, że ów widoczny i szeroko dyskutowany dzisiaj odpływ młodzieży w kontekście polskim doświadczany jest jako nagły i zaskakujący, chociaż prowadzone od lat badania i dyskusje uprawniały do stawiania takiej diagnozy. Zaskoczenie to w zasadzie w równiej mierze dotyczy wszystkich punktów widzenia: perspektywy Kościoła (hierarchii i kleru), perspektywy środowisk socjalizacyjnych (np. rodziny czy szkół katolickich) oraz – *last but not least* – perspektywy socjologów religii, badających współczesną religijność Polaków i w jakiejś mierze jest komentowane z pozycji bezradności. W tekście zajmuję się tylko tym ostatnim punktem widzenia, czyli perspektywą socjologiczną. W pierwszej części przedstawiam charakterystykę współczesnych, odnotowanych w badaniach trendów związanych z religijnością młodego pokolenia Polaków, a w zasadzie z przybierającym na sile kryzysem w tym obszarze. Można powiedzieć, że badania te są powszechnie znane i ta część tekstu ma charakter sprawozdawczo-opisowy. Traktuję ją jako zarysowanie kontekstu i przedstawienia danych empirycznych, które w polskiej socjologii religii opierają się głównie na badaniach ilościowych. Dane te zostaną następnie umieszczone w kontekście współczesnych zmian społeczno-kulturowych oraz zilustrowane przykładami narracji odnoszącymi się do kwestii współczesnego przeżywania własnej duchowości, pochodzącymi z projektu, który znajduje się w początkowej fazie realizacji, traktuję je zatem jako próbkę obiecującego tropu badawczego. Nie stawiam sobie zadania udzielenia odpowiedzi na pytanie o to, dlaczego aktualnie mamy do czynienia z tak gwałtownym zwrotem, a tym bardziej nie podejmuję próby diagnozy przyszłości, staram się jednak przedstawić propozycję wyjaśnienia przyczyn aktualnego stanu rzeczy, traktując ją jako głos w dyskusji, gdyż materia doświadczeń duchowych oraz postaw religijnych wymyka się kategoriycznym rozstrzygnięciom, o czym piszę w końcowej części tekstu.

4 Obecnie mniej niż połowa polskiego społeczeństwa ocenia Kościół pozytywnie (Komunikat z Badań CBOS, 50/2022).

Zmiany w praktykach religijnych i deklaracjach wiary w świetle badań

Obecnie kryzys Kościoła jako instytucji, powszechny sekularyzm, odchodzenie od Kościoła stały się nie tylko tematem prowadzonych dyskursów medialnych, ale przede wszystkim weryfikowalnym faktem. To, co jeszcze dosłownie kilka lat temu w odniesieniu do społeczeństwa polskiego wydawało się niemożliwe, teraz staje się rzeczywistością. Wpisując w wyszukiwarkę słowo „pustoszejące”, odnajdujemy w internecie jako najczęstsze skojarzenie słowo „kościół”. Być może jeszcze trudno sobie wyobrazić, że dojdziemy do sytuacji jak w Kościołach holenderskim, belgijskim czy francuskim, jednak coraz więcej danych wskazuje na głębokie doświadczenie kryzysu. Polska, będąca dotychczas wyspą wiary i religijności na najbardziej zsekularyzowanym kontynencie, powoli dołącza do reszty Europy, która jako jedyna nie „buchą religijnym żarem” (Berger, 2009: 92). Coraz więcej rodzin rezygnuje z chrztu swoich dzieci⁵, a wiele ochrzczonych osób nie czuje się chrześcijanami czy wręcz nie uznaje siebie za nich (Komunikat z Badań CBOS, 105/2022).

Od 1991 roku CBOS systematycznie bada religijność Polaków. Autorzy tych badań, rozumiejąc religijność jako złożoną, wielowymiarową postawę, odnoszą się do różnych jej przejawów, jakie można badać za pomocą sondaży. Punktem wyjścia są zazwyczaj deklaracje wiary i praktyk religijnych, traktowane jako „kościół” religijności społeczeństwa polskiego (Grabowska, 2018: 170). Najczęściej przytaczane wskaźniki dotyczą deklaracji wiary oraz uczestnictwa w praktykach religijnych. W ostatnich dwudziestu latach (1992–2022) odsetek osób deklarujących się jako wierzące spadł z 94% do 84%. Uznając to za wciąż bardzo wysoki wskaźnik, zwłaszcza w porównaniu z innymi krajami Europy, trzeba zwrócić uwagę, że może on być mylący. Po pierwsze, stwierdzenie, że jest się osobą wierzącą, nie przekłada się na praktyki i modlitwę, a proces sekularyzmu zaczyna się od porzucenia praktyk, a następnie modlitwy, na końcu zmieniają się deklaracje wiary, które – w kontekście zanikania praktyk (wspólnota) i modlitwy (dialog z Bogiem) – uznać można za deklaracje nieprzekładające się na doświadczenie. Po drugie, „dystrybucja” spadku zogniskowana jest przede wszystkim w wielkich miastach i w konkretnej grupie wiekowej – młodzieży, co może wskazywać na proces utrwalania się sekularyzacji w kolejnych pokoleniach, które będą socjalizowane w przyszłości przez dzisiejszą młodzież.

Proces sekularyzacji szczególnie przyspiesza w wielkich miastach. Do niedawna socjologowie mówili o tzw. wielkiej piątce polskich miast, tj. mających ponad 500 tys. mieszkańców: Warszawie, Krakowie, Poznaniu, Wrocławiu i Łodzi. Obecnie jako szóste miasto wymienia się Gdańsk. W tych miastach zmiany dotyczące deklaracji wiary i praktyk religijnych są najszybsze i z każdym rokiem przedstawiają wartości malejące. Na przykład w 1992 roku 91% mieszkańców dużych miast deklarowało się jako wierzących, a w 2021 roku 72,5% (odsetek niewierzących 27,5%). Tak więc więcej niż co czwarty mieszkaniec Warszawy, Krakowa, Łodzi, Wrocławia, Poznania i Gdańska deklaruje, że

5 Trudno obecnie przywołać konkretne dane. Z obserwacji księży wynika, że chrztów jest mniej, co jest również spowodowane spadkiem liczby urodzeń.

nie wierzy. Odsetek *dominicanos*⁶ w Polsce z 69,5% w 1992 roku spadł do 42,9% w 2021 roku, częściowo na rzecz praktykujących nieregularnie, ale 24,1% nie praktykuje w ogóle. Analogicznie do deklaracji wiary w dużych miastach *dominicanos* to już mniejszość – 27,4%, a niepraktykujący to 40,7%, czyli czterech na dziesięciu mieszkańców wymienionych miast nie ma żadnego kontaktu z Kościołem (Grabowska, 2021: 10).

Na tle tych zmian widać, że wśród ludzi młodych (18–24 lata) opisywany spadek jest największy: deklaracja wiary z 91% w 1992 roku spadła do 71% w 2021 roku, niewierzący w 1992 roku to 6,7%, a w 2021 to 28,6%. Jeszcze większa różnica w dynamice zmian jest widoczna w praktykach religijnych: w tej grupie w 1992 roku *dominicanos* to 69%, a w 2021 już tylko 23%. Odsetek niepraktykujących wśród młodzieży z 7,9% w 1991 roku wzrósł w 2021 do 36%. Ważne jest też to, że w kolejnej grupie wiekowej (25–34 lata) poziom praktykujących spadł z 62% w 1992 roku do 26% w 2021, czyli jest to grupa wiekowa, która nie będzie socjalizowała religijnie swoich dzieci. Doprecyzowując te dane: w grupie ludzi młodych (18–24 lata) 52% to osoby niewierzące i niepraktykujące, 9% praktykujące, ale niewierzące, 14% wierzące, ale niepraktykujące, 15% wierzące, ale praktykujące nieregularnie i 11% wierzące i praktykujące. Jeśli te postawy umocnią się w dalszym życiu, to można założyć, że za kilka dekad liczba *dominicanos* w dużych miastach spadnie do około 10%, a być może niżej (Grabowska, 2021: 10).

Jako główne przyczyny odejścia od praktyk młodzi podają: negatywny stosunek do Kościoła i religijności instytucjonalnej (40%), brak wiary (33%), brak potrzeby, czasu i chęci (27%). Doświadczenie kontestacji starego porządku zostało już dawno przepracowane – tylko 6% wskazuje jako przyczynę odejścia uwolnienie od przymusu i tradycji (Boguszewski, 2022: 145).

Spektakularny spadek religijności w młodym pokoleniu odnotowują również badania międzynarodowe. Z badań przeprowadzonych w 2018 roku w 108 krajach przez amerykański ośrodek badawczy Pew Research Center wynika, że to w Polsce zaobserwowano największą różnicę pokoleniową w odniesieniu do praktyk religijnych – młodzi (18–39 lat) deklarowali o 29% niższy udział w praktykach niż osoby 40 plus. Tak samo niekorzystny bilans widać było w odniesieniu do codziennej modlitwy (różnica 25 punktów procentowych) oraz uznania, że wiara jest w życiu ważna (różnica 24 punktów procentowych)⁷ (Pew Research Center, 2018). Stąd też przede wszystkim ta grupa stała się przedmiotem analiz socjologów od lat śledzących trendy religijności. Przytoczę kilka danych bazujących na badaniach CBOS dotyczących ludzi młodych.

W publikacji *Młodzi 2021. Opinie i diagnozy* z 2022 roku autorzy skupiają się przede wszystkim na charakterystyce najmłodszych respondentów. Z badań wynika, że podczas gdy 84% ogółu społeczeństwa deklaruje się jako wierząca, wśród młodzieży czyni to 54% (spadek o 9 punktów procentowych od 2018 roku) (Boguszewski, 2023: 134).

6 Co roku na zlecenie Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego w wybraną niedzielę następuje liczenie tzw. *dominicanos* – wiernych uczestniczących w mszy niedzielnej. Procent *dominicanos* stanowi więc procentową miarę niedzielnych praktyk wiernych Kościoła katolickiego.

7 Dodajmy, że są to badania sprzed pandemii i zapoczątkowanej później dyskusji na temat przestępstwa pedofilii w Kościele polskim oraz strajku kobiet z 2020 roku. Wszystkie te czynniki pogłębiły opisane w badaniu trendy.

Raport Katolickiej Agencji Informacyjnej *Kościół w Polsce* z 2021 roku pokazuje, że w ciągu ostatnich 25 lat spadek deklaracji wiary w Boga u młodzieży wyniósł około 20%, a spadek praktyk religijnych aż 50%. Wśród studentów za wierzących i praktykujących uważa się 30,1%, a za niepraktykujących 18,5%, jednak 50,7% studentów deklaruje, że Kościół nie jest dla nich żadnym autorytetem. Jak piszą autorzy raportu: „jeśli trend spadku religijności wśród młodych się utrzyma, grozi to zatrzymaniem w dużej mierze międzypokoleniowego przekazu wiary, który zawsze dotąd był zjawiskiem normalnym w Polsce” (Rasińska, 2021: 119). Kolejny raport KAI z 2023 roku jedynie potwierdza ten trend.

Mirosława Grabowska pogłębia tę diagnozę w odniesieniu do kolejnych kohort wiekowych, analizując wyniki badań prowadzonych systematycznie przez CBOS w latach 1991–2021, dotyczących m.in. deklaracji wiary oraz deklaracji praktyk religijnych. Chociaż, jak wspomniałam, badania religijności przez CBOS prowadzone są systematycznie od 1991 roku, dopiero w ostatnich zestawieniach Grabowska wprowadza perspektywę generacyjną. Autorka wyróżnia następujące kohorty wiekowe: pokolenie seniorów (wojenne i powojenne urodzone do 1947 roku), *baby boomers* urodzeni w latach 1948–1955, pokolenie „Solidarności” (1956–1964), tzw. pokolenie X (1965–1979), milenialsi (1980–1996) oraz pokolenie Z (urodzeni po roku 1997)⁸. Grabowska proponuje spojrzeć na te kohorty odpowiednio jako na dziadków (seniorzy i *baby boomers*), rodziców (pokolenie Solidarności i pokolenie X) oraz dzieci i wnuków (ostatnie dwa). W odniesieniu do deklaracji wiary na przestrzeni badanych 30 lat w pokoleniu dziadków zmiany są znikome – odsetek deklaracji wiary spadł o 1–1,5 punktu procentowego, w pokoleniu rodziców małe (spadek o 3 pkt proc.), a w obu przypadkach deklaracje nie spadły poniżej 90%. Dopiero znaczący spadek można odnotować u milenialsów (spadek o 10,5 pkt proc. w ciągu 30 lat), a gwałtowny w kohorcie najmłodszej (spadek o 9,8 pkt proc. w ciągu ostatnich 7 lat). Z kolei proces zarzucania praktyk jest we wszystkich kohortach wyraźny, a w najmłodszej gwałtowny. I tak w najstarszych kohortach deklaracje praktyk spadły o około 10 pkt, w pokoleniu Solidarności o 13,9 pkt, w pokoleniu X o 26,6 pkt, u milenialsów ubyło 42,8 pkt przez 24 lata, a w najmłodszej kohorcie 32,7 pkt w ciągu 7 lat (Grabowska, 2022: 11–13).

Autorka konkluduje:

Najmłodsza kohorta wiekowa jakby „odleciała” [tu i dalej podkr. K.K.] od „reszty” społeczeństwa, od swoich rodziców i dziadków, od edukacji religijnej w szkole, od Kościoła. O ile jeszcze milenialsi w momencie wchodzenia w dorosłość byli pod względem wiary religijnej podobni do starszych pokoleń, a nawet gorliwiej niż starsi praktykowali, to najmłodsza kohorta wiekowa już w punkcie startu była mniej religijna i podlegała gwałtownej zmianie wewnątrzgeneracyjnej (Grabowska, 2022: 17).

8 Pojęcie pokolenia jest tu przez Mirosławę Grabowską stosowane umownie na przemian z kohortami – chodzi przede wszystkim o podkreślenie różnic, a mniej o eksponowanie cech wpisanych w powszechne obecnie kategoryzacje, np. pokolenia Z czy X.

Co ciekawe, w monografii *Bóg a sprawa polska*, wydanej w 2018 roku, Grabowska prezentuje tę samą analizę generacyjną, siłą rzeczy zatrzymującą się na roku 2018. Analizę trendu spadku wśród najmłodszego pokolenia autorka komentuje wtedy tak: „W wymiarze praktyk religijnych sekularyzacja nie »pełźnie«, ale »idzie stępa«, a w dwóch najmłodszych kohortach chyba »przechodzi w kłus«” (Grabowska, 2018: 185).

Widać więc wyraźnie, że to dopiero dane z ostatnich dwóch, trzech lat (2019–2021, jeśli odnosić je do omawianych tekstów, a 2020–2022, jeśli do realnego przyspieszenia zmiany) skłaniają do postawienia kategorycznej diagnozy i pytań o przyczyny tego zjawiska:

Co za to odpowiada? Zmiany instytucji rodziny i słabość religijnego wychowania w rodzinie? Niepowodzenie religijnej edukacji w szkole? Instytucja Kościoła, która nie tylko stała się nieatrakcyjna, ale wręcz odstręczająca? Jakies trudne do określenia wpływy? Czyje? Czego? Zachodu, Unii Europejskiej, internetu...? (Grabowska, 2022: 17).

Sposób sformułowania tych pytań pokazuje nie tylko szerokie spektrum przyczyn, ale też jakiś rodzaj trudności, jeśli chodzi o zdiagnozowanie gwałtowności zmieniającej się sytuacji. Do postawionych tu pytań powrócę w końcowej części tekstu.

Tak więc dopiero w świetle ostatnich kilku lat analizy dotyczące deklaracji wiary i praktyk odnosiły się nie tylko do obserwacji trendów, ale i do zadania zasadniczego pytania o transmisję wiary w przekazie generacyjnym, który w wymiarze realnego życia społecznego dotyczy przekazu rodzinnego (relacji między pokoleniami dziadków, rodziców i dzieci). Innymi słowy – dopiero obecnie jasno artykułowane są tezy o zaburzeniu pokoleniowego przekazu wiary, czyli jednej ze znaczących dotychczas cech charakterystycznych społeczeństwa polskiego.

W świetle tych wyników staje się jasne, że przestaje działać obraz, do którego byliśmy przyzwyczajeni: prędzej czy później po okresie buntu młody człowiek jakoś wracał do Kościoła, czyli brał ślub kościelny, chrzczył swoje dzieci, posyłał je do I Komunii św. itd. Jeśli przyjąć, że funkcjonujący dotychczas wzór transmisji zachowań religijnych załamał/załamuje się, to należy przypuszczać, że nie wróci. Zresztą coraz częściej słychać głosy tych, którzy z młodzieżą pracują, że sama diagnoza sformułowana jest błędnie: trudno mówić, że młodzież odchodzi od Kościoła, skoro nigdy tak naprawdę w nim nie była. Te stwierdzenia należy zderzyć z wynikami najnowszych badań, które wskazują, że 78% młodych ludzi, dziś niepraktykujących, kiedyś (do 18. roku życia) chodziło do kościoła (Boguszewski, 2022: 144). Tak więc jeśli pozostać przy określeniu odchodzenia, proces ten zaczynał się jeszcze w trakcie statystycznie nieujmowanej ich obecności w życiu Kościoła, np. w wieku wczesnoszkolnym.

Miernikiem odchodzenia jest nie tylko zaniechanie praktyk, ale i przeformułowanie potrzeb oraz oczekiwań. Prowadzone badania młodzieży wyraźnie pokazały nową hierarchię wartości. Na liście piętnastu wartości wiara zajęła miejsce trzynaste, a małżeństwo dziewiąte, przy jednoczesnym postawieniu rodziny na pierwszym miejscu. Wysoko uplasowały się natomiast kariera zawodowa, wykształcenie i wolność głoszenia własnych poglądów (Kaźmierska, 2018: 48):

Planowanie kariery, racjonalne poszukiwanie zadowalającej pracy, intensywność pracy, myślenie o sobie w kategoriach jednostkowych zasobów i szans, które podlegają racjonalnej kontroli i realizacji. To zawęża pole oddziaływania motywacji religijnych jako irracjonalnych i niepodlegających racjonalnej kalkulacji (Szawiel, 2022).

Podczas gdy religijność młodzieży powyżej 18. roku życia jest regularnie badana, doświadczenia dzieci i młodzieży niepełnoletniej są w dużej mierze zapośredniczone poprzez odwołanie się do odpowiedzi pełnoletnich respondentów. Można je jednak przywołać również przez odniesienie do własnych obserwacji. Najbardziej newralgiczną kwestią staje się tu obraz rodziny. Z jednej strony ciągle pozostaje ona najważniejszą wartością, z drugiej zaś młode pokolenie nie chce jej zakładać – być może dlatego, że widzi jej nietrwałość, a wchodząc w relację małżeńską, coraz częściej świadomie rezygnuje z rodzicielstwa. Współczesny kryzys relacji najłatwiej rozwiązuje się przez jej zerwanie. Według danych GUS najczęstszą przyczyną wzrastającej liczby rozwodów w naszym kraju nie jest ani przemoc domowa, ani alkoholizm jednego ze współmałżonków, ale niezgodność charakterów (Główny Urząd Statystyczny, 2016). W Polsce rozpada się co trzecie małżeństwo, w dużych miastach co drugie, a statystyki nie rejestrują rozpadu związków niezalegalizowanych, które – jak pokazują badania – z reguły są jeszcze bardziej nietrwałe, a obecnie ich liczba wzrasta (Slany, 2008; 2013). Fakt ten przekłada się niejednokrotnie na zerwanie relacji z Kościołem, który postrzegany jest jako nieakceptujący tych nowych sytuacji życiowych.

Przedstawione w tej części artykułu dane, jak zaznaczyłam, mają charakter sprawozdawczo-opisowy. Ich rekapitulacja pokazuje, jak się zdaje, powszechnie znane dzisiaj zjawisko, będące przedmiotem dyskursów medialnych, naukowych i rozmów wewnątrz Kościoła. Można więc postawić pytanie, dlaczego zdynamizowanie kontestacji religijności przez młodzież w każdym z tych kontekstów (może najmniej w dyskursie medialnym) budzi obecnie zaskoczenie.

Kontekst społeczno-kulturowy

Niewątpliwie czynnikami katalizującymi znaczący wzrost dynamiki opisywanych zmian w ostatnich latach były pandemia, spadający autorytet Kościoła jako instytucji, zwłaszcza w świetle ujawnianych przypadków pedofilii, ale też gorszący wiernych „sojusz ołtarza z tronem”, narastający kryzys związany z jakością nauczania religii w szkołach oraz strajk kobiet⁹, w którym najaktywniejszą grupą popierającą postulaty i włączającą się w protesty była właśnie młodzież (Feliński, Roguska, 2020). Wydarzenia te jednak nie tyle zainicjowały, co wyartykułowały zachodzące od dawna zmiany w religijności i doświadczeniu wiary, dodatkowo w ostatnich latach zintensyfikowane przez przemiany społeczne i kulturowe. Jak pokazały m.in. badania na temat doświadczenia procesu transformacji (Kaźmierska, Waniek, 2020), pierwsze dekady transformacji skoncentrowały energię społeczną na budowaniu nowego ładu ekonomicznego i społecznego, a biograficznym punktem odniesienia były doświadczenia PRL-u, w którym Kościół odgrywał rolę alternatywy wobec opresyjnego systemu.

⁹ Jednym z komponentów tego protestu było postrzeganie Kościoła jako instytucji w sposób nieuprawniony ingerującej w życie osobiste jednostki.

To zapewne skłaniało socjologów religii u progu transformacji do przypuszczenia, że „[n]ic nie zmusza nas [...] do przyjęcia tezy, że w Polsce na skutek zmian społecznych związanych z modernizacją przemiany religijności będą takie same jak na Zachodzie” (Mariański, 1993: 19), a wspomniane utrzymujące się na wysokim poziomie wskaźniki deklaracji wiary i praktyk religijnych wydawały się potwierdzać tę tezę. Obecnie każdy, a zwłaszcza pokolenie w pełni socjalizowane w okresie posttransformacyjnym, może bardziej zająć się sobą – swoimi potrzebami i realizacją własnej wizji świata, w której religijność, Kościół, a coraz częściej wiara tracą na znaczeniu na rzecz sekularyzacji życia społecznego, a przede wszystkim indywidualnego kształtowania biografii.

Cechą kultury współczesnej jest pochwała indywidualizmu, który zarazem jest dość precyzyjnie zdefiniowany przez stawiane przed każdym wymagania. Dziś społeczeństwo oczekuje od jednostki, aby była kreatywna, niezależna i zarazem otwarta, kierująca się ideą wolności wspartą na indywidualnie ugruntowanym przekonaniu o słuszności własnych wyborów – „ja” staje się jedynym źródłem wskazań moralnych, dlatego najbardziej cenione są indywidualne doświadczenie, przeżycia i emocje (Jacyno, 2007).

Podążaj swoją własną drogą, tak jak lubisz i jak chcesz, tak żeby nikt i nic Cię nie ograniczało. Każdy z nas jest inny, mamy różne pasje i marzenia – podróżując, poszukujemy inspiracji i bawimy się modą. Daj się zaprosić w podróż do głębi własnego stylu. Możemy być Twoim przewodnikiem ale nie będziemy Ci nic narzucali. Pamiętaj – jesteś wyjątkowy bo jesteś sobą. (LACENRTO, b.r.)

Cytat ten, zaczerpnięty ze strony internetowej marki odzieżowej, zachęcający do kupna płaszcza czy garnituru, doskonale ilustruje współczesny przekaz, w jakim człowiek mówi (człowiekowi mówi się) o swoich potrzebach, a przede wszystkim o dokonywanych wyborach.

Takiemu ujęciu wolności towarzyszy często zdystansowanie wobec wielu wartości, które określane są jako tradycyjne. Należy tu wskazać zwłaszcza na wiarę, wspólnotę, więzi społeczne, kolektywne wytwarzanie sensu i co za tym idzie – porządku normatywnego. Współczesność charakteryzuje różnorodność proponowanych sensów, a podstawową wartością staje się dziś wolność, interpretowana jako prawo do decydowania o własnych wyborach, a trudności w realizowaniu własnych wyobrażeń uznawane są często za ograniczenie wolności, czy też „prawa do...”. W tej sytuacji Kościół ze swoim przekazem postrzegany jest jako instytucja opresyjna, narzucająca trudne do zaakceptowania ograniczenia, często mówiąca językiem niezrozumiałym, wykluczającym i piętnującym.

Wolność realizuje się również w dążeniu do „dobrego życia” (Waniek, 2023). Tym, co je łączy, jest potrzeba wygody i zadowolenia. Dobre życie to zazwyczaj życie wygodne, samodzielnie zaplanowane, bez zewnętrznej dyrektywy – „nikt nie będzie mi mówił, jak mam żyć...”. Miary zadowolenia są różne, a metaforą wyborów życiowych może być supermarket, w którym każdy wkłada do koszyka to, czego potrzebuje lub też wydaje mu się, że potrzebuje, gdyż najczęściej ulegamy modom i gustom. Indywidualizm i wpisana weń wolność stają się nie tylko jedną z podstawowych cech, ale też wartości

współczesności. Są one zarazem uwikłane w wiele zależności i towarzyszących im dyskursów. W gruncie rzeczy nie jest łatwo wcielić w życie ideę indywidualizmu w społeczeństwie, które oczekuje od nas konformizmu (Riesman, 1971). Aby jednostka została społecznie zauważona i zaakceptowana, musi podporządkować się modom, trendom i propagowanym w jej środowisku wartościom, które w ostatnich dwóch dekadach wyznaczone są przez dyskurs mediów społecznościowych (Levinson, 2010). Świat wirtualny, który stał się równoległą, a dla niektórych dominującą rzeczywistością, jest więc nie tylko nowym medium komunikacji, lecz również inicjatorem gigantycznej zmiany kulturowej dotyczącej form ekspresji i relacji społecznych. Umiejętności korzystania z nowych rozwiązań w sferze internetu przekładają się na odmienne style życia, modyfikują codzienne rutyny i sposoby komunikowania się. Tak więc eksplozja mediów społecznościowych i cała wewnętrzna logika wirtualnego świata zrekonfigurowały życie ludzi w ogóle, a młodych ludzi w szczególności. Ci ostatni społecznie żyją w wirtualnym świecie – to, co nie jest zakomunikowane w mediach społecznościowych, „nie istnieje”, bo nie wchodzi w ich przestrzeń uwagi. Coraz częściej użytkownicy nowych mediów (Levinson, 2010) żyją w bańkach informacyjnych (Jabłońska, 2018; Szpunar, 2018), ograniczających bądź odrzucających alternatywne perspektywy i opinie, a jednocześnie umacniających własne światopoglądy. Internet, który miał być najbardziej demokratycznym medium dającym głos wszystkim, a przez to tworzącym przestrzeń swobodnej dyskusji i dialogu, jest obecnie zbiorem cyfrowych gett (Wallsten, 2005), zamkniętych na możliwość rozważenia perspektywy innych. Świat postrzegany jest w taki sposób, w jaki przedstawiają go dyskursy medialne, z którymi ich odbiorcy się identyfikują. Co ważne, ludzie coraz częściej żyją w bańce filtrującej, samotnie, w swoich własnych „prywatnych światach” lub „mikrokosmosach” otoczonych przez innych o podobnych zainteresowaniach, ich „imaginaria stały się całkowicie pofragmentowane i rozparcelowane” (Szlendak, 2021: 156).

W odniesieniu do analizowanych tu kwestii wirtualny świat powiększa doświadczenie samotności, dywersyfikuje orientację na różne treści i wartości, sprzyja synkretycznym ujęciom wybieranych lub sugerowanych wartości i idei. Co ciekawe, w internecie można obecnie odnotować coraz więcej treści religijnych, a pandemia niewątpliwie była do tego mocnym impulsem. Jeśli miarą ich popularności jest liczba odsłon, to ich odbiorcy tworzą właśnie jedną z niszowych baniek środowiskowych, a młodzi ludzie akurat w internecie niechętnie poszukują treści religijnych (Kaźmierska, 2018)¹⁰. Drugim aspektem jest współczesna medialna „twarz” Kościoła, postrzeganego przede wszystkim jako instytucja, a nie wspólnota, wzmacniająca raczej jego negatywną niż pozytywną wizję.

Te szkicowo zarysowane cechy współczesności, wieloaspektowo charakteryzowane przez licznych autorów (np. Bauman, 2006; Jacyno, 2007; Marody, 2014; Waniek, 2023), przekładają się również na szeroko rozumiane doświadczenie duchowości. Zwolennicy teorii sekularyzacji, wyjaśniającej zmniejszające się znaczenie religii w życiu społecznym, podkreślają podstawową zależność – modernizacja zakłada sekularyzację: „im bardziej nowoczesny świat, tym bardziej zsekularyzowany”, której konsekwencją nie jest jednak odrzucenie duchowości – przeciwnie: „im bardziej zsekularyzowany świat,

10 Dla przykładu podczas pandemii z serwisów internetowych (strony, media społecznościowe lub portale) o tematyce religijnej korzystało jedynie 7% młodzieży, podczas gdy robiło to 21% osób w wieku 65+, uznawanych za najbardziej cyfrowo wykluczoną grupę wiekową (Kołodziejska, 2022).

tym bardziej poszukujący duchowości” (Zulehner, 2008: 42–45, za Mariański, 2019: 104). Tak więc potrzeba duchowości ciągle jest silna, ale współcześnie nie musi być czy wręcz w wielu przypadkach nie jest realizowana w polu wiary, a tym bardziej religijności. Punktem wyjścia jest zatem, jeśli nie świat bez Boga, to coraz częściej świat bez religii, rozumianej jako system odniesień zewnętrznych, zinstytucjonalizowanych i zobiektywizowanych. Duchowość staje się formą personalnego doświadczenia indywidualnie zdefiniowanego *sacrum*, a proces sekularyzacji prowadzi do coraz wyraźniejszego oddzielenia porządku duchowości od religijności, chociaż przez stulecia duchowość wpisana była w praktyki religijne. Stąd, dla precyzyjniejszej charakterystyki tego procesu kilka dekad temu zaczęto używać pojęcia „nowa duchowość” (Mariański, 2019: 70), w myśl której ostateczną instancją organizującą to, co jest duchowe, staje się właśnie sama jednostka. Oznacza to odejście od dotychczasowego poszukiwania sensu w wielkiej Transcendencji na rzecz podkreślania wartości życia jako takiego, koncentracji na samopoznaniu i samorozwoju (Mariański, 2019: 70). Nowa duchowość:

[...] jest poszukiwaniem sensów i odpowiedzi warunkujących świadomość własnej egzystencji i wyborów drogowskazów dla codziennych zmagañ. Duchowy poszukiwacz wspina się do swojego nieba po swojej drabinie, wchodzi na swój szczyt wybranym przez siebie szlakiem, jego wolność wyboru nie jest instytucjonalnie ograniczona [...] jest przejawem osobistego, podmiotowego poszukiwania *sacrum* bez pośrednictwa religijnych ekspertów, wspartych autorytetem urzędu. Krocząc innowacyjnymi ścieżkami kreatywnego rozwoju, sami dla siebie jesteśmy mistrzami (Libiszowska-Żółtkowska, 2018: 201–202).

Wydaje się, że obserwowany obecnie kryzys religijności w Polsce, dotyczący w pierwszym rzędzie ludzi młodych, doskonale wpisuje się w pole nowej duchowości. Jak pisze Janusz Mariański (2019: 110), szeroko rozumiana duchowość trudna jest do zoperacjonalizowania w badaniach empirycznych, szczególnie jeśli w grę wchodzi ujęcie statystyczne. Podejście jakościowe, zwłaszcza bazujące na badaniu doświadczeń biograficznych, daje w tym polu większe możliwości.

Po przedstawieniu w pierwszej części artykułu wyraźnie widocznych w sondażach trendów przyjrzymy się zatem fragmentom narracji autobiograficznych, pokazujących konteksty opisywanych zjawisk: odejścia od osobiście przeżywanej religijności ku sekularyzacji i indywidualnie przeżywanej wizji duchowości.

(Nie)doświadczenie wiary

Przedstawione w tej części artykułu trzy fragmenty wywiadów pochodzą z projektu „Post-transformacja w perspektywie doświadczeń biograficznych osób urodzonych w latach 1980–2005. Analiza socjologiczna”¹¹. Przedmiotem autobiograficznych wywiadów narracyjnych przeprowadzonych

11 Projekt „Post-transformacja w perspektywie doświadczeń biograficznych osób urodzonych w latach 1980–2005. Analiza socjologiczna” realizowany ze środków NCN w ramach konkursu OPUS 21, prowadzony w Katedrze Socjologii Kultury Uniwersytetu Łódzkiego w latach 2022–2025 (nr UMO-2021/41/B/HS6/02048).

z osobami urodzonymi w latach osiemdziesiątych, dziewięćdziesiątych oraz 2000–2005 są całozyciowe doświadczenia opowiedziane w spontanicznej narracji. Jednocześnie w trzeciej części wywiadu zadawanych jest kilka pytań wspólnych dla wszystkich badanych (o ile nie mówili oni o danych kwestiach w głównej części narracji). Narratorzy pytani są o doświadczenia i wydarzenia ogniskujące w ostatnich latach uwagę społeczną: pandemię, strajk kobiet, wojnę w Ukrainie, zainteresowanie życiem społeczno-politycznym, ich religijność. Projekt jest w trakcie realizacji i trudno dzisiaj prezentować ostateczne konkluzje, jednak opisywane w artykule zjawiska dotyczące religijności, wiary i definiowania duchowości w zgromadzonym dotychczas materiale są bardzo wyraźne¹². Przyjrzyjmy się zatem trzem wybranym cytatom, których autorkami są kobiety w wieku 40, 33 i 25 lat. Wybór kobiet jest nieprzypadkowy, ponieważ to właśnie one, częściej niż mężczyźni, skłonne są w tak rozbudowany i wielowarstwowy sposób opowiadać o swojej duchowości – przynajmniej taka jest tendencja w zebranych dotychczas materiale.

[B]yłam religijna i potem chyba jak wchodziłam w dorosłe życie, to się tak trochę zaczęłam zastanawiać nad sensem tego wpędzania nas w poczucie winy, jeżeli chodzi o sam Kościół i o takie właśnie, ymm, pozycję kobiety w religii katolickiej, to mi zaczęło bardzo uwierać oraz też takie trochę, takie odgórne traktowanie tego, gdzie jest miłość, gdzie jest/ znaczy że Bóg jest miłością, tam jest Bóg, gdzie jest miłość, czynmy dobro w ogóle. A wiesz, a instytucja działa jak wielka korporacja, która jest jeszcze chroniona prawem i w ogóle nie odpowiada prawnie ani politycznie, ani w jakikolwiek inny sposób za swoje no grzechy tak naprawdę, nie, wobec społeczeństwa. Więc to mnie zaczęło strasznie uwierać, plus no właśnie sam fakt, że sama instytucja grzechu (śmieje się) też tak po latach jak widzę, no ja nie chciałabym, żeby moje dzieci w to wchodziły i np. moje dzieci nie chodzą na religię. Sami teraz zaczęliśmy chodzić do kościoła, bo zmieniliśmy miejsce zamieszkania i po prostu mamy fajny kościół, w sensie fajny ksiądz tam jest, bo mi tej duchowości brakuje. W jakiś sposób ja czuję, że ten Kościół powinien spełniać zadanie duchowe, a on spełnia za bardzo polityczne w naszym kraju, nie? I tu bardzo bym chciała rozdziału Kościoła od państwa, bardzo bym chciała, aby religii się nauczało w kościołach, w salkach, a nie w ramach zajęć lekcyjnych, gdzie dzieciaki, które nie chodzą na religię, są wtedy trochę stygmatyzowane. Bardzo mi się to nie podoba. No dlatego moich dzieci nie posłałam na religię, chociaż są ochrzczone, ale np. Franek teraz nie był u Komunii i on twierdzi, że on nie wierzy w Boga, bo mój mąż jest ateistą ymm, więc on też trochę czerpie wzorce z niego. Z kolei ja też nie przekazywałam za bardzo wartości religijnych, nie? (I: Yhmm.) N: Więc teraz dopiero jakby zaczynamy rozmawiać o takich rzeczach. Dlaczego uważam, że istnieje Bóg. Bo ja na przykład nie jestem ateistką. (I: Yhmm). N: Ja wierzę w Boga, natomiast no jakby mam swoją opowieść do tego, nie? N: Swoje wartości. To jak chciałabym, żeby ten świat był zorganizowany, co to znaczy być dobrym człowiekiem, co to znaczy miłować bliźniego, nie? Więc po prostu opowiadam mu tą moją historię, a jednocześnie w ogóle nie pcham go w stronę w tych instytucjonalizowanych sakramentów i tak dalej. Zresztą wierzę

12 Na tym etapie realizacji projektu można stwierdzić, że zebrany materiał jest bardzo ciekawy, pozwala na analizę biograficznych kontekstów przemian religijności i (nie)doświadczenia wiary. Przedstawione tu przykłady traktuję jako bardzo wstępny szkic do dalszych analiz.

w to, że za dwadzieścia lat, jak on na przykład będzie chciał brać ślub, to wcale już nie będzie aż tak ważne, czy ty masz ten sakrament, czy nie, bo będzie więcej takich osób jak on, nie? Po prostu to się jednak trochę zmieni i przetasuje. No. Aha, no i bardzo/ znaczy no po prostu jestem wkurwiona, to można tak powiedzieć, bo to innego słowa na to nie ma. Ymm jak Kościół się zaczął mieszać do spraw aborcji i praw związanych z rozrodczością kobiet w ogóle w Polsce. I tutaj no naprawdę, wkurw to jest chyba jedyne właściwe określenie. I wtedy ja nie miałam skrupułów, żeby pójść na marsz, żeby krzyczyć brzydkie rzeczy, że tak powiem, na Kościół, na polityków (kobieta, 1983).

Najstarsza z cytowanych narratorek ma męża i dwójkę dzieci. Oczywiście trudno jest czterdziestoletnią kobietę utożsamiać z grupą wiekową, jaką jest młodzież. Wybrałam jednak ten przypadek, ponieważ – po pierwsze – pokazuje on, że opisywane obecnie procesy związane z kryzysem religijności rozpoczęły się dużo wcześniej, niż zostały zauważone badawczo; po drugie – narratorka bardzo dobrze opisuje proces niewychowywania swoich dzieci do wiary. Podczas gdy w jej dzieciństwie on się w jakiś sposób realizował – na mocy tradycji, przyzwyczajenia i pewnej oczywistości, ona intencjonalnie nie wychowuje swoich dzieci w wymiarze religijnym, chociaż sama, jak opowiada we fragmencie poprzedzającym cytatem, otrzymała religijne wychowanie. Mamy więc tu próbkę zaburzonego procesu międzypokoleniowej transmisji wiary i – co ważne – nie odbywa się to poprzez zaniedbanie, tylko właśnie poprzez działanie intencjonalne. W wypowiedzi tej znajdujemy zarazem sprzeczne argumentacje – narratorka ma wyraźny plan wychowawczy nieprzekazywania religijności, ale przekazania wiary, którą sprowadza przede wszystkim do wymogów moralnych oraz indywidualnej wizji świata bez religii, lecz z ogólną ideą Boga. Identyfikuje siebie jako nieateistkę, w przeciwieństwie do męża, i obecnie chodzi do kościoła, bo jest „fajny ksiądz” i brakuje jej duchowości. Odrzuca Kościół jako instytucję oraz kontestuje jego działania, gdy miesza się w sprawy ludzi (np. zajmuje stanowisko wobec aborcji). Przedstawiane przez narratorkę argumentacje można skomentować następująco:

Duchowość w wielu społeczeństwach dotyczy obszaru samowystarczalności i samorealizacji współczesnego człowieka jako jednostki samodzielnej i niezależnej. Taka postawa u wielu ludzi prowadzi do zwiększenia dystansu wobec Kościoła, jako instytucji przedstawiającej określony schemat postępowania i interpretacji rzeczywistości (Romanowicz, 2017: 9).

Opowieść narratorki składa się z patchworku dowolnie wybranych elementów, które są wewnętrznie sprzeczne. Co ciekawe, w odniesieniu do wcześniej przedstawionych statystyk hipotetycznie narratorka mogłaby zasilić pulę *dominicantes* – wszak chodzi do kościoła. Jednak, jak widać, z praktyki tej nie wynika to, co wchodziłoby w zakres typowych zachowań religijnych i odniesień do Kościoła. Innymi słowy – przytoczona tu argumentacja i charakterystyka autodefinicji wiary, choć w sondażu zakwalifikowana byłaby jako typowe wskaźniki świadczące o religijności, przeczy takiej kategoryzacji.

Przyjrzyjmy się drugiemu cytatowi:

No, moja, moja rodzina, mama zwłaszcza była wierząca zawsze, od początku mojego życia. Ymm, i/ no i my żyliśmy tutaj w tym domu w takim (2)/ no, że ta wiara była obecna/ tak i jakby z praktykowaniem razem, czyli chodzenie do kościoła co niedzielę. Też jak jakby no bez przesady, że codziennie np. do kościoła, ale tak te wymagania, które tam stawia Kościół, to, to po prostu były. Też np. spowiedź co miesiąc czy co dwa miesiące tak przykładowie, jak trzeba (2). Ymm, ja sobie tak jakby byłam w tym, bo, bo mi to mama pokazała, wychowana zostałam w tym i (2) no jak/ jako dziecko, może tak nie przepadałam za chodzeniem do tego Kościoła. Chociaż nie było tak, że jakieś robiłam awantury, chodziłam po prostu, bo trzeba było chodzić. Nie było to jakieś takie/ (2) może tak, nie podobała mi się jakby forma tych obrzędów, natomiast, jakby kwestia duchowości i np. właśnie samej wiary, że wierzenia w Boga no, to była taka dla mnie oczywista i no tak po prostu czułam tę duchowość, krótko mówiąc. Więc tak na przestrzeni tego życia to też było związane z tym buntem też w tej, w tej/ jak przestałam się uczyć to tak/ to trochę też na płaszczyźnie tej religijnej zaczęłam to stosować, że się zastanawiać i zadawać te pytania. No i tak doszłam do wniosku, że, że ta moja duchowość się nie łączy jakby z Kościołem, czyli tym, taką co to się nazywa instytucją, czyli nie samą wiarą, Biblią i naukami Jezusa, tylko tą stroną właśnie związaną z Kościołem i z tymi rzeczami takimi, że trzeba chodzić do Kościoła, według tych takich tam ustalonych, ymm, norm. Ymm, no i jak, jak odeszłam, to właśnie było takie odejście od Kościoła, a jakby nie od wiary, chociaż też mi się ta, ta kwestia duchowości tak przemieniła, że, ymm (2), że teraz np. nie powiedziałabym, że wierzę w dalej jakby w tego Boga katolickiego, ale jestem tak bardzo, bardzo uduchowiona i ta duchowość jest dla mnie ważna/ ma taki bardziej uniwersalny, uniwersalny wymiar. Miałam też taki moment interesowania się, ymm takimi religiami Wschodu, buddyzmem, tak ezoteryką. Tak trochę nie/ nigdy nie przeszłam jakby na inną religię żadną, ale tak po prostu sobie o tym czytałam i tak zastanawiałam się, czy, czy może sobie coś z tego wziąć, czy ja tak czuję, tak, jak tu oni tam piszą, czy o czym mówią. **Czy to faktycznie jakiś tam ma sens?**¹³ Ymm, no i sobie tak powybierałam z tego wszystkiego, co po prostu jest spójne ze mną. No i takie, takie/ wyszła taka właśnie duchowość (kobieta, 1998).

W cytowanym fragmencie zostaje opisany dość typowy proces socjalizacji do wiary w religii katolickiej. Osobą inicjującą jest matka, co wpisuje się w powszechny stereotyp, że to przede wszystkim matki są przekazicielkami wiary. Narratorka od razu wprowadza rozróżnienie między religijnością („nie podobała mi się jakby forma tych obrzędów”) a wiarą, która była dla niej „taka oczywista”. Trudno jest powiedzieć, w jakim stopniu zarysowane przez narratorkę napięcie jest dokonane ze współczesnej perspektywy interpretacją, a w jakim już wtedy doświadczanym dysonansem między uczestnictwem w praktykach religijnych odczuwanych jako konieczność a doświadczeniem autentycznej potrzeby duchowości. Można postawić hipotezę, że narratorka, przywołując swoje wspomnienia z dzieciństwa (dzieci często nudzą się w kościele, jeśli nie jest do nich bezpośrednio formułowany przekaz), pokazuje je w świetle aktualnej postawy kontestacji instytucjonalnego

13 Pytanie to wykorzystane jest w tytule artykułu.

wymiaru religii. Można tu podjąć spekulacje, że gdyby trafiła na dobre duszpasterstwo dla dzieci, trudno byłoby jej zbudować takie interpretacje. Wychodzenie z Kościoła również przebiega według dość typowego schematu – związane jest z młodzieńczym buntem wobec świata w ogóle (w głównej linii narracji znajdujemy opis takich buntów, problemów w szkole itp.) oraz wpisuje się w scharakteryzowany przeze mnie wcześniej proces odejścia najpierw od praktyk, potem od modlitwy, wreszcie od wiary. Narratorka mówi o tym wyraźnie – odchodzi od instytucji, ale nie od „Biblii i nauki Jezusa”, w końcu jednak odchodzi od wiary w Boga osobowego i powoli zmierza do tego, co zawiera się w definicji nowej duchowości, świadomie stosuje strategię arbitralnych wyborów i tworzenia jej synkretycznej wersji.

Duchowość, jakiej szukają [ludzie – przyp. K.K.] ma być skrojona na kształt i podobieństwo towaru: wolny wybór, wolne wycofanie się z wyboru, wolne wyjście ze sklepu i wolne wejście do innego. [...]. Szuka się wierzeń uszytych na zamówienie, takich, które niosłyby pociechę bez stowarzyszonych z nią uciążliwych nakazów i zakazów, i duchowe bezpieczeństwo bez obowiązku zarabiania na nie skrucą i pokutą (Halawa, Wróbel, 2008: 316).

Opisany przez Zygmunta Baumaną proces syntetycznie ujęty jest w stwierdzeniu narratorki: „no i sobie tak powybierałam z tego wszystkiego, co po prostu jest spójne ze mną. No i takie, takie/ wyszła taka właśnie duchowość”. Można dopowiedzieć, że komuś innemu może wyjść zupełnie inna duchowość – „uszyta” na miarę jego/jej potrzeb. W dalszej części wypowiedzi kobieta mówi też o swojej mamie, która, mimo początkowych trudności, też zdołała zarzucić praktyki religijne i obecnie, wzorem córki, nie chodzi do kościoła. Ciekawe jest tu więc przedstawienie logiki odchodzenia jako swoistego wyzwolenia:

[...] moja mama zaczęła odchodzić po mnie, tak trochę byłam przykładem, można powiedzieć. No ona miała taki problem, że chciała, ale to było dla niej trudne przez to, że tak długo w tym była. Dla mnie to może nawet było dużo łatwiejsze. No ale ostatecznie o to też nie chodzi. Ale też cała rodzina jest taka uduchowiona właśnie, czyli nie ma takiego, że, że nie ma nic, tylko to co widać. No ale nie ma tej po prostu religii (kobieta, 1998).

Trzeci cytat pokazuje postawę najbardziej radykalną:

Ja nie chcę mieć nic w ogóle z tym światem [chodzi o Kościół – przyp. K.K.], więc jestem poza. Ale oczywiście, że jakby swoją duchowość, myślę, że przede wszystkim zadbałam o siebie, o te swoje emocje, swoją tożsamość, o to kim jestem, co, co lubię, więc moja duchowość jest teraz bardzo spójna ze mną i bardzo zakotwiczona we mnie. Czyli to jest takie bardziej zastanowienie się nad takim swoim dobrem, nad tym jak budować swoje relacje, nad tym bliskością z moimi bliskimi osobami, nad szacunkiem też, do ludzi jak rozmawiamy, jak nie rozmawiamy, no nad takim też refleksyjnością, nad swoimi decyzjami, nad taką pokorą do siebie, do świata. Więc ta moja duchowość nie ma żadnych ram. Ona jest po prostu takim podejściem do życia. Ymm, może nieprzesadnie refleksyjnym, ale takim skupionym na szansach i na nadziei, i na przebaczeniu

chyba, głównie sobie przebaczeniu, ale też uczeniu się przebaczenia innym. I jakby to jest dla mnie ten kapitał, taka droga i taka perspektywa, która mnie w ogóle w życiu interesuje i który daje mi poczucie takiego właśnie spokoju i spełnienia (kobieta, 1990).

Nie ma tu miejsca na przedstawienie skomplikowanej historii tej narratorki. Przeszła ona drogę od silnego instytucjonalnego i emocjonalnego zaangażowania w życie Kościoła do całkowitej jego kontestacji, a jednym z powodów była obserwacja ciemnej, wręcz gorszącej strony relacji między świeckimi a księżmi. Ważna jest tu linia argumentacyjna, podkreślająca wagę i siłę koncentracji na własnym ja, dokonywanych wyborach i dążeniu do dobrostanu.

Nowa duchowość obejmuje jakieś ezoteryczne zagłębienie się w siebie, jak i troskę o dobre samopoczucie czy przyjemność (*wellness, fitness, selfness*), ale i poszukiwanie głębszych orientacji związanych z sensem życia. Jest ona do pewnego stopnia zastępczą formą religii, jej „miękką” ofertą, mniej wymagającą, nastawioną na wzmocnienie „konsumenta”, pozbawioną rygorystycznych wymagań i wyzwań (Mariański, 2019: 110).

We wszystkich cytowanych przypadkach mamy do czynienia z odchodzeniem od zinstytucjonalizowanego wymiaru religijności. Nawet w pierwszym cytacie, gdzie narratorka wspomina, że obecnie chodzi do kościoła, to praktykę tę traktuje jako wypełnienie indywidualnej potrzeby duchowości, niezwiązanej z przynależnością do wspólnoty Kościoła, który kontestuje i w który świadomie nie włącza swoich dzieci. W przypadku pierwszego cytatu na pierwszy plan wysuwa się zatem indywidualność religijna, w której relatywizuje się znaczenie religijnych instytucji dla przekazu wiary. W drugim przykładzie mamy do czynienia z indywidualizacją religijną, ze swoistym religijnym bricolagem – czerpaniem z różnych źródeł dla konstruowania wiarygodnego dla siebie systemu wiary. Wreszcie w trzecim cytacie widać indywidualizm religijny, prowadzący do sakralizacji „ja”, negujący konwencjonalną religijność (Borowik, 2004: 320). W przypadku tej narratorki (jak dowiadujemy się z głównej części narracji) zostaje ona zastąpiona przez terapię („No to teraz już wiem, że to właśnie to, że masz tę pustkę, to jest ogólnie problem, że idź na psychoterapię, a nie że Bóg tam wejdzie”).

Zakończenie

Przedstawione w artykule dane statystyczne potwierdzające zauważalne w przestrzeni społecznej zjawiska znaczącego spadku religijności wśród młodych Polaków i zarysowującego się ogólnospołecznego trendu obniżenia religijności skonfrontowane zostały z charakterystyką tych cech współczesności, które sprzyjają przyjęciu postawy dystansu czy kontestacji wobec religii i Kościoła. W drugiej części artykułu przedstawiona została próbka badań jakościowych pokazujących biograficzne i społeczno-kulturowe konteksty tych doświadczeń. Można zauważyć, że zaprezentowane przykłady są bardzo dobrą ilustracją opisanych trendów i cech współczesności. Znajdujemy w nich indywidualnie zdefiniowane poczucie wolności, dokonywanie wyborów ze względu na skonstruowaną przez siebie wizję życia i duchowości, synkretyczne dobieranie elementów z różnych porządków, koncentrację na

własnych potrzebach i własnym dobrostanie, a przede wszystkim kontestowanie religijności i instytucjonalnego aspektu Kościoła. Konsekwentnie więc wypowiedzi te wpisują się również w opisywany przez socjologów, charakterystyczny dla (po)nowoczesności, proces sekularyzacji (Luckmann, 1996; Berger, 2005), w myśl którego modernizacja łączy się nierozzerwalnie z racjonalnością, a triumf rozumu unieważnia konieczność odnoszenia się do Boga, a przede wszystkim osłabia instytucjonalnie sformatowaną religijność (por. np. Mariański, 2013; 2019; Romanowicz, 2017; Libiszowska-Żółtkowska, 2018). Można byłoby poprzestać na tym wytłumaczeniu. W myśl tej wizji z empirycznie opisanej sekularyzacji uczyniono element uniwersalnego modelu rozwoju społeczeństwa, którego zadaniem jest permanentna modernizacja. Świadomie porzucam ten wątek, gdyż dyskusja na temat koncepcji sekularyzacji trwa od dawna, a tacy jej zagorzali zwolennicy jak Peter Berger czy Thomas Luckmann zdążyli złagodzić radykalizm swoich tez. Pogłębiona refleksja na ten temat wymagałaby systematycznego wyводу. Pozostanę przy stwierdzeniu, że jeśli uznać nośność koncepcji sekularyzacji, to diagnozuje ona kryzys religijności w jakiejś mierze w czynnikach zewnętrznych, tj. budujących kontekst wiary, a nie samą jej materię.

Tymczasem przedstawione w artykule dane (zarówno statystyczne, jak i jakościowe) proponuję umieścić w nieco innej ramie interpretacyjnej, w której aktualnego kryzysu religijności w społeczeństwie polskim poszukiwać należy bardziej wewnątrz wspólnoty potencjalnych wiernych niż w zewnętrznych, tj. dotyczących życia społecznego w ogóle, zmianach społeczno-kulturowych. Oczywiście nie chodzi o ich unieważnienie, bo to one w konsekwencji są katalizatorem zmiany, ale o próbę jakościowej charakterystyki religijności Polaków. W moim odczuciu należy przede wszystkim podkreślić, że przez wiele ostatnich dekad mieliśmy do czynienia z religijnością tradycyjną, opartą na gorliwej, choć indywidualnie nieprzepracowanej wierze, na autorytecie Kościoła, czyli w praktyce kleru, religijnością zakorzenioną w tradycyjnych formach kultu i przywiązaną do nich. Często ten typ religijności postrzegany jest dziś pejoratywnie – jako rodzaj bezrefleksyjnej, „ślepej” wiary, nierzadko ocierającej się o stereotypizację, a niekiedy generującej uprzedzenia. Nie negując możliwości takiego wariantu religijności tradycyjnej, definiuję ją w pierwszym planie jako religijność prowadzącą do prostej, ale zarazem szczerzej wiary, bazującej na zaufaniu. Jest ona nośna, indywidualnie i społecznie skuteczna w sytuacji, gdy spełnione są społeczne warunki dla jej funkcjonowania – orientacja na wspólnotę, docenianie wartości więzi, szacunek dla autorytetu. Procesy modernizacyjne doprowadziły nie tyle do kontestowania religijności jako takiej, ile do powolnego przekształcania się religijności tradycyjnej w religijność kulturową, opartą na przyzwyczajeniu i zsocjalizowanych wzorach zachowań, jednak bez pogłębionej refleksji nad ich sensem i znaczeniem, bo takiej nie potrzebowała religijność tradycyjna. Podczas gdy w ramie religijności tradycyjnej przywiązanie do wiary nie wymaga dodatkowych uzasadnień zdeponowanych we wspólnotowym jej przeżywaniu, współcześnie, w dobie indywidualizacji, podejmowania świadomych wyborów i poczucia sprawczości, orientacja na tradycyjnie uznane wartości nie wystarczy. Katolicyzm kulturowy niezauważalnie stał się dominującą formą religijności w polskim społeczeństwie *en mass* i w dużej mierze został zredukowany do zewnętrznych, rytualizowanych form czy też mniej lub bardziej regularnych praktyk. Uważam, że katolicyzm kulturowy został zweryfikowany podczas pandemii. Konieczność zawieszenia praktyk religijnych spowodowała ich porzucenie, zwłaszcza przez osoby, które traktowały je właśnie w sposób rytualny. Innymi słowy

– deklarowana, a nawet praktykowana wiara oparta była na słabych podstawach, jeśli jej miarą miałyby być własne zaangażowanie w jej rozwój, budowanie osobistej relacji z Bogiem przez medytację Biblii, osobistą modlitwę, budowanie doświadczenia wiary we wspólnocie¹⁴. Wymienione tu cechy doskonale mogłyby się wpisać w przedstawioną charakterystykę współczesności (indywidualizm, świadomy wybór, samodzielne poszukiwanie). Tymczasem, jak pokazywały np. przytoczone cytaty, ani religijność, ani stojący za nią Kościół, ani nawet własna wiara nie są postrzegane w takich kategoriach. Przeciwnie – Kościół to wyłącznie instytucja, a nie wspólnota wierzących, budująca doświadczenie wiary. Narratorki, krytykując instytucjonalny aspekt Kościoła, włączają w ten obraz również jego aspekt wspólnotowy. Na przykład pierwsza z nich, mówiąc o „zinstytucjonalizowanych sakramentach”, eksponuje wtórne kwestie organizacyjne związane z przygotowaniem do I Komunii św. czy ślubu kościelnego i nie posługuje się rozumieniem sakramentu w porządku wiary. Zasadniczo deklarowana przez narratorki duchowość nie wychodzi poza dość uproszczoną wizję wrażliwości i wyobrażeń na temat transcendencji, zwłaszcza wyobrażeń, a w zasadzie ich braku na temat istoty chrześcijaństwa.

Reasumując, współczesny kryzys religijności nie jest wyłącznie konsekwencją opisywanych zmian społeczno-kulturowych, ale o wiele wcześniej dającym się zdiagnozować kryzysem wiary, która sprowadzana była do rytualnych zachowań religijnych. Nie jest więc w moim odczuciu związany wyłącznie z procesami modernizacji wzmocniającymi sekularyzację. Co może wynikać z przyjęcia takiej linii interpretacyjnej? Na pewno nie można na jej podstawie formułować jednoznacznych wniosków czy diagnoz, ale można moim zdaniem poszerzyć pole interpretacji. Po pierwsze, wracając do postawionego przez Mirosławę Grabowską pytania o przyczyny kryzysu religijności („Co za to odpowiada? Zmiany instytucji rodziny i słabość religijnego wychowania w rodzinie? Niepowodzenie religijnej edukacji w szkole? Instytucja Kościoła, która nie tylko stała się nieatrakcyjna, ale wręcz odstręczająca? Jakies trudne do określenia wpływy? Czyje? Czego? Zachodu, Unii Europejskiej, internetu...?”), można odpowiedzieć, że wszystkie te czynniki naraz i jednocześnie żaden z nich. Uważam, że współcześnie nie można być pewnym zarówno skuteczności np. strategii socjalizacyjnych, jak i stawianych prognoz. Jeśli chodzi o kwestię pierwszą, coraz częściej obserwowany fenomen odchodzenia od Kościoła młodych ludzi wywodzących się z wierzących i zaangażowanych w życie religijne rodzin, pokazuje, że nawet najbardziej poprawna socjalizacja do wiary może okazać się niewystarczająca. Z drugiej strony założenie, że regres religijności jest zjawiskiem nieodwracalnym (w myśl zarysowanych wyżej tez o sekularyzacji), również nie musi okazać się prawdziwe. Fakt, że zwłaszcza w młodym pokoleniu przynależność do Kościoła wobec „świadomej afirmacji niewiary” (Kościelniak, 2011), często propagowanej w mediach społecznościowych, postrzegana jest dziś nie tylko jako niemodna, ale może i będąca przedmiotem stygmatyzacji, a przez to wstydu, nie musi oznaczać bezwarunkowego utrwalenia się tej tendencji. Współczesna „migotliwa” rzeczywistość,

14 Badania pokazują, że jedynie 12,1% młodzieży i 13,9% rodziców dzieci w wieku szkolnym modli się regularnie rano i wieczorem. Odpowiednio 4,3% i 6,3% modli się Biblią. Jedynie 24,3% rodziców modli się z dziećmi, a 4,6% małżonków modli się razem. Wśród młodzieży 36% zadeklarowało, że nie przeżywa doświadczenia Boga w spotkaniu z drugim człowiekiem (rodzice 19,2%), a 22,7% młodych ludzi nie ma doświadczenia spotkania Boga w rodzinie (Każmierska, 2018; 2019).

podatna na mody i trendy, dyskursy medialne, ale również poszukiwanie punktów odniesienia i zindywidualizowanych doświadczeń zarazem, broniących się przed poczuciem samotności¹⁵, równie dobrze może stworzyć warunki do zwrotu ku doświadczeniu wiary przeżywanemu w Kościele, jeśli zacznie się go postrzegać przede wszystkim jako wspólnotę, a nie instytucję. Dzisiaj wydaje się, że w odniesieniu do polskiego społeczeństwa trzeba powoli odejść od obrazu masowej religijności, zwłaszcza że w życie społeczne wkracza pokolenie ją kontestujące. Brak masowości nie musi zarazem zakładać niszowości, może natomiast przyczynić się do ożywienia pogłębionego, zindywidualizowanego doświadczenia wiary, co skądinąd wpisuje się w charakterystykę współczesności. Najbliższa przeszłość zweryfikuje te przypuszczenia.

Bibliografia

- Bauman Zygmunt (2006), *Płynna nowoczesność*, Warszawa: Wydawnictwo Literackie.
- Berger Peter (2005), *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Berger Peter (2009), *Refleksje o dzisiejszej socjologii religii*, „Teologia Polityczna”, t. 5, s. 89–100.
- Boguszewski Rafał (2022), *Religijność młodzieży*, [w:] Mirosława Grabowska, Magdalena Gwiazda (red.), *Młodzi 2021. Opinie i diagnozy*, Warszawa: CBOS, s. 134–148.
- Borowik Irena (2004), *Prywatyzacja religii*, [w:] Maria Libiszowska-Żółtkowska, Janusz Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, Warszawa: Verbinum, Wydawnictwo Księży Werbistów, s. 320–322.
- Casanova José (2005), *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Feliksiak Michał (oprac.) (2022), *Ocena działalności instytucji publicznych*, Komunikat z Badań CBOS, 50/2022, https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2022/K_050_22.PDF (dostęp: 15.06.2023).
- Feliksiak Michał, Roguska Beata (oprac.) (2020), *O dopuszczalności przerywania ciąży i protestach po wyroku Trybunału Konstytucyjnego*, Komunikat z Badań CBOS, 153/2020, https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2020/K_153_20.PDF (dostęp: 15.06.2023).
- Główny Urząd Statystyczny (2016), *Małżeństwa oraz dzietność w Polsce*, https://stat.gov.pl/files/gfx/portalinformacyjny/pl/defaultaktualnosci/5468/23/1/1/malzenstwa_i_dzietnosc_w_polsce.pdf (dostęp: 16.06.2023).
- Grabowska Mirosława (2018), *Bóg a sprawa polska. Poza granicami teorii sekularyzacji*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Grabowska Mirosława (oprac.) (2021), *Religijność młodych na tle ogółu społeczeństwa*, Komunikat z Badań CBOS, 144/2021, https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2021/K_144_21.PDF (dostęp: 15.06.2023).

15 Według najnowszego raportu *Poczucie samotności wśród dorosłych Polaków* poczucie samotności jest największe w najmłodszej badanej grupie – do 24 lat (44,75%), przy czym to mężczyźni w tej grupie wiekowej częściej niż kobiety czują się samotni (55%) (Instytut Pokolenia, 2022). Doświadczenie wiary budowane we wspólnocie może w tym kontekście stanowić atrakcyjną alternatywę.

Grabowska Mirosława (oprac.) (2022), *Dlaczego Polacy odchodzą z Kościoła?*, Komunikat z Badań CBOS, 105/2022, https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2022/K_105_22.PDF (dostęp: 15.06.2023).

Halawa Mateusz, Wróbel Paulina (red.) (2008), *Bauman o popkulturze. Wypisy*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne.

Instytut Pokolenia (2022), *Poczucie samotności wśród dorosłych Polaków*, <https://instytutpokolenia.pl/raportosamotnosci/> (dostęp: 20.06.2023).

Jabłońska Marta (2018), *Człowiek w cyberprzestrzeni. Wprowadzenie do psychologii internetu*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Jacyno Małgorzata (2007), *Kultura indywidualizmu*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Jan Paweł II (1979), *Homilia w Sanktuarium Krzyża Świętego (Mogiła-Nowa Huta, 9.06.1979)*, AAS 71, nr 10, s. 864–869.

Kaźmierska Kaja (2018), *Młodzież Archidiecezji Łódzkiej. Szkic do portretu*, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie.

Kaźmierska Kaja (2019), *Rodzina w Archidiecezji Łódzkiej. Szkic do portretu*, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Kaźmierska Kaja, Waniek Katarzyna (red.) (2020), *Telling the great change The Process of the Systemic Transformation in Poland in Biographical Perspective*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Kołodziejska Marta (oprac.) (2022), *Odwiedzanie serwisów i portali o tematyce religijnej – sytuacja w czasach pandemii*, Komunikat z Badań CBOS, 28/2022, https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2022/K_028_22.PDF (dostęp: 20.06.2023).

Kościelniak Cezary (2011), *Sekularyzacja po polsku*, „Miesięcznik Znak”, nr 678.

Kościół w Polsce 2023. Raport (2023) Warszawa: Katolicka Agencja Informacyjna, Instytut Dziedzictwa Myśli Narodowej im. Romana Dmowskiego i Ignacego Paderewskiego.

LACENRTO (b.r.), <https://www.lancerto.com/pl/> (dostęp: 15.06. 2023).

Levinson Paul (2010), *Nowe nowe media*, Kraków: Wydawnictwo WAM.

Libiszowska-Żółtkowska Maria (2018), *Resakralizacja w ponowoczesnej scenerii. Nowe odsłony religii i duchowości*, [w:] Irena Borowik, Stella Grotowska, Piotr Stawiński (red.), *Religia wobec wyzwań współczesności i perspektywy nauk społecznych*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 201–202.

Luckmann Thomas (1996), *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym świecie*, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.

Mariański Janusz (1993), *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym. Polska lat 90-tych*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Mariański Janusz (1995), *Młodzież między tradycją i ponowoczesnością. Wartości moralne w świadomości maturzystów. Studium socjologiczne*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Mariański Janusz (2013), *Kościół katolicki w Polsce w przestrzeni życia publicznego. Studium socjologiczne*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

Mariański Janusz (2017), *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Studium socjologiczne*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

Mariański Janusz (2019), *Nowa religijność i duchowość – mit czy rzeczywistość? Studium socjologiczne*, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne.

Marody Mirosława (2014), *Jednostka po nowoczesności. Perspektywa socjologiczna*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Pew Research Center (2018), *The Age Gap in Religion Around the World*, <https://www.pewforum.org/2018/06/13/the-age-gap-in-religion-around-the-world/> (dostęp: 15.06.2023).

Rasińska Anna (2021), *Młodzi w Kościele*, [w:] Marcin Preciszewski, Rafał Łączny (red.), *Raport KAI Kościół w Polsce*, Warszawa: Katolicka Agencja Informacyjna Sp. z o.o., s. 119–129, https://www.ekai.pl/wp-content/uploads/2021/04/KAI_Raport_Kosciol-w_Polsce_2021_2.pdf (dostęp: 20.06.2023).

Riesman Davies (1971), *Samotny tłum*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Romanowicz Wiesław (2017), *Nowa duchowość jako zjawisko społeczno-kulturowe w nowoczesnym społeczeństwie*, „Rozprawy Społeczne”, t. 11, nr 3, s. 7–13.

Slany Krystyna (2008), *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie*, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.

Slany Krystyna (2013), *Ponowoczesne rodziny – konstruowanie więzi i pokrewieństwa*, [w:] Krystyna Slany (red.), *Zagadnienia małżeństwa i rodzin w perspektywie feministyczno-genderowej*, Karków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 45–64.

Szawiel T. (2022), *Strategie wyjaśniania odchodzenia od Kościoła młodych ludzi w Polsce*, wystąpienie na zjeździe PTS, <https://zjazdpts.pl/grupy/zmiana-religijnosci-spolczenstwa-polskiego-perspektywy-teoretyczne-i-badawcze/#czesc-1> (dostęp: 22.09.2022).

Szlendak Tomasz (2021), *Archipelag Mikrokultur*, „Więź”, nr 683(1), s. 155–163.

Szpunar Magdalena (2018), *Koncepcja bańki filtrującej a hipernarcyzm nowych mediów*, „Zeszyty Prasoznawcze”, t. 61(2), s. 191–200.

Szymczak Wioletta, Adamczyk Tomasz (2022), *Młodzież w kontekstach współczesnych. Rodzina. Czas. Szkoła. Kościół i katecheza*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Tylor Charles (2002), *Oblicza religii dzisiaj*, Karków: Wydawnictwo Znak.

Wallsten Kevin (2005), *Political Blogs: Is the Political Blogosphere an Echo Chamber?*, „American Political Science Association’s Annual Meeting”, <https://docplayer.net/18711478-Political-blogs-and-the-bloggers-who-blog-them-is-the-political-blogosphere-and-echo-chamber.html> (dostęp: 1.09.2023).

Waniek Katarzyna (2023), *Kilka uwag o dobrym życiu w biograficznym doświadczeniu i jego nadmiernej terapeutyzacji*, „Studia Socjologiczne”, t. 1(248), s. 31–58.

Zulehner Paul (2008), *Gottes Sehnsucht. Spirituelle Suche in säkularer Kultur*, Ostfildern: Schwabenverlag.

Cytowanie

Kaja Kaźmierska (2023), „Czy to faktycznie jakiś tam ma sens?”. *Współczesne doświadczenia (nie)religijne młodego pokolenia*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. XIX, nr 4, s. 118–139, <https://doi.org/10.18778/1733-8069.19.4.06>

“Does It Actually Make Any Sense?” Contemporary (Un)Religious Experiences of the Young Generation

Abstract: The article presents the results of survey research conducted in recent years on the religiousness of Poles, with particular emphasis on young people, as this social group is currently attracting the attention of both media and scientific discourses, as well as within the Church, due to the very noticeable process of abandoning religious practices and declarations of faith. The data is then placed in the context of contemporary socio-cultural changes, characterized by the individualization of life, distance from collective identifications, and the dynamic process of secularization. The picture outlined with the help of quantitative data is complemented by examples of autobiographical narratives of young people relating to the issue of contemporary experiencing of one’s faith, and especially spirituality. The final part of the article comments on the sources of current changes in religiosity and outlines potential possible scenarios for their development.

Keywords: religiosity, secularization, youth, new spirituality