

SŁAWOMIR H. ZARĘBA*, MACIEJ GAWLAK**

Doświadczenie religijne jako subiektywne przeżywanie *sacrum* w teoretycznych i empirycznych odśtonach

Religious Experience as a Subjective Experience of the *Sacred* in Theoretical and Empirical Explorations

Abstrakt

W społeczeństwach nowoczesnych, w odróżnieniu od tradycyjnych, religijna interpretacja życia codziennego nie jest już tak oczywista i powszechna, jak to było kiedyś. Socjologowie religii zgodnie zdają się twierdzić, iż tożsamość duchowa jednostek i grup przestaje być budowana na gruncie wartości religijnych, a coraz częściej w oparciu o treści, które lansują nowoczesne media. To nowe technologie, świat cyfrowy przeobrażają społeczeństwa i zmieniają optykę postrzegania oraz ocenę zarówno rzeczywistości materialnej, jak i niematerialnej, by niekiedy wprost zakwestionować transcendentny Autorytet. W kontekście tychże zmian zasadne wydaje się dziś pytanie o istotę i miejsce doświadczenia religijnego w życiu jednostki i o jej stosunek do *sacrum*. Stąd też kluczowym przedmiotem niniejszego opracowania jest owa dymensja religijności – zaproponowana przed laty przez Glocka i Starka – która najbardziej wymyka się prostym, statystycznym analizom i opisom, a będąc silnie spersonalizowana, jednocześnie wskazuje na głębokie przeżycia wewnętrzne. Jednak mimo tego, iż doświadczenie religijne – pozostając jednym z najintensywniejszych doznań, a te, jak wiadomo, są trudne badawczo do uchwycenia – najczęściej lokuje się w obszarze eksploracji psychologii, to przecież posiada również uwarunkowania społeczne, stając się także przedmiotem zainteresowania socjologii. Potwierdzają to przywołane orientacje teoretyczne i empiryczne, które dodatkowo dowodzą złożoności oraz wielowymiarowości tegoż zjawiska.

Słowa kluczowe: doświadczenie, doświadczenie religijne, przeżycie religijne, religijność, parametry badawcze

* Ks. prof. dr hab. Sławomir H. Zaręba, socjolog, Pracownia Badawcza – Polski Pomiar Postaw i Wartości, Katedra Socjologii Religii, Instytut Nauk Socjologicznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, e-mail: s.zareba@uksw.edu.pl, ORCID: 0000-0001-7426-623X.

** Mgr Maciej Gawlak, absolwent Menedżerskiej Akademii Nauk Stosowanych w Warszawie, stosunki międzynarodowe, dyplomacja, nauki społeczne, e-mail: gamaciek@wp.pl, ORCID: 0000-0001-6813-1435.

Abstract

In modern societies, unlike traditional ones, the religious interpretation of everyday life is no longer as obvious and common as it used to be. Sociologists of religion seem to agree that the spiritual identity of individuals and groups is no longer built on religious values, but more and more often on the content disseminated by modern media. It is new technologies and the digital world that transform societies, changing the optics of perception and assessment of both material and immaterial reality. Media-based content sometimes directly questions the transcendent Authority. In the context of these changes, it seems reasonable to ask about the essence and place of religious experience in the life of a contemporary individual, and about their relationship to the *sacred*. Hence, the key subject of this study is the dimension of religiosity – as proposed years ago by Glock and Stark – which eludes simplex, statistical analysis and description. Being strongly subjective, it pinpoints to deeper inner experiences. Religious experience – as one of the most intense human experiences, and the one known to be most difficult to research – is most often located in the area of psychological explorations. Nonetheless, it is subject to complex social conditioning as well, which makes it a legitimate object of sociological investigations. This is confirmed by the referenced theoretical and empirical orientations, which additionally prove the complexity and multidimensionality of the phenomenon under study.

Keywords: experience, religious experience, inner religious experience, religiosity, research parameters

*Jeśli komuś zdarzyło się przeżyć doświadczenie religijne,
należy to uznać za wielkie dobro, za wielki dar łaski*

C.G. Jung¹

Wprowadzenie

Poszukiwania badaczy – zarówno teoretyków, jak i empiryków – którzy obrali sobie za przedmiot analiz religię i jej funkcję, a więc religijność, stoją na stanowisku, iż każda znana nam religia, wyznanie, denominacja, a nawet sekta, posiadają swoją strukturę, na którą składają się m.in.: doktryna, praktyki, religijne doświadczenie, wyznawcy, miejsca kultu, symbole, charyzmatyczny przywódca. Potwierdza to wczesna refleksja nad religiami (H. Spencer, J. G. Frazer, E. Durkheim, M. Weber), która z czasem przerodziła się w zaawansowane teorie i koncepcje (F. Znaniecki, R. Stark, W. S. Bainbridg, L. R. Iannaccone czy J. Casanova), w świetle których zaczęła być postrzegana nie tylko jako szczególnie fenomen, ale i ważny fakt społeczny, mogący stać się przedmiotem badań empirycznych. Jednak by mogło do tego dojść, niezbędne było stworzenie adekwatnego instrumentarium metodologicznego, którego w połowie

¹ Carl Gustav Jung: motto pochodzi z książki pt. *Doświadczenie i tajemnica* (1982). C.G. Jung (1875–1961) dał się poznać w wielu dziedzinach wiedzy – od psychologii, psychiatrii i psychoterapii, poprzez badania nad religią, kulturą Orientu, mitologią różnych kultur, współczesną literaturą, malarstwem, filmem, po analizy z pogranicza filozofii, teologii, socjologii kultury i antropologii.

XX wieku dostarczyli Ch. Y. Glock i R. Stark. Wśród kilku zaproponowanych uniwersalnych parametrów (operacjonalizujących religijność) zawarli dymensję noszącą nazwę doświadczenie religijne, które będąc afektywnym i subiektywnym przeżyciem bliskości *sacrum*, wskazywałoby na jeden z ważniejszych wymiarów życia religijnego jednostki – wprowadzając wykraczający poza ramy obserwowalnych zachowań, ale ukazujący głębię i jakość przeżyć religijnych.

Zagadnienie doświadczenia religijnego, jego natura, istota od dawna są przedmiotem naukowych dociekań licznych uczonych, postrzegających je jako inspirującą i bardzo ciekawą kategorię badawczą. Można z całym przekonaniem powiedzieć, iż to zagadnienie – obecne częściej na gruncie filozofii i psychologii religii, z czasem także i socjologii – zostało potwierdzone wieloma znanymi pracami naukowymi. Przykładem będą próby psychologicznej interpretacji doświadczenia religijnego, które zostały podjęte już na przełomie XIX i XX wieku, a zapoczątkowali je zwolennicy subiektywnej koncepcji religii i doświadczenia religijnego, m.in.: F. Schleiermacher i E. Starbuck (XIX wiek), a następnie W. James i R. Otto, E. Pin (XX wiek). Kontynuatorami byli M. Schibilsky i J. Fisher (druga połowa XX wieku). Na gruncie socjologii byli to m.in.: J. Wach (1944) i wspomniany Ch. Y. Glock (1965) oraz współcześni badacze, jak np. J. Mariański (1991), W. Piwowski (1996) czy E. Zimnica-Kuzioła (2014).

Przemiany społeczno-kulturowe, których jesteśmy świadkami i jednocześnie kreatorami od kilku dekad w Polsce, a zapoczątkowane jeszcze wcześniej w krajach określanych jako wysoko rozwinięte, zdają się sygnalizować, iż problematyka religijności i doświadczenia religijnego przestają przystawać do nowoczesnego społeczeństwa, nasyconego nowymi technologiami, charakteryzującym się dynamizmem, zmiennością, nowym kodem językowym, a niekiedy wręcz krytycznym stanowiskiem wobec tego, czego nie można zmaterializować i dotknąć. Jednak okazuje się, iż pomimo tych zmian społecznych, kulturowych i technicznych, które posiadają także wpływ na mentalność człowieka, on sam doświadcza w różnych okolicznościach rzeczywistości nadprzyrodzonej. Stąd też doświadczenie religijne, pomimo swojej szczególnej specyfiki – bo najbardziej wymykające się bezpośredniej obserwacji – nadal pozostaje w obszarze eksploracji na gruncie różnych dyscyplin naukowych. Jedną z nich jest socjologia, a zwłaszcza socjologia religii, której jednym z celów, jakie sobie wyznacza, jest badanie religijności, która w swoich procesach badawczych uwzględnia również ten wyjątkowy przejaw życia religijnego. Przywołane poniżej stanowiska teoretyczne oraz wyniki badań socjologicznych potwierdzają z jednej strony kontynuację poszukiwań w tym zakresie, z drugiej zaś fakt możliwości transponowania tegoż zagadnienia na grunt socjologii. Niniejsze opracowanie traktujemy jako kontynuację trwającej od dawna dyskusji na temat potrzeby i zgłębiania tegoż zagadnienia w uprawianych dyscyplinach, a zwłaszcza w socjologii.

O doświadczeniu i doświadczeniu religijnym

Spośród wielu pojęć, takich jak prawda, spostrzeganie, wiedza, doświadczenie również jest przedmiotem rozważań epistemologicznych, a więc nauki analizującej ich naturę. Występuje zgodność w stanowiskach wielu badaczy, iż pojęcie to jest terminem wieloznacznym i bywa różnie odczytywane zarówno w języku potocznym, jak i na gruncie filozofii, psychologii, pedagogiki oraz socjologii czy teologii. Według J. Króla „pojęcie doświadczenia jest jednym z najmniej wyjaśnionych pojęć, jakimi dysponujemy”². To termin odnoszący się do czynności poznawczych i – jak zauważa A. Wójtowicz – jest zawsze doświadczeniem kogoś i doświadczaniem czegoś³. J. Mariański zaś dodaje, iż „nie ma doświadczenia w ogóle, są tylko doświadczenia konkretne, które nigdy nie są statyczne i ostateczne”⁴. Doświadczenie, co do swej treści, jest kategorią określoną odpowiedzią na pytanie, do jakiej dziedziny jest stosowane (perspektywa przedmiotowa – doświadczenie religijne, moralne, mistyczne, estetyczne, naukowe); jak jest stosowane – jako źródło danych, technika badania, metoda analiz i konstrukcja teorii (perspektywa metodologiczna). Na przykład nauki idiograficzne, w tym socjologia, stosują doświadczenie odpowiednio do swej struktury przedmiotowej, metodologicznej, ontologicznej. Ustalają regularności empiryczne badanego zjawiska, o ile występuje ono i przejawia się w jakiejś formie empirycznie dostępczej⁵.

Zanim zostanie omówione zagadnienie doświadczenia religijnego warto dodać, iż w naukowym dyskursie można spotkać rozróżnienie na doświadczenie ludzkie i doświadczanie rzeczywistości. W sytuacji pierwszej będzie ono kompleksem przeżyć, wiedzy, intuicji, zrozumienia, obserwacji itp., a jednocześnie objawia się jako coś tradycyjnego i nowego. Pomaga jednostce w zrozumieniu otaczającego świata i stanowi – jako fundament ludzkiej egzystencji – punkt wyjścia sensownego kształtowania życia codziennego. Jednostka jest nastawiona na wciąż nowe przeżycia, doznania i odczucia. W sytuacji drugiej, najczęściej mamy na myśli jej wymiar fizyczny, psychiczny, estetyczny czy etyczny. Doświadczenie ludzkie odnosi się więc do rzeczywistości, która jest ogromnie

² J. Król, *Psychologiczne koncepcje doświadczenia religijnego*, „Roczniki Psychologiczne”, t. 7, nr 2, 2004, s. 5.

³ Por. A. Wójtowicz, *Doświadczenie moralne*, w: *Leksykon socjologii moralności*, red. J. Mariański, Wydawnictwo NOMOS, Kraków 2015, s. 130.

⁴ J. Mariański, *Doświadczenie religijne*, w: *Leksykon socjologii religii. Zjawiska-badania-teorie*, red. M. Libiszowska-Zóltkowska, J. Mariański, Wydawnictwo Verbinum, Warszawa 2004, s. 84; cyt. za: O. Betz, *Zugänge zur religiösen Erfahrung*, Dusseldorf 1980.

⁵ Por. A. Wójtowicz, *Doświadczenie moralne...*, s. 129–130.

zróznicowana i wieloaspektowa. Ponadto wyróżnia się doświadczenie zewnętrzne i wewnętrzne, naukowe, artystyczne, praktyczne, moralne oraz religijne⁶.

Doświadczenie religijne znajduje się zarówno w obrębie doświadczenia ludzkiego, jak i doświadczenia rzeczywistości, przy czym najczęściej w kontekście wartości ostatecznych. Niemiecki teolog O. Betz widział w nim następujące elementy:

- jako wewnętrzne doznanie,
- jako doznanie obejmujące całego człowieka,
- doznawane w świecie codziennych doświadczeń,
- dobrowolne, a nie nakazane lub wymuszone,
- odczytywane tylko na gruncie języka symbolicznego⁷.

Doświadczenie religijne – jak zauważa M. Oniśko – łączy się z pozytywną zmianą życia. Jednocześnie nikt nie może wymusić takiego stanu, natomiast jeżeli jest ono prawdziwe, to wchodzi w rzeczywistość codziennego życia⁸.

Jak to zostało już zasygnalizowane, z racji swojej złożoności doświadczenie religijne już dawno stało się impulsem do poszukiwań odpowiedzi na pytania o jego naturę, o cechy i o dynamikę i to na gruncie różnych nauk, a wśród nich zwłaszcza w filozofii, psychologii i socjologii. Na przykład P. Sporek zwraca uwagę na doświadczenie religijne w perspektywie aksjologicznej, pisząc:

Doświadczenie każdego człowieka jest obrazem pewnej hierarchii wartości, która w momencie spotkania konfrontuje się z hierarchią Innego. Stąd doświadczenie jest nośnikiem tego, jaki człowiek jest, w co wierzy, co uznaje za ważne, co odrzuca. W niego, w przeszłość, która go konstytuuje, wpisany jest obraz konkretnego człowieka wraz z bliskim mu światem wartości. Minione doświadczenia wpływają w sposób zasadniczy na ludzkie „tu i teraz”, albowiem terażniejszość w czasie spotkania zawsze determinowana jest przez kontekst przeszłości⁹.

Dla filozofa M. Krąpca tego rodzaju doświadczenia, jak: doświadczenie siebie, doświadczenie estetyczne, doświadczenie mistyczne, doświadczenie religijne to zasadniczo doświadczenie siebie, a więc własnego „ja” wyłaniającego akty rozumienia siebie jako bytu przygodnego, domagającego się oparcia i uzupełnienia w zawierzeniu się transcendentnemu Absolutowi, w którym

⁶ Por. J. Mariański, *Doświadczenie religijne...*, s. 84.

⁷ Tamże, s. 84–85.

⁸ Por. M. Oniśko, *Zmiany sposobu doświadczenia religijnego i wartości u osób po kursie „Alfa”*, w: *Osobowość i religia*, red. H. Gasiul, E. Wrocławska-Warchala, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2009, s. 214.

⁹ P. Sporek, *Doświadczenie jako kategoria wyznaczająca podstawy edukacyjnego dialogu: zarys koncepcji kształcenia wyrastającej z myśli filozoficznej Józefa Tischnera*, „Podstawy Edukacji” 2013, t. 6, s. 102–103.

szukamy podstaw racjonalności naszych ludzkich decyzji. Co więcej, to religijny wymiar człowieka, szukający uzasadnienia i oparcia w najdoskonalszym Bycie osobowym, jest paradygmatem racjonalności aktów decyzyjnych człowieka, w nim bowiem człowiek uzyskuje rację, a więc motyw, siłę i wzór dla swego decyzyjnego działania we wszystkich dziedzinach życia. Dlatego doświadczenie religijne jest pojmowane jako ogniskowa racjonalnej działalności decyzyjnej¹⁰.

Z kolei według Z. Zdybickiej, z filozoficznego i psychologicznego punktu widzenia, doświadczenie religijne jest związane z całością przeżyć psychicznych człowieka i wymaga od niego zaangażowania się w kontakcie z *sacrum*. Rodzi się w poznaniu przez człowieka własnego stanu egzystencjalnej niewystarczalności i zagrożenia, spowodowanych zwłaszcza cierpieniem i perspektywą śmierci, w powiązaniu z dążeniem do dopełnienia egzystencji ludzkiej przez osobowe spotkanie z Bogiem czy bóstwem. Tego rodzaju doświadczenie występuje we wszystkich religiach, stając się okazją zdobycia lub umocnienia przekonania o istnieniu Boga lub bóstwa i zintensyfikowania religijności¹¹.

Wreszcie S. Głaz, podejmujący to zagadnienie zarówno w perspektywie teoretycznej, jak i empirycznej, analizuje wewnętrzną dynamikę religijności jednostki, widząc ją jako zmienną wielowymiarową w postaci ludzkich doświadczeń, przy uwzględnieniu faktu występowania we wszystkich religiach możliwości osiągnięcia bezpośredniej, subiektywnej wiedzy o rzeczywistości ostatecznej. Wymiar ten dotyczy przeżyć religijnych i odnosi się do tego rodzaju doznań i uczuć, które w doświadczeniu danej osoby wiążą się z istotą Boga¹². Powołując się na ustalenia J. Króla, zwraca uwagę, iż „doświadczenie religijne jest na tyle wyjątkowe, specyficzne, że trudno je sprowadzić do jakiegokolwiek przeżycia znanego ludzkiemu doświadczeniu. Jest na tyle swoiste i odrębne, że nie można go porównać z żadnym innym”¹³. Stąd też „doświadczenie religijne ukazuje się nam jako jeden z elementów prawdziwej, żywej, autentycznej religijności, będąc przy tym fenomenem najtrudniejszym do objęcia badaniami (psychologicznymi)”¹⁴.

W perspektywie psychologicznej warto ponownie przywołać J. Króla, który – spośród wielu koncepcji doświadczenia, w tym doświadczenia religijnego jak np. empirystyczne, fenomenologiczne, hermeneutyczne – stoi na stanowisku, iż:

¹⁰ Por. M. A. Krąpiec, *Doświadczenie*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, s. 1–5, <http://www.ptta.pl/pef/index.php?id=glowna&lang=pl> (dostęp: 18.12.2022).

¹¹ Por. Z. Zdybicka, *Doświadczenie religijne*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk, L. Bienkowski, F. Gryglewicz, Wydawnictwo TN KUL, Lublin 1985, kol. 156.

¹² Por. S. Głaz, *Doświadczenie religijne i jego rola w życiu człowieka*, w: *Osobowość i religia*, red. H. Gasiul, E. Wrocławska-Warchała, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2009, s. 64.

¹³ Tamże, s. 64–65.

¹⁴ Tamże.

Szczególnie hermeneutyczne koncepcje doświadczenia religijnego otwierają nowe możliwości badania zjawisk religijnych. Koncepcje te pozwalają, pogłębić rozumienie dynamiki i rozwoju religijnego w ciągu całego życia człowieka. Umożliwiają również pogłębioną, analizę konfliktów i kryzysów religijnych. Otwierają nowe obszary badań, wyzwalając nie tylko nowe pytania, ale także stymulując do wprowadzenia nowych strategii i metod badawczych¹⁵.

O doświadczeniu religijnym na gruncie socjologii

W naukach społecznych, a dokładnie socjologii, refleksja nad doświadczeniem religijnym skłania nas do uwzględniania rzeczywistości społecznej, w której jednostka jest niejako „zanurzona”. Stąd też ważne wydają się tu być zmienne egzystencjalne, które – jak zauważa S. Głaz – sprzyjają zaistnieniu przeżyć religijnych i dzięki którym człowiek jest współautorem własnej biografii. To z egzystencją jednostki wiąże się doświadczenie wartości sensu i stwarza możliwości odniesienia intencjonalnego ku „czemuś” i ku „komuś”¹⁶. Według J. Mariańskiego:

Socjologowie próbują opisywać formy i typy doświadczenia *sacrum*, odczucia bezpośredniej obecności Boga i jego działania w życiu codziennym, w pracy zawodowej, w podejmowaniu wiążących decyzji, w poszukiwaniu sensu życia itp. Jedne z nich odnoszą się bardziej do Boga jako przedmiotu doświadczenia religijnego, inne wskazują na przeżywającego człowieka w sytuacjach granicznych albo codziennych¹⁷.

Pod wpływem zmiany społecznej w transformujących się społeczeństwach „relacje pomiędzy religijnością i niereligijnością w warunkach pluralizmu stają się coraz bardziej niejasne i zamazane. Istnieje do pewnego stopnia moda na bezpośrednie doświadczenie Boga, traci na znaczeniu wiara w doktryny religijne i praktyki kultowe”¹⁸.

Trzeba jednak pamiętać, iż na gruncie nauk społecznych to, co jednostka doświadcza wewnątrznie i subiektywnie, traktowane jest z pewnym dystansem czy wręcz rezerwą, ponieważ te doświadczenia nie wyrażają się bezpośrednio i zawsze w procesach komunikowania międzyludzkiego. Mimo tego socjologia nie może pomijać takich przeżyć i doznań obecnych w życiu jednostki, gdyż bywają

¹⁵ J. Król, *Psychologiczne koncepcje doświadczenia religijnego*, s. 19.

¹⁶ Por. S. Głaz, *Doświadczenie religijne i jego rola...*, s. 64.

¹⁷ J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna młodzieży szkół średnich w latach 1988-1998-2005-2017*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2018, s. 93.

¹⁸ J. Mariański, *Pluralizm społeczno-kulturowy jako megatrend a religijność i moralność. Studium socjologiczne*, Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie, Lublin 2022, s. 134.

one niekiedy nośnikami trendów sakralizacji i resakralizacji, respirytualizacji czy desekularyzacji. Stąd też socjologia powinna mieć tu coś do powiedzenia¹⁹.

Jak już wcześniej zasygnalizowano zagadnieniem doświadczenia religijnego w socjologii zajmowało się wielu jej przedstawicieli, przy czym na szczególną uwagę zasługują: niemiecki socjolog J. Wach oraz Amerykanie Ch. Y. Glock i R. Stark. Pierwszy z nich mówił o doświadczeniu religijnym i jego formach wyrazu i poszukiwał odpowiedzi na pytanie „W czym leży istota religii?”, by w swoim dziele noszącym tytuł *Socjologia religii* napisać, iż „doświadczenie religijne – zdefiniowane uprzednio jako doświadczenie *sacrum* – przejawia się w określonych postawach i różnych formach wyrazu”²⁰.

Jednak dopiero Ch. Y. Glock i R. Stark, w przedstawionej socjologicznej metodologii badań religijności, zaproponowali stosowanie parametru określanego mianem doświadczenie religijne, który według nich uwzględnia występowanie we wszystkich religiach faktu subiektywnego doświadczenia rzeczywistości ostatecznej i kontaktu ze sferą nadprzyrodzoną. Opisując wymiar doświadczeń, zwracali uwagę, iż we wszystkich religiach osoba prawdziwie religijna powinna wcześniej czy później osiągnąć bezpośrednią, subiektywną wiedzę o rzeczywistości ostatecznej i doświadczyć kontaktu ze sferą nadprzyrodzoną. Wymiar ten dotyczy przeżyć religijnych i odnosi się do tego rodzaju uczuć, postrzeżeń i doznań, które wiążą się z jakimś kontaktem z transcendentnym autorytetem²¹.

Wraz z tymi ustaleniami socjolożka religii I. Borowik zauważa, iż na gruncie socjologii wymiar doświadczeniowy jest przede wszystkim wymiarem emocji i uczuć. Pozwala on uznawać i przyjmować za własny pewien obszar oczekiwań i zobowiązań związanych z daną religią, a osoba religijna może co jakiś czas osiągnąć bezpośrednie poznanie ostatecznej rzeczywistości. Doznaje emocji, percepcji i wrażeń, które są doświadczone albo definiowane przez grupę religijną jako nawiązanie kontaktu, nawet słabego, z boską istotą bądź transcendentalną siłą. Jednak emocje, które uważa się za właściwe dla różnych religii, są bardzo zróżnicowane – od strachu po zachwyty, od pokory po szczęśliwość, od spokoju duszy do poczucia jedni z uniwersum czy boskością²².

Z kolei socjolog religii W. Piwowarski powołując się na ustalenia Ch. Y. Glocka, uważał, iż parametr doświadczenia religijnego opiera się na fakcie, że człowiek religijny przeżywa bezpośrednio ostateczną rzeczywistość. Znajduje to wyraz w formie potrzeby, poznania i zaufania (ufności). Potrzeba ta wiąże

¹⁹ Por. tamże, s. 204.

²⁰ J. Wach, *Socjologia religii*, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 20.

²¹ Por. R. Stark, Ch. Y. Glock, *Wymiary zaangażowania religijnego*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowarski, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1998, s. 184.

²² Por. I. Borowik, *Operacjonalizacja pojęcia religijności*, w: *Leksykon socjologii religii. Zjawiska-badania-teorie*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Wydawnictwo Verbinum, Warszawa 2004, s. 271.

się z wiarą afirmującą istnienie nadnaturalnego bytu świata czy siły, w której świetle człowiek religijny odkrywa sens życia i rozwiązuje nurtujące go problemy. Poznanie z kolei opiera się na bezpośrednim doświadczeniu ostatecznej rzeczywistości i na odczuciu bliskości Boga²³. Operacjonalizując pojęcie religijności, wśród zaproponowanych parametrów wymieniał więc doświadczenie religijne, w ramach którego sugerował uwzględniać następujące wskaźniki: (1) odczucie bliskości Boga, (2) emocjonalne przywiązanie do Istoty Najwyższej, (3) sens życia, (4) poczucie bezpieczeństwa, (5) pomoc w życiu codziennym, (6) pomoc w trudnych sytuacjach, (7) pomoc w ostatniej godzinie życia²⁴.

W nurcie powyższych ustaleń mieści się także stanowisko J. Mariańskiego, według którego indywidualne przejawy doświadczenia religijnego – zakładając przekonanie człowieka o dostępie do ostatecznej rzeczywistości – różnią się intensywnością, charakterem, genezą i trwaniem. Wyrażają się w formie artykułowanych i przedkładanych potrzeb, w formie zaufania, uzależnienia i podporządkowania, dążenia do zjednoczenia i fascynacji szukania rozwiązania wyłaniających się problemów życiowych, zwłaszcza sensu ludzkiego życia. Uważa przy tym, że elementy intelektualno-oceniające pojawią się wyraźnie w tych formach doświadczenia religijnego, w których realizuje się podstawowa potrzeba antropologiczna jednostki, związana z szukaniem i znalezieniem ostatecznego wyjaśnienia ludzkiej egzystencji, udzielenia odpowiedzi na osobiste i społeczne problemy jednostki²⁵.

Trzeba też pamiętać, iż socjologia często bazuje na danych empirycznych, a tu proces badawczy, a następnie analiza pozyskanego materiału empirycznego, napotyka na określone przeszkody. Wynika to stąd, iż socjolog próbuje dotrzeć do cudzych przeżyć, opisać je oraz odnaleźć ich ukryty sens i związki między nimi a strukturą społeczną. Wkracza więc na obce terytorium, zarezerwowane najczęściej dla psychologów, starających się zrozumieć pierwiastek psychiczny w religii. Socjolog musi mieć świadomość, że nie przemierzy całego pola doświadczenia religijnego, lecz tylko jego część wykazującą związki z życiem społecznym, a to tworzy element w zinstytucjonalizowanym i uprawomocnionym modelu socjologicznego badania religijności²⁶.

W tym miejscu pojawia się trudność, na którą zwraca również uwagę E. Zimnica-Kuzioła, twierdząc, iż doświadczenie religijne ma charakter osobisty i każdy zdobywa je sam. Można o nim mówić, ale nie sposób w pełni przekazać go innym. Pozostanie ono zawsze niepowtarzalne, niekomunikowalne. Badacz, który przedmiotem zainteresowania czyni tego rodzaju doświadczenie, ma

²³ Por. W. Piwowarski, *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1996, s. 60.

²⁴ Por. tamże, s. 65.

²⁵ Por. J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna...*, s. 79.

²⁶ Por. tamże.

szczególnie trudne zadanie, ponieważ immanentną cechą przeżyć religijnych jest tajemnica, jest to fenomen niedający się zwerbalizować, zamknąć w siatkę pojęć. Milczenie tego, kto doświadcza, jest reakcją jak najbardziej zrozumiałą. Ulotność, intymność, emocjonalność związane z tym doświadczeniem czynią go niedostępnym dla naukowego opisu. To, co najważniejsze pozostanie w wewnętrznej przestrzeni kontaktu między człowiekiem i przedmiotem religijnego odniesienia²⁷.

Doświadczenie religijne ma również swoje skutki społeczne i najczęściej dokonuje się na płaszczyźnie interakcji społecznych w zróżnicowanej kulturowo rzeczywistości społecznej. Dlatego też „koncentrując się na społeczno-kulturowych czynnikach, determinujących sferę religijną, socjolog bada warunki, okoliczności, w jakich pojawiają się doświadczenia religijne i ich znaczenie dla funkcjonowania jednostki w zbiorowości. Socjologia akcentuje fakt zróżnicowania treści i form przejawiania się doświadczenia religijnego w zależności od czynników kulturowych i społecznych”²⁸.

Literatura naukowa oraz realizowane badania empiryczne dowodzą, iż w każdej kulturze i to pod niemal każdą szerokością geograficzną można spotkać jednostki (a niekiedy całe zbiorowości), które w sposób szczególny w określonych okolicznościach zorientowane są na rzeczywistość pozamaterialną, duchową. Owa indywidualna potrzeba kontaktu z transcendencją, przybierająca niekiedy różną intensywność (czasem bardzo silną, złożoną), nierozzerwalnie związana jest ze szczególnymi doznaniem, pozostając jednak najczęściej subiektywnym przeżywaniem *sacrum*. Te warunki zmuszeni są uwzględniać zarówno socjologowie, jak i antropologowie oraz psychologowie religii. Chodzi tu bowiem o rejestrowanie stanów niecodziennych, niekiedy mistycznych, specyficznych przeżyć, które mają charakter zarówno duchowy, jak i egzystencjalny. Stąd specyfika doświadczenia religijnego będącego zarówno kategorią społeczną, jak i psychologiczną, wolitywną i jednocześnie intelektualną.

Socjologowie religii rejestrują wielość przejawów życia religijnego, gdyż jednostki w różny sposób realizują własne potrzeby religijne, różna jest też intensywność ich przeżyć i zaangażowania religijnego. Decydują o tym nie tylko indywidualne predyspozycje psychiczne, lecz w dużej mierze także czynniki społeczne. Socjolog zwraca uwagę na społeczny wymiar religijnego doświadczenia, które nie rozgrywa się w próżni, ale jest związane z kontekstem dziejowym, z historią i życiową sytuacją jednostki, z jej kulturowym zakorzeniem. Przebieg doświadczenia i jego skutki zależą od wielu czynników: wieku, płci, wiedzy,

²⁷ Por. E. Zimnica-Kuzioła, *Metodologiczne aspekty badania sfery sacrum*, „Collectanea Theologica” 2012, t. 82, nr 3, s. 99–114.

²⁸ Tamże, *Doświadczenie religijne – perspektywa teologiczna i socjologiczna*, „Collectanea Theologica” 2014, t. 84, nr 2, s. 78.

wykształcenia, dotychczasowych przeżyć, zainteresowań, miejsca zamieszkania i wpływu środowiska²⁹.

Zarówno cechy społeczno-demograficzne, jak i religijne oraz uwarunkowania psychologiczne są tak ważne w analizie i opisie doświadczenia religijnego, ale – jak zostało wspomniane – czasami nastręcza to niemałych trudności. Wprawdzie, jak zauważa S. Głaz, doświadczenie religijne ukazuje się nam jako jeden z elementów prawdziwej, żywej, autentycznej religijności, wciąż pozostaje fenomenem najtrudniejszym do objęcia badaniami³⁰. Filozof M. Szulakiewicz zwraca uwagę na zasygnalizowany powyżej kontekst społeczno-kulturowy, twierdząc, iż chodzi tu „o relację między subiektywnym przeżyciem a religijną, społeczno-kulturową tradycją. Interpretacja, czyli artykulacja odbywa się w doświadczeniu religijnym zawsze przez kulturowo określone symbole i to jest warunek niezbędny samego doświadczenia”³¹.

Najważniejszym wymiarem doświadczenia religijnego jest odczucie bliskości i świadomość obecności Absolutu oraz przeżywanie Jego obecności jako kogoś bliskiego i obecnego w życiu, co może ujawniać się w formach zewnętrznych, np. poprzez uczestnictwo w jakichś rytuałach albo całkowicie prywatnie, w izolacji społecznej od innych osób. Takie doświadczenie daje człowiekowi pewność, że w życiu codziennym Absolut czuwa nad nim i przychodzi mu z pomocą pod warunkiem, że będzie oparte na wierze i zaufaniu³². Na ten aspekt zwraca uwagę socjolog A. Wójtowicz, który pisząc m.in. o doświadczeniu moralnym, wskazuje na doświadczenie religijne, któremu towarzyszy subiektywne przeżycie, osobiste doznanie, poczucie stymulacji, bodźca uruchamiającego intencjonalność doświadczenia i emocja wyznaczająca kierunek oraz repertuar zachowań religijnych oraz moralnych³³. Dlatego też doświadczenie religijne, podobnie jak moralne, posiada swe ekspresje emocjonalne, zadowolenie lub frustrację, zaspokojenie jakiegoś pragnienia lub poczucie deprywacji³⁴.

Podsumowując, trzeba zaznaczyć, iż doświadczenie religijne z jednej strony pozostaje pochodną (funkcją) głębokiego zjednoczenia z Absolutem, jednocześnie kształtując postawę jednostki wobec obiektu religijnego, zabarwione uczuciowo i to niekiedy o bardzo silnym ładunku emocjonalnym. Z drugiej strony, to zagłębianie się w siebie w perspektywie religijnej i kontakcie z Absolutem składa się na szczególną autopsję, szczególny bagaż doświadczeń wraz z poczuciem satysfakcji, zwłaszcza gdy pozwala ono przewycięzać codzien-

²⁹ Por. tamże, s. 69.

³⁰ Por. S. Głaz, *Doświadczenie religijne i jego rola...*, s. 64–65.

³¹ M. Szulakiewicz, *Religia jako nasze doświadczenie*, s. 3, <https://repozytorium.umk.pl/bitstream/handle/item/1244/Rec.reliidosw.pdf?sequence=1> (dostęp: 22.12.2022).

³² Por. J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna...*, s. 96.

³³ Por. A. Wójtowicz, *Doświadczenie moralne...*, s. 131.

³⁴ Por. tamże, s. 137.

ne trudności i pojawiające się kryzysy egzystencjalne. Niekiedy jednak jest źródłem frustracji, gdy doświadczenie takie nie jest dostarczycielem ukojenia i poczucia spełnienia. W sytuacji, gdy takie stany są wyartykułowane, socjolog uwzględnia je w swojej analizie. Warto jednak przywołać w tym miejscu myśl wyrażoną przez M. Sroczyńską: „doświadczenie religijne czy, szerzej, doświadczenie *sacrum*, ma charakter niedyskursywny i autonomiczny. Jest ono osobiste, wyjątkowe i niekomunikatywne, a jego «istotę» przykrywa zasłona słów. To, co najważniejsze, pozostaje w wewnętrznej przestrzeni kontaktu człowieka z przedmiotem «świętości»”³⁵.

Doświadczenie religijne a przeżycie religijne

Dość często w literaturze przedmiotu można spotkać się z zamiennym stosowaniem obu tych terminów. Czy wolno tak czynić i czy oba terminy są tożsame? J. Mariański zauważa, że „przeżycia religijne, będące najbardziej wewnętrznym czynnikiem w strukturze osobowości, przejawiają się częściej w zwykłych postawach, mających charakter indywidualny albo społeczny i wyrażających obecność wartości religijnych w świadomości człowieka wierzącego, zwerbalizowaną w języku religijnym”³⁶.

Przykładów osób religijnych porzucających świat doczesny i angażujących się w to, co jest dla nich wymiarem ponadczasowym, duchowym, transcendentnym, jest bardzo wiele. Ostatecznie jednak przeżycie religijne, zwłaszcza znajdujące także uwierzytelnienie instytucjonalne, otwiera jednostkę religijną na relacyjną płaszczyznę, w której przeżywa swoją egzystencję. Będzie to relacyjność skierowana ku sobie, ku innym oraz – przede wszystkim – ku religijnemu Autorytetowi³⁷. Z poglądem tym koresponduje stanowisko wspomnianej M. Oniśko, według której „przeżycie religijne jest głęboko osadzone w psychice człowieka i angażuje całą jego osobowość. Od doświadczenia religijnego rozpoczyna się budowa zintegrowanej religijności”³⁸. Z kolei S. Głaz zauważa, iż „do istoty przeżycia religijnego należeć będzie więź człowieka z Bogiem osobowym. Przeżycie religijne stanowi pewien rodzaj odczucia kontaktu, jedności z Bogiem. Jest ono immanentnym doświadczeniem transcendentnego Absolutu”³⁹.

Jaki jest zatem związek między doświadczeniem religijnym i przeżyciem religijnym? H. Machoń stoi na stanowisku, że:

³⁵ M. Sroczyńska, *Sacrum a młodzież*, Wydawnictwo LIBRON, Kraków 2021, s. 95.

³⁶ J. Mariański, *Doświadczenie religijne...*, s. 85–86.

³⁷ Por. R. Cipriani, P. Prüfer, *Socjologia religii. Ujęcie systematyczno-historyczne*, Wydawnictwo Edukacyjne AKAPIT, Toruń 2021, s. 649.

³⁸ M. Oniśko, *Zmiany sposobu doświadczenia religijnego...*, s. 214.

³⁹ Por. S. Głaz, *Doświadczenie religijne i jego rola...*, s. 64–65.

O doświadczeniu można mówić w przypadku świadka, nie zaś obserwatora czy widza. Ono ubogaca człowieka, pozostawiając po sobie rodzaj nauki, czegoś, co zaowocuje nowym spojrzeniem na świat lub zmianą w życiu, a może nawet przemianą samego życia. Dużo uboższe znaczeniowo pojęcie stanowi „przeżycie”, które charakteryzuje się zasadniczo tym, że coś się przeżyło, a udziałem człowieka stały się przy tym silniejsze lub słabsze emocje, które są przecież ważne, a nawet pożądane. Po jakimś przeżyciu nie można z reguły mówić o pewnym pozostawionym przez nie „śladzie”, bo po przeżyciu następuje kolejne przeżycie⁴⁰.

W tym kierunku zdaje się zmierzać też S. Głaz, który twierdzi, iż doświadczenie religijne jest pojęciem szerszym od przeżycia, zawiera w sobie element poznawczy, emocjonalny oraz wartościujący, natomiast w przeżyciu wyeksponowany jest bardziej element emocjonalny. Przeżycie należy traktować jako element doświadczenia. Można więc powiedzieć, że każde przeżycie jest jednocześnie doświadczeniem. Doświadczenie jest współtworzone przez przeżycia, ale nie jest ich prostą sumą, stąd nie do końca zasadna wydaje się niemal powszechna praktyka zamiennego używania tych terminów⁴¹.

Przywołane poglądy zdają się zgodne co do tego, iż oba te pojęcia nie są tożsame. Stąd wskazany wydaje się postulat większej precyzji w prowadzonych badaniach, na podstawie których przygotowywane będą analizy postbadawcze. Opracowywane zaś narzędzia do pomiaru tegoż zjawiska domagają się współpracy psychologów i socjologów oraz wypracowania konkretnych definicji już na etapie konceptualizacji procedury badawczej.

Empiryczne poszukiwania badawcze

Zanim zostaną przywołane wyniki niektórych badań socjologicznych, należy zwrócić uwagę na genezę ich badań w omawianym zakresie, ale poza granicami Polski. Zdaniem religioznawczyni i psycholog religii H. Grzymały-Moszczyńskiej doświadczenie religijne jest przedmiotem badań nauk należących do najstarszych i najbardziej konsekwentnie rozwijanych dziedzin badań uprawianych w ramach psychologii religii. Wyróżnia ona dwa okresy, gdzie pierwszy, trwający do lat 20. XX w., obejmował prace m.in.: W. Jamesa, E. Starbucka, J. Leuby'ego i J. Pratta, mówiąc, iż autorzy ci badali doświadczenie religijne jako szczególnie wyrazisty przejaw ludzkiej religijności, jako ważną część procesu konwersji, okresu dorastania bądź jako stan psychiczny. Z kolei drugi okres badań nad

⁴⁰ H. Machoń, *Doświadczenie religijne między emocją a kognicją*, „Forum Akademickie” 2021, nr 12, <https://miesiecznik.forumakademickie.pl/czasopisma/fa-12-2021/doswiadczenie-religijne-miedzy-emocja-a-kognicja%E2%80%A9/> (dostęp: 6.01.2023).

⁴¹ Por. S. Głaz, *Doświadczenie religijne i jego rola...*, s. 64–73.

doświadczeniem religijnym rozpoczął się w latach 60. i trwa do dzisiaj. Powrót do tej problematyki po wielu latach przerwy wynikał z dwóch powodów: po pierwsze, z powszechności tego rodzaju przeżyć, zarówno u zwykłych członków różnych Kościołów, jak i nie związanych z żadną religią. Po drugie, ze wzrastającej tendencji do poszukiwań tego rodzaju doświadczeń w ramach nowo powstających grup religijnych, szczególnie wśród młodzieży, które przyciągają do siebie wyznawców religii tradycyjnych. W badaniach nad doświadczeniem religijnym wyodrębnia ona dwa nurty: teoretyczny i empiryczny. Pierwszy zajmuje się problematyką kryteriów definicyjnych zjawiska doświadczenia religijnego, natomiast drugi prowadzi badania empiryczne nad tym zjawiskiem. Z pierwszym nurtem wiąże się wypracowanie rozumienia doświadczenia religijnego jako przeżywania bezpośredniego kontaktu z rzeczywistością transcendentną i uzyskiwanie szczególnego rodzaju wiedzy empirycznej wynikającej z rozmaitych form percepcji, czyli widzenia, słyszenia lub odczuwania obecności Boga, świętości, czegoś nadnaturalnego. Autorka przywołuje jako przykłady szwedzką szkołę psychologii religii stworzoną przez H. Sundena, według którego człowiek znajdujący się w trudnej egzystencjalnie sytuacji, ucieka się do próby jej zrozumienia za pomocą przekazów tradycji religijnej. Jednostka interpretuje swoją sytuację inaczej niż w obrębie rzeczywistości świeckiej. Jednocześnie H. Grzymała-Moszczyńska stwierdza, iż trzeba zwrócić uwagę na rozwój badań w Wielkiej Brytanii, Skandynawii i USA wśród osób niezwiązanych z określoną tradycją religijną. Przywołując dorobek Zespołu do Badań nad Doświadczeniem Religijnym w Oksfordzie w Wielkiej Brytanii, wskazuje, iż zgromadzono tam ok. 5 tysięcy opisów doświadczenia religijnego współcześnie żyjących osób. Pogrupowanie ich ujawniło kilka następujących kategorii: przeżycie obecności Boga, przeżycie obecności potężnej siły nienazywanej Bogiem, przeżycie świadomości własnego miejsca w naturze połączone z poczuciem lęku i cudowności, przeżycie działania opatrności, odczucie wysłuchanej modlitwy. Te doświadczenia stanowiły sposób rozumienia problemów egzystencjalnych, z którymi się zmagali⁴².

Przenosząc się na grunt polskich badań, warto zauważyć, iż również tutaj badania nad doświadczeniem religijnym posiadają swoją historię, chociaż trudno nie zgodzić się ze stanowiskiem A. Wójtowicza, który już wcześniej zauważył, że w porównaniu z osiągnięciami w innych krajach badania, zwłaszcza socjologiczne tego typu, w Polsce są słabo zaawansowane. Jeżeli są przeprowadzane, to rzadko są autonomicznym przedmiotem dociekań, częściej zaś fragmentem szerszego programu badań nad religijnością, a parametr doświadczenia

⁴² Por. H. Grzymała-Moszczyńska, *Doświadczenie religijne*, w: *Encyklopedia PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/doswiadczenie-religijne;3893955.html> (dostęp: 28.12.2022).

religijnego w badaniach socjologicznych ujęty jest jako szczególna praktyka społeczna religijności⁴³.

Na przypomnienie zasługuje propozycja W. Piwowarskiego i A. Tomkiewicza, którzy już przed wieloma laty dokonali konceptualizacji i operacjonalizacji parametru doświadczenia religijnego i zaproponowali, aby operacjonalizacja opierała się na czterech następujących wymiarach:

1. Wymiar potrzeb (pragnienie wiary, sens życia);
2. Wymiar poznawczy (obecność Boga w świecie);
3. Wymiar zaufania i bojaźni (zaufanie Bogu);
4. Wymiar autorytetu (religijność dojrzała i niedojrzała).

Przygotowane wówczas narzędzie badawcze składało się ze skategoryzowanych pytań, a przeprowadzone później badanie wykazało, iż doświadczenie religijne silniej ujawnia się w parametrze potrzeb, słabiej w parametrze autorytetu⁴⁴. Równolegle w badaniach prowadzonych przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, a później wraz z Katedrą Socjologii Religii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, podejmowana była próba zdiagnozowania tego rodzaju doświadczenia poprzez zamieszczanie konkretnych już pytań w procesach badawczych realizowanych wśród młodzieży szkolnej i akademickiej. A oto niektóre z nich: (1) Czy wiara religijna pomaga Ci w życiu codziennym? (2) Czy jesteś w stanie powiedzieć, że doświadczyłeś (-aś) kiedykolwiek czegoś, co można byłoby nazwać poczuciem (lub odczuciem) bliskości Boga? (3) Czy w Twoim życiu zdarzyła się jakaś sytuacja, w której odczułeś wyraźnie obecność Boga lub poczucie bliskości Boga?⁴⁵

W latach 1988 (ISKK), 1998 (ISKK), 2005 (Zaręba i ISKK) oraz 2017 (UKSW i ISKK) zrealizowano badania przy użyciu niemal identycznego narzędzia badawczego (nieznacznie tylko modyfikowanego ze względu na takie wydarzenia, jak śmierć papieża, nowe technologie informatyczne), co czyni przyjętą przed trzydziestu laty i kontynuowaną w latach późniejszych cenną procedurę badawczą. Postawione respondentom pytanie brzmiało: „Czy jesteś w stanie powiedzieć, że doświadczyłeś (-aś) kiedykolwiek czegoś, co można byłoby nazwać poczuciem (lub odczuciem) bliskości Boga? Jeśli tak, to proszę o szerszą wypowiedź”⁴⁶. Rozkład pozytywnych odpowiedzi wśród młodzieży akademickiej (przy wyborze odpowiedzi „tak”) kształtował się następująco: 1988: 36,3%; 1998: 36,7%; 2005: 31,9%; 2017: 29,2%. Odwołując się w tym miejscu tylko do pozyskanych korelacji w badaniu z 2017 r., najczęściej poczucia bliskości Boga

⁴³ Por. A. Wójtowicz, *Doświadczenie moralne...*, s. 132.

⁴⁴ Por. W. Piwowarski, A. Tomkiewicz, *Doświadczenie religijne*, w: *Religia a życie codzienne*, t. 2, red. I. Borowik, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 1991, s. 173nn.

⁴⁵ Archiwum Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego; pytania z narzędzi badawczych wykorzystywanych w badaniach i analizach socjologicznych przez Ośrodek Sondaży Społecznych „Opinia”.

⁴⁶ Tamże.

doświadczali: głęboko wierzący (72,1%), praktykujący systematycznie (50,4%), młodzież żeńska (31,7%), studenci oceniający swoją sytuację materialną jako złą (50%), mieszkańcy miast od 250 do 500 tys. (34,5%)⁴⁷. Widzimy zatem, że na przestrzeni trzech ostatnich dekad odsetek potwierdzeń zmniejszył się o około 8 pkt proc. Można zatem zakładać, iż postępujące procesy sekularyzacyjne, również w obszarze subiektywnych doznań religijnych wśród młodzieży akademickiej, zaczynają być zauważalne. Wyjątkiem pozostają osoby określające się jako głęboko wierzące, ale już niekoniecznie praktykujące systematycznie.

Rozkład pozytywnych odpowiedzi wśród młodzieży szkolnej (również tylko wybór odpowiedzi „tak”) wyglądał następująco: 1988: 28,1%; 1998: 21,6%; 2005: 27,1%; 2017: 23,2%. Przeprowadzone korelacje ujawniły respondentów deklarujących: głęboką wiarę (59,4%), systematyczne praktykowanie (36,6%), zarówno młodzież żeńska, jak i męska (23,0%), młodzież licealna (28,6%), mieszkańcy miast od 250 do 500 tys. (18,9%), mieszkańcy wsi (24,1%)⁴⁸. Można tu dostrzec również tendencję spadkową, ale odsetek deklaracji potwierdzających tego rodzaju doświadczenie jest jeszcze mniejszy w porównaniu z młodzieżą studiującą.

W pytaniu tym proszono także o szerszą wypowiedź (pytanie otwarte). Poniżej znajdują się niektóre z odpowiedzi udzielone w 2017 r.:

1. „Cztery lata temu prawie bym zmarła poprzez chorobę płuc. Wierzę, że Bóg wtedy czuwał nade mną i dał mi siły, abym to przeżyła. Nie chciał mnie jeszcze zabrać do siebie”.
2. „Bardzo chciałem się dostać do jednego gimnazjum i sądzę, że przez modlitwę (wytrwałą) tak się stało i się dostałem”.
3. „Boga staram się dostrzegać wszędzie. Sam byłem świadkiem wielu cudów (uzdrowienie mojego dziadka), czuję pomoc Boga”.
4. „Bóg pomógł mi naprawdę w ciężkich sytuacjach i zawsze, gdy o coś proszę, nie zostawia mnie samego”.
5. „Ciągle odczuwam bliskość Boga. On opiekuje się mną na każdym kroku, przytrafiają się zdarzenia, które chronią mnie przed tym, co mogło mi się złego stać”.
6. „Codziennie podczas czytania Pisma Świętego”.
7. „Czułam, że gdy wszyscy we mnie zwątpili, modląc się miałam wrażenie, że On przy mnie jest i mnie wspiera”.
8. „Poczułam obecność Boga na mszach o uzdrowienie”⁴⁹.

⁴⁷ Por. K. Uklańska, *Wiara, lęk i doświadczenie Boga w codzienności młodzieży akademickiej*, w: *Między konstrukcją a dekonstrukcją uniwersum znaczeń. Badania religijności młodzieży akademickiej w latach 1988-1998-2005-2017*, red. S.H. Zaręba, M. Zarzecki, Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne, Warszawa 2018, s. 189.

⁴⁸ Por. J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna...*, s. 100.

⁴⁹ Por. tamże, s. 97-98.

Warto na koniec dodać, iż przegląd prowadzonych od lat badań socjologicznych pokazuje, że badacze religijności dość często sięgają do wcześniej wypracowanej przez pracowników naukowych KUL-u oraz ISKK metodologii badań nad religijnością, a w której uwzględnia się parametr doświadczenia religijnego. Na przykład badanie przeprowadzone wśród młodzieży w Ostrowi Mazowieckiej w 2012 r., w którym na pytanie „Czy doświadczyłeś/aś kiedyś czegoś, co można byłoby nazwać poczuciem (lub odczuciem) bliskości Boga?” uzyskano informację, iż co piąty respondent (21,0%) doświadczył takiego stanu w swoim życiu. Z kolei na pytanie o przestrzeń i formę, w jakich przeżyli doświadczenie religijne, najczęściej wskazywano: wysłuchanie modlitw i pomoc (26,5%) oraz traumatyczne przeżycie (18,9%)⁵⁰. W badaniu zrealizowanym wśród młodzieży akademickiej w Lublinie, również w 2012 r., na pytanie, czy zdarzyła się jakaś sytuacja, w której odczułeś/aś wyraźnie obecność Boga lub poczucie bliskości Boga, uzyskano następujący rozkład odpowiedzi: w zasadzie zawsze czuję wyraźnie obecność Boga i moją z nim bliskość (13,8%), tak dosyć często (19,4%)⁵¹.

Wprawdzie zaprezentowany materiał empiryczny pokazuje, iż na przestrzeni prawie trzydziestu lat odsetek osób – młodzieży szkolnej i akademickiej – deklarujących przeżywanie tego rodzaju doświadczenia jest w swym kwantyfikatywnym wymiarze zbliżony, to jednak mamy do czynienia z tendencją spadkową. Nie oznacza to, że dynamicznie zmieniający się kontekst społeczno-kulturowy w Polsce wraz z procesami sekularyzacyjnymi eliminować będą potrzebę subiektywnego przeżywania *sacrum*. Znamienne wydaje się tu być stanowisko H. Grzymały-Moszczyńskiej, która twierdzi, że silniejszemu procesowi sekularyzacji społeczeństwa częściej towarzyszyć będą doświadczenia religijne (mistyczne) niezwiązane z konkretną tradycją religijną⁵². Potwierdzałoby to tezę o istniejącej w człowieku potrzebie wewnętrznych przeżyć i pragnienie odniesień do rzeczywistości transcendentnej i to niezależnie od zewnętrznych uwarunkowań. Tak więc procesy sekularyzacji zdają się nie wyeliminować z życia jednostek subiektywnej aktywizacji duchowej.

Podsumowanie

Naukowe zainteresowanie doświadczeniem religijnym potwierdza raz jeszcze jego wagę, a przy tym specyfikę, którą charakteryzuje pewna doza „tajemniczości”. Trwająca od wielu lat dyskusja na temat jego istoty wskazuje na określone

⁵⁰ Por. D. Tułowicki, *Bez Boga, Kościoła i zasad? Studium socjologiczne nad religijnością młodzieży*, Wydawnictwo PETRUS, Kraków 2012, s. 252–255.

⁵¹ Por. J. Kozak, *Dzieci postmoderny? Studium socjologiczne nad religijnością studentów*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2014, s. 371–372.

⁵² Por. H. Grzymała-Moszczyńska, *Doświadczenie religijne...*

trudności diagnostyczne, a jednocześnie unikanie płytkiego i okrojonego sposobu rozpoznania i opisanego zjawiska. Najprawdopodobniej z tej też racji na gruncie rodzimych eksploracji naukowych pozostaje zagadnieniem wciąż rzadko podejmowanym przez badaczy, zwłaszcza nauk społecznych, dostrzegających jego wielowymiarowość i złożoność. Dzieje się tak dlatego, że dotykamy tu bardzo subtelnego i zarazem wymykającego się bezpośredniej obserwacji obszaru wewnętrznych doznań i stanów, co czyni go częściej przedmiotem badań psychologii religii niż nauk społecznych. Jednak ze względu na to, że życie religijne kształtuje się w określonym kontekście społeczno-kulturowym – a który, jak wiemy, oddziałuje też na religijne postawy – jest przedmiotem socjologicznej refleksji. Wprawdzie warsztat socjologa – w porównaniu z metodami obecnymi w psychologii – jest nieco ograniczony z racji stosowanej analizy (w tym statystycznej) i zdecydowanie ukierunkowany na zewnętrzne przejawy życia religijnego, to jednak socjologia religii stała się już dawno prawomocna do zabierania głosu również w tej sprawie. Potwierdzają to przywoływane autorytety naukowe, jak również wyniki procesów badawczych. Zwłaszcza te drugie zwracają uwagę na cechy religijne, egzystencjalne oraz aksjologiczne, a te jak wiadomo posiadają wpływ na intensywność doświadczenia religijnego (także przeżyć religijnych). Rezultaty badań zgodnie zdają się potwierdzać, iż istnieje duże powiązanie między stopniem religijności, intensywnością doświadczeń religijnych a strukturą osobowości jednostki.

Zdajemy sobie również sprawę, iż w dziedzinie doświadczenia religijnego ostatnie słowo nie może należeć do nauk społecznych, ponieważ to, co jest bezpośrednim i ukrytym kontaktem z Transcendencją, wymyka się spod kontroli tychże nauk. Stąd postulat prowadzenia komplementarnych badań, uwzględniających również dorobek i techniki innych dyscyplin naukowych, jak np. psychologii religii, gdyż zarówno socjolog, jak i psycholog nie zdoła wyjaśnić wszystkiego za pomocą stosowanych tylko przez siebie metod. Ponadto, pamiętając też o tym, iż badania ilościowe wprawdzie posiadają swoje walory, to zachodzi potrzeba prowadzenia także badań pogłębiających, jakościowych. Taka triangulacja metod i technik zawsze dostarcza wyższą jakość badawczą, a przy tym pozwala na konfrontację wyników i precyzowanie bardziej szczegółowych wniosków. Z kolei to mogłoby – podpowiada nam to intuicja badaczy – okazać się skuteczne i trafne w badaniach prowadzonych w grupach np. charyzmatycznych, mniej zinstytucjonalizowanych, a przy tym funkcjonujących w różnych wyznaniach, także tych pozachrześcijańskich.

Bibliografia

- Borowik I., *Operacjonalizacja pojęcia religijność*, w: *Leksykon socjologii religii. Zjawiska-badania-teorie*, red. M. Libiszowska-Zółtkowska, J. Mariański, Wydawnictwo Verbinum, Warszawa 2004, s. 271–274.
- Cipriani R., Prüfer P., *Socjologia religii. Ujęcie systematyczno-historyczne*, Wydawnictwo Edukacyjne AKAPIT, Toruń 2021.
- Głaz S., *Doświadczenie religijne i jego rola w życiu człowieka*, w: *Osobowość i religia*, red. H. Gasiul, E. Wrocławska-Warchała, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2009, s. 60–75.
- Grzymała-Moszczyńska H., *Doświadczenie religijne*, w: *Encyklopedia PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/doswiadczenie-religijne;3893955.html> (dostęp: 28.12.2022).
- Judycki S., *Doświadczenie i rozum*, s. 1–66, https://www.kul.pl/files/57/wydzial/judycki/Judycki_2009a.pdf (dostęp: 2.12.2022).
- Kozak J., *Dzieci postmoderny? Studium socjologiczne nad religijnością studentów*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2014.
- Krąpiec M., *Doświadczenie*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, s. 1-5, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/d/doswiadczenie.pdf> (dostęp: 18.12.2022).
- Król J., *Psychologiczne koncepcje doświadczenia religijnego*, „Roczniki Psychologiczne”, t. 7, nr 2, 2004, s. 5–21.
- Machoń H., *Doświadczenie religijne między emocją a kognicją*, „Forum Akademickie” 2021, nr 12, <https://miesiecznik.forumakademickie.pl/czasopisma/fa-12-2021/doswiadczenie-religijne-miedzy-emocja-a-kognicja%E2%80%A9/> (dostęp: 6.01.2023).
- Mariański J., *Doświadczenie religijne*, w: *Leksykon socjologii religii. Zjawiska-badania-teorie*, red. M. Libiszowska-Zółtkowska, J. Mariański, Wydawnictwo Verbinum, Warszawa 2004, s. 84–88.
- Mariański J., *Kondycja religijna i moralna młodzieży szkół średnich w latach 1988-1998-2005-2017*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2018.
- Mariański J., *Pluralizm społeczno-kulturowy jako megatrend a religijność i moralność. Studium socjologiczne*, Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie, Lublin 2022.
- Oniśko M., *Zmiany sposobu doświadczenia religijnego i wartości u osób po kursie „Alfa”*, w: *Osobowość i religia*, red. H. Gasiul, E. Wrocławska-Warchała, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2009, s. 212–235.
- Piwowski W., *Socjologia religii*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1996.
- Piwowski W., Tomkiewicz A., *Doświadczenie religijne*, w: *Religia a życie codzienne*, t. 2, red. I. Borowik, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 1991, s. 173–187.
- Sporek P., *Doświadczenie jako kategoria wyznaczająca podstawy edukacyjnego dialogu: zarys koncepcji kształcenia wyrastającej z myśli filozoficznej Józefa Tischnera*, „Podstawy Edukacji” 2013, t. 6, s. 99–117, https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Podstawy_Edukacji/Podstawy_Edukacji-r2013-t6/Podstawy_Edukacji-r2013-t6-s99-117/Podstawy_Edukacji-r2013-t6-s99-117.pdf (dostęp: 18.12.2022).
- Sroczyńska M., *Sacrum a młodzież*, Wydawnictwo LIBRON, Kraków 2021.
- Stark R., Glock Ch.Y., *Wymiary zaangażowania religijnego*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowski, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1998, s. 183–187.
- Szulałowicz M., *Religia jako nasze doświadczenie*, s. 1–5, <https://repozytorium.umk.pl/bitstream/handle/item/1244/Rec.reliidosw.pdf?sequence=1> (dostęp: 22.12.2022).
- Tułowicki D., *Bez Boga, Kościoła i zasad? Studium socjologiczne nad religijnością młodzieży*, Wydawnictwo PETRUS, Kraków 2012.
- Ukłańska K., *Wiara, lęk i doświadczenie Boga w codzienności młodzieży akademickiej*, w: *Między konstrukcją a dekonstrukcją uniwersum znaczeń. Badania religijności młodzieży akademickiej*

- w latach 1988-1998-2005-2017, red. S.H. Zaręba, M. Zarzecki, Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne, Warszawa 2018, s. 181–197.
- Wach J., *Socjologia religii*, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1961.
- Wójtowicz A., *Doświadczenie moralne*, w: *Leksykon socjologii moralności*, red. J. Mariański, Wydawnictwo NOMOS, Kraków 2015, s. 129–137.
- Zdybicka Z., *Doświadczenie religijne*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Wydawnictwo TN KUL, Lublin 1985, kol. 156–159.
- Zimnica-Kuzioła E., *Doświadczenie religijne – perspektywa teologiczna i socjologiczna*, „*Collectanea Theologica*” 2014, t. 84, nr 2, s. 61–78.
- Zimnica-Kuzioła E., *Metodologiczne aspekty badania sfery sacrum*, „*Collectanea Theologica*” 2012, t. 82, nr 3, s. 99–114.