

Ks. prof. dr hab. Janusz Mariański
Katolicki Uniwersytet Lubelski

Socjologiczne aspekty motywacji religijnej

Mówiąc o motywach, mamy na myśli czynniki, które ukierunkowują działanie człowieka, podejmowanie decyzji, przyjmowanie opinii, poglądów i przekonań. Według Kazimierza Obuchowskiego motyw to zwerbalizowany cel i program umożliwiający danej osobie podjęcie określonej czynności¹. Motywami będą zarówno czynniki psychiczne jako determinanty działań, jak i czynniki dotyczące kontaktów z ludźmi, czyli tzw. motywy społeczne. Zachowanie się człowieka, jego opinie i poglądy są często wypadkową wielu motywów silnie z sobą związanych. Całość motywów działających u danej jednostki nazywać będziemy motywacją. Badanie motywów, a zwłaszcza motywów religijnych, jest jednym z najtrudniejszych zadań w badaniach socjologicznych, zwłaszcza jeżeli nie ograniczamy się tylko do rejestrowania podawanych przez respondentów odpowiedzi na pytanie „dlaczego?”, lecz chcemy dotrzeć do rzeczywistych sił zmuszających ludzi do określonych opinii, decyzji czy działań.

Jednostka może nie uświadamiać sobie motywów określających jej działanie, może nie zdawać sobie sprawy z faktu, który motyw odegrał decydującą rolę w podjęciu decyzji czy konkretnego działania. Wśród układu motywów jednostka dokonuje określonego wyboru. Może nie chcieć wyjawiać głębszych i bardziej intymnych motywów, może nieświadomie

¹ Zob. K. Obuchowski, *Psychologia dążeń ludzkich*, Warszawa 1967, s. 25.

wprowadzać pewne deformacje, a nawet świadomie dążyć do zafałszowań. W takich przypadkach zamiast bezpośredniego badania motywów technikami ankietowymi trzeba byłoby odwołać się do metod testowych, zwłaszcza gdy chcielibyśmy dotrzeć do czynników niedostrzegalnych wprost przez respondentów. Można ogólnie przyjąć, że dojrzały osobowościowo człowiek jest zdolny do „wglądu w siebie” i do udzielenia prawdziwych informacji na temat motywów swojego postępowania.

Rozwój osobowości religijnej, który wiąże się z przejściem od biernej akceptacji wiary do wiary refleksyjnej i osobowej, jest procesem powolnym i dokonującym się na drodze częściowych zmian. Motywacja religijna pozostaje zwykle pod silnym ciężarem dawnych wzorów i modeli wychowawczych, co przy braku nawyku myślenia intelektualnego w dziedzinie wiary uniemożliwia spowodowanie w krótkim czasie bardziej radykalnych przekształceń, nawet w warunkach pewnego ożywienia religijnego, które przeżywaliśmy na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych. Motywów wiary jest wiele, są one niezmiernie skomplikowane, krzyżują się nawzajem, a niekiedy wydają się sprzeczne. Trudno więc w sposób jednoznaczny rozstrzygnąć, które z nich oddziałują najsilniej na kształt religijności w sensie socjologicznym. Wszystkie one powinny być uwzględniane przy wyjaśnianiu zjawiska religijnego, zarówno w odniesieniu do postaw religijnych (wiara) jak i zachowań religijnych (praktyki religijne).

1. Motywy wiary w świadomości ludzi wierzących

Podjmując zagadnienie motywów wiary, mamy na myśli te zewnętrzne i wewnętrzne siły, które pobudzają człowieka do przyjęcia i uzasadnienia wiary. Chodzi tu nie o sporadyczne i wyizolowane impulsy, ale takie, które rozbudzają i wyznaczają trwałe postawy religijne, o czynniki, na które powołuje się człowiek, gdy chce wyjaśnić, dlaczego uważa się za wierzącego. Starając się dotrzeć do motywów wiary pragniemy ukazać człowieka jako istotę wierzącą, odpowiedzieć na pytanie, dlaczego wierzy on w Boga i jaki sens nadaje swojej wierze i praktykom kultowym. W ujęciu socjologicznym są to motywy deklarowane przez ludzi wierzących, rejestrowane w trakcie badań empirycznych, czyli wyłaniające się z analizy świadomości religijnej uczestników ankiet i wywiadów kwestio-

nariuszowych. W społeczeństwie, które w ogromnej większości przyznaje się do wierzeń religijnych, spojrzenie z pozycji ludzi wierzących na powody skłaniające do poszukiwania tych przeżyć i doświadczeń wydaje się niezwykle ważne.

Postawy wobec religii – ujmowane najczęściej na płaszczyźnie deklaratywnej – trzeba widzieć na tle ich motywacji. Należy poznać w miarę możliwości subiektywne uzasadnienia tej wiary. Istnieje przecież znaczna różnica pomiędzy wierzącym, który opiera swoje przekonania na tradycji rodzinnej, i tym, który odnajduje w religii najgłębszy sens swojego życia i zaspokojenie intelektualnych potrzeb. Ten sam przejaw religijności może być spowodowany przez różne czynniki. One to w całości nadają sens temu, co człowiek robi w dziedzinie życia religijnego, wskazują, czym jest dla niego religia, jakie zaspokajają potrzeby, jakie spełnia funkcje w życiu indywidualnym i zbiorowym. Osiągnięcie bardziej miarodajnych wyników badań nad religijnością wymaga zbliżenia się do sfery wewnętrznych motywacji².

Istnieją różne podziały motywacji religijnych. Józef Majka (w nawiązaniu do Emila Pin) wyróżnia motywację pierwszorzędną (o charakterze religijnym) i motywację drugorzędną (o charakterze społeczno-kulturowym). Pierwszym typem motywacji pierwszorzędnej jest przede wszystkim tzw. motywacja kosmologiczna (biologiczna), wynikająca z poczucia fizycznej niejako zależności od Boga i szukania jego pomocy w sprawach materialnych (np. urodzaju), względnie w zachowaniu egzystencji fizycznej. Ten typ motywacji ma charakter religijny, ponieważ jest wyrazem poczucia zależności od Boga, ale zarazem jest on pozbawiony implikacji moralnych i wyraża postawy bliskie postawom magicznym. Drugim typem motywacji pierwszorzędnej jest pragnienie osiągnięcia zbawienia wiecznego i poszukiwanie wspólnoty religijnej (Kościoła), która dysponuje środkami soteriologicznymi. Trzeci typ motywacji pierwszorzędnej, określanej jako motywacja mistyczna, jest zespołem motywów miłości, pełnienia woli Boga i poszukiwania zjednoczenia z nim. Te trzy typy motywacji religijnej nie wykluczają się wzajemnie, mogą się dopełniać albo występować sukcesywnie w jednym podmiocie. Wśród motywów drugorzędnych wymienia się: a. spontaniczne uleganie zwyczajom, nieświadome identyfikowanie się z kulturą otoczenia bez zastanawiania się nad tym, czy przyjmowane w ten sposób wzory kultu-

² Zob. J. Mariański, *Motywacja religijna w procesie przemian*, w: M. Grabowska, T. Szawiel (red.), „Religijność społeczeństwa polskiego lat 80. Od pytań filozoficznych do problemów empirycznych”, Warszawa 2005, s. 219-220.

rowe są sensowne i jakie jest ich istotne znaczenie; b. motywację kulturową, która polega na łączeniu elementów narodowo-kulturowych z religią, np. świadomie wysoko ceni się społeczno-kulturową funkcję religii; c. motywację społeczno-religijną, dzięki której przyjmuje się nakazy grup religijnych jako warunek realizacji religijnych celów jednostek. Między motywacjami pierwszorzędnymi i drugorzędnymi istnieją wielorakie powiązania. Nie można tego rozróżnienia mylić z ujęciami psychologicznymi czy moralnymi, w których wyróżnia się motywy główne i uboczne³.

W socjologii religii sformułowano hipotezę, według której przemiany społeczno-kulturowe przyczyniają się – przynajmniej pośrednio – do ewolucji sfery motywacyjnej wiary: motywy stają się coraz bardziej świadome i zinternalizowane w osobowości ludzkiej. W środowiskach bardziej zurbanizowanych zmniejsza się zasięg postaw religijnych motywowanych tradycją i wychowaniem (typ osobowości „kierowanych przez tradycję”), a wzrasta zasięg postaw religijnych opartych na osobistych poglądach, przekonaniach i decyzjach (typ osobowości „kierowanych przez przekonania”). Oznacza to w istocie dojrzewanie i pogłębianie się religijności w wymiarach indywidualnych i społecznych, a także nadawanie większej rangi motywacjom doktrynalno-światopoglądowym.

W krajach postkomunistycznych, w tym i w Polsce, poddanych silnym procesom modernizacji społecznej, wiara religijna nie może być tylko sprawą urodzenia czy kulturowego dziedziczenia, tym mniej wspierać się na gwarancjach środowiska społecznego. Będzie ona przede wszystkim wyrazem świadomej i wolnej decyzji, albo jej nie będzie wcale. Jeżeli nawet ta alternatywa nie do końca jest słuszna, bowiem wierzenia religijne zawsze będą potrzebować społecznego i kulturowego wsparcia, to jednak wskazuje ona na kierunek ewolucji religijności odpowiadającej ponowoczesnemu społeczeństwu, religijności traktowanej jako wartość osobowa i przeżywana w życiu codziennym. Nowe podejście do religii będzie bardziej wiązać się z doświadczeniem religijnym niż nauczaniem kościelnym, bardziej z tym co osobiste niż instytucjonalne, bardziej z religijnością prywatną niż oficjalną.

W badaniach socjologicznych z końca lat sześćdziesiątych w Płocku wyróżniono następujące deklarowane przez katolików motywy ich wiary: tradycyjne (65,2% ogółu badanych identyfikujących się z wiarą),

³ Zob. J. Majka, *Przemiany społeczne a religijność*, w: B. Bejze (red.), „W nurcie zagadnień posoborowych. T. 4”, Warszawa 1970, s. 169-171.

moralne (27,6%), emocjonalne (22,2%), poznawcze (10,6%), rytualno-kultowe (10,6%), eschatologiczne (3,0%), nie potrafiący uzasadnić swojej wiary (5,3%). Część respondentów wymieniła po kilka motywów swojej wiary. Wyróżnione motywy występowały łącznie w wielorakich układach, bowiem nie wykluczały się wzajemnie, przeciwnie – mogły się uzupełniać i działać równocześnie lub sukcesywnie w tej samej jednostce. Wielowarstwowość motywów wiary wzbogaca motywację, ale z drugiej strony utrudnia rozstrzygnięcie, który motyw wybija się zdecydowanie na czoło jako główny motyw wiary. Motywacja religijna, którą można potraktować jako „zbitkę” zadeklarowanych motywów wiary, ma najczęściej charakter prosty i jest złożona z jednego lub co najwyżej dwóch motywów wiary⁴.

W późniejszych badaniach socjologicznych stosowano inne kategoryzacje motywów wiary. W Puławach wśród katolików najbardziej były reprezentowane dwa motywy wiary: przemyślenia i osobisty wybór wiary (40,4% ogółu wierzących) oraz tradycja rodzinna i wychowanie (32,8%). Znacznie rzadziej wskazywano na tradycję lokalną i narodową (12,2%), przekonanie o potrzebie wiary (3,9%), szczególne wydarzenia życiowe (3,1%), wpływ duchowieństwa i Kościoła (1,3%) i inne (2,3%; brak odpowiedzi – 4,0%). W wyborach jednorazowych motywów wiary łączny wskaźnik motywów religijnych kształtował się w Puławach na poziomie 48,7%, motywów społecznych – 45,0%. Motywy religijne przeważały tylko nieznacznie nad społecznymi (tradycyjnymi). Te drugie znacznie częściej były prezentowane wśród katolików w parafii w Kazimierzu Dolnym (61,7%) i jeszcze częściej w parafiach wiejskich w okolicach Puław (od 68, 0% do 77,2%). Na tym tle można sformułować zależność, że im bardziej heterogeniczne jest środowisko, tym większe jest nasilenie motywów religijnych, i odwrotnie⁵.

Wśród ogółu Polaków będących w wieku 15 i więcej lat, którzy deklarowali – według sondażu Instytutu Badania Opinii GfK Polonia w 2002 roku – że czują się związani z jakąś religią, wiara pełniła trzy podstawowe funkcje: jest źródłem sensu życia (40% wskazań), tradycją lub powszechnie przyjętym zwyczajem (38%) oraz pocieszeniem w trudnych sytuacjach życiowych (32%). Mniejszy wskaźnik ankietowanych dostrzegał w wierze

⁴ Zob. J. Mariański, *Dlaczego wierzą? Wyniki socjologicznych badań motywacji religijnej w Plocku*, w: *Chrześcijanin w Świecie* 3 (1973), s. 52.

⁵ Zob. W. Piwowarski, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne*, Warszawa 1977, s. 129-130.

religijnej nadzieję na życie po śmierci (20%) oraz źródło reguł postępowania w życiu (18%). Dla zdecydowanie niższego odsetka Polaków wiara religijna jest jedynym oparciem w życiu codziennym (10%), spełnieniem oczekiwań najbliższej rodziny lub otoczenia (6%), spełnieniem wymagań Kościoła (4%) czy też przykrym obowiązkiem (2%)⁶.

W badaniach Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego SAC z 1988 roku młodzież szkolna i akademicka odwoływała się w uzasadnianiu swojej wiary do tradycji i wychowania w rodzinie (74,6%) oraz do osobistych przemyśleń i przekonań (74,4%). Nieco rzadziej wskazywała na uczęszczanie do kościoła, słuchanie kazań i nauk kościelnych (61,1%), na własne przeżycia i doświadczenia życiowe (52,3%) oraz tradycję sąsiedzką i środowiskową (39,1%)⁷. W nieco inny sposób uzasadniała swoją wiarę młodzież szkolna i akademicka 10 lat później: tradycja i wychowanie w rodzinie – 68,7%, osobiste przemyślenia i przekonania – 64,2%, uczęszczanie do kościoła, wpływ kazań i księży – 51,5%, przeżycia i doświadczenia życiowe – 37,6%, tradycja sąsiedzka i środowiskowa – 14,9%, inne powody – 4,2%. Według Sławomira H. Zaręby te „wysokie wskaźniki mogą świadczyć o licznych respondentach traktujących wiarę jako wartość odziedziczoną po przodkach, będące efektem własnej pogłębionej refleksji bądź ukształtowaną w kontaktach z duchownymi”⁸. W latach 1988-1998 zmniejszyły się wskaźniki aprobaty analizowanych motywów wiary, szczególnie te odnoszące się do tradycji sąsiedzkiej i środowiskowej.

Przeprowadzone po raz trzeci przez Ośrodek Sondaży Społecznych OPINIA (2005 rok) badania wśród uczniów i studentów polskich ujawniły następujące źródła wiary ankietowanych osób: osobiste przemyślenia i przekonania – 55,7%, tradycja i wychowanie w rodzinie – 69,2%, uczęszczanie do kościoła, wpływ kazań i osób duchownych – 49,3%, przeżycia i doświadczenia życiowe – 32,6%, tradycja sąsiedzka i środowiskowa – 8,6%, wpływ lektur – 5,4%, inne powody – 2,0%. W latach 1988-2005 kolejność deklarowanych motywów wiary nie uległa zmianie, zmniejszyły się natomiast wskaźniki osób odwołujących się do własnych przemyśleń i przekonań, doświadczeń życiowych, wpływów Kościoła, a szczególnie

⁶ Zob. G. Adamczyk, *Styl życia Polaków. Próba socjologicznej typologii*, w: *Roczniki Nauk Społecznych* 33/2005, nr 1, s. 180.

⁷ Zob. J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*, Kraków 1991, s. 22.

⁸ S. H. Zaręba, *Dynamika świadomości religijno-moralnej młodzieży w warunkach przemian ustrojowych w Polsce (1988-1998)*, Warszawa 2003, s. 82.

tradycji sąsiedzkiej i środowiskowej. W miarę stabilne są motywy związane z tradycją rodzinną⁹.

Jako źródła swojej wiary młodzież archidiecezji łódzkiej wymieniła w 2000 roku najczęściej: tradycję i wychowanie w rodzinie – 77,4% badanych, osobiste przemyślenia i przekonania – 73,3%, uczęszczanie do kościoła – 44,9%, przeżycia i doświadczenia życiowe – 43,1%. Znacznie rzadziej były deklarowane następujące motywacje: wpływ kazań – 8,5%, tradycja sąsiedzka i środowiskowa – 8,4%, wpływ lektur – 7,5%, wpływ szkoły – 7,4%, wpływ księży – 5,9% oraz inne – 4,9%¹⁰. Według badanej młodzieży szkół ponadgimnazjalnych, policealnych i wyższych Warszawy w 2003 roku umocnieniu wiary sprzyjały następujące czynniki: osobiste przemyślenia i przekonania – 66,5% badanych, tradycja i wychowanie w rodzinie – 58,8%, przeżycia i doświadczenia życiowe – 50,0%, wpływy Kościoła – 49,5% (uczęszczanie do kościoła – 33,5%, wpływ kazań – 8,8%, wpływ księży – 7,2%), wpływ lektur – 6,7%, wpływ tradycji sąsiedzkiej i środowiskowej – 6,2%, wpływ szkoły – 4,6%¹¹. Studenci Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Białej Podlaskiej w 2004 roku wskazali na następujące podstawy swojej wiary (wybory jednorazowe): wewnętrzne przekonania i własne przemyślenia – 45,2%, rodzinne tradycje i wychowanie religijne – 34,3%, osobiste przeżycia i doświadczenia życiowe – 9,9%, wpływ Kościoła, księży i nauk kościelnych – 5,9%, niemożliwość wyjaśnienia pochodzenia świata i człowieka – 4,7%¹².

Głęboko wierzący, wierzący oraz niezdecydowani w sprawach wiary uczniowie i uczennice z czterech badanych miast (Radom, Włocławek, Łomża, Ostrow Mazowiecka) w latach 2002-2005 uzasadniali następująco swoje stanowisko: osobiste przekonania i przemyślenia – 65,0% badanych, uczęszczanie do kościoła, wpływ kazań i nauk kościelnych, wpływ księży – 57,2%, tradycja i wychowanie w rodzinie – 74,7%, przeżycia i doświadczenia życiowe – 38,7%, tradycja sąsiedzka i środowiskowa – 6,8%, inne powody – 5,0%

⁹ Zob. S. H. Zaręba, *Identyfikacje religijne i dylematy moralne uczniów i studentów w Polsce* (w druku).

¹⁰ Zob. J. Mariański, *Globalne postawy wobec wiary*, w: S. H. Zaręba, T. Zembrzuski (red.), „Wartości i religia. Postawy i zachowania młodzieży archidiecezji łódzkiej”, Łódź 2002, s. 212.

¹¹ Zob. W. Zdaniewicz, *Autodeklaracje religijne*, w: W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba (red.), „Młodzież Warszawy – pokolenie pontyfikatu Jana Pawła II”, Warszawa 2005, s.24.

¹² Zob. W. Romanowicz, *Młodzież Podlasia wobec wybranych problemów społeczno-religijnych*, Kodeń 2005, s. 55.

i brak odpowiedzi – 1,1%. Motywy te zostały badanym przedstawione w kafe-
terii pytania i mogli z nich wybrać dowolną liczbę. Taki sposób diagnozowa-
nia uzasadnień wiary był bardzo uproszczony i wskazywał na najogólniejsze
motywacje, dalekie od konkretnych i praktycznych uzasadnień wyznawanej
wiary (badania Katedry Socjologii Religii KUL).

Wydaje się, że dla zdecydowanej mniejszości wiara jest faktem niepod-
legającym refleksji i tej refleksji niepotrzebującym. Ceni się tradycję i wycho-
wanie w rodzinie, ale ten motyw nie wyklucza się z uzasadnieniami osobisty-
mi, opartymi na własnych przemyśleniach czy doświadczeniach życiowych.
Osoby, u których wiara jest bardziej pogłębiona i refleksyjna, rzadko odwołują
się w uzasadnieniu swojej wiary do wpływu różnych środowisk społecznych,
wskazują często na pozatradycyjne motywacje wiary. Im wyznawana wiara
ma bardziej powierzchowny i schematyczny charakter, tym częściej respon-
denci odwołują się do ciągłości tradycji rodzinnej, stylu wychowania, wspól-
noty kulturowej itp. W przestrzeni ważnych emocjonalnie znaczeń religia jest
obecna u jednych i drugich, chociaż na różne sposoby.

We wszystkich omówionych wynikach badań socjologicznych na czoło
wysuwają się trzy typy motywacji wiary, podawane w nieco zmieniającej się
kolejności: własne przemyślenia, tradycja i wychowanie rodzinne, wpływy Ko-
ścioła. Nieco niżej są rangowane osobiste doświadczenia i przeżycia. Społeczny
wymiar wiary jako wartości przekazywanej przez rodzinę odgrywa ważną rolę
w doświadczeniach religijnych młodzieży uczącej się, a zwłaszcza w poko-
leniu ludzi dorosłych. W dalszym ciągu w rodzinach polskich przekazuje się
podstawowe wartości i normy religijne, a tradycja – szeroko rozumiana – ma
jeszcze ważne znaczenie motywacyjne w dziedzinie wiary. Trzeba jednak
pamiętać, że w warunkach radykalnych zmian społecznych to, „co było sto-
sowne niegdyś, jest niestosowne teraz, i *vice versa*. To, co było tabu, staje się
de rigueur, to, co było oczywiste, staje się śmieszne, to, co było czymś świa-
tem, staje się tym, co musi zostać przewyciężone. Oczywiście przejście takiej
transformacji pociąga za sobą radykalną reinterpretację własnej przeszłości”¹³.

Zmiana postaw wobec dziedzictwa społeczno-kulturowego – przy-
najmniej pośrednio – będzie oddziaływać również na osłabienie znaczenia
tradycji religijnej. Aprobata czynników związanych z wychowaniem i tra-
dycją rodzinną nie wyklucza współwystępowania motywacji refleksyjnej
w formie własnych przemyśleń i dociekań. Wydaje się jednak, że zmiany

¹³ P. L. Berger, *Zaproszenie do socjologii*, J. Skawiński (tłum.), Warszawa 1988, s. 65.

w sferze motywacyjnej wiary, od „dziedziczenia” wiary (religijność jako wypadkowa czynników zewnętrznych, ukształtowanych przez środowisko społeczne), do indywidualnego i świadomego wyboru, dokonują się w środowiskach młodzieżowych bardzo powoli i obejmują tylko wybrane kategorie ludzi młodych, być może związanych z nowymi ruchami i wspólnotami religijnymi, u których dokonuje się proces interioryzacji wiary, przenikającej wszystkie dziedziny życia codziennego.

W świetle przytoczonych danych trudno byłoby podtrzymywać tezę, że dla większości Polaków „bycie wierzącym” jest bardziej faktem kulturowym niż kwestią wiary, chociaż w kształtowaniu się globalnych wierzeń religijnych czynniki indywidualno-osobowe przeplatają się dość często z czynnikami tradycyjno-społecznymi. W młodym pokoleniu ludzi wierzących zyskuje na znaczeniu własna aktywność poznawcza, przejawiająca się w samodzielnych przemyśleniach i indywidualnych poszukiwaniach. Ci, którzy przejawiają tradycyjną religijność, nie odczuwają – lub tylko w nieznacznym stopniu – rozbieżności pomiędzy wartościami uznawanymi w społeczeństwie, i tymi, które są akceptowane w Kościele. W konsekwencji nie przeżywają dysonansu afektywno-poznawczego w sprawach wiary i moralności. Nie odczuwają także konieczności przełożenia ogólnych deklaracji wiary na język refleksji intelektualnej (poznawczej, etycznej, egzystencjalnej itp.).

Sfera motywacyjna wiary w badaniach socjologów jawi się jako rzeczywistość dość zróżnicowana i niejednolita. W swej wewnętrznej kwestii wykracza daleko poza schematy zakładające uproszczony i czysto zewnętrzny związek katolików z Kościołem. Wiele badań empirycznych wydaje się potwierdzać pozytywne przemiany motywacji wiary w kierunku szerszego uwzględniania uzasadnień intelektualno-poznawczych, egzystencjalnych i moralnych. W świetle przytoczonych uprzednio danych – z konieczności fragmentarycznych – nie wydaje się, by można było poprzestać w dziedzinie badania motywów wiary na dychotomicznym podziale: wierzący pod wpływem różnych form społecznego nacisku (tradycja) i wierzący ze względu na własne przekonania światopoglądowe. Schemat taki nie jest wystarczający nawet w odniesieniu do religijności wiejskiej, tworzy bowiem bardzo niejednolite i zbyt ogólne kategorie ludzi wierzących.

Należy w końcu podkreślić, że część katolików wiejskich i miejskich w ogóle nie potrafi uzasadnić, dlaczego przyjmuje poglądy religijne, dlaczego zachowuje się tak, jak nakazuje religia i dlaczego uważa takie postępowanie za słuszne. Nie potrafią oni wskazać na jakikolwiek motyw swojej wiary. Ich

wskaźniki w poszczególnych środowiskach społecznych wahają się od kilku do kilkunastu procent. Wiara tych katolików nie jest w pełni uświadomiona, raczej intuicyjna, prawdopodobnie oparta na przesłankach typu tradycyjnego lub nawet tradycjonalistycznego. Być może uważają swój światopogląd za coś „danego”, co nie potrzebuje uzasadnienia lub co uzasadnić się nie da.

2. Motywy praktyk religijnych

W badaniach nad praktykami religijnymi zwraca się uwagę nie tylko na ilościowe aspekty uczestnictwa, ale i na wymiary jakościowe związane z przeżyciami, zaangażowaniem osobistym oraz motywacją uczestnictwa. Socjologowie, którzy przyjmują świecki punkt widzenia w badaniach nad praktykami religijnymi, poszukują danych weryfikowanych empirycznie, nie mają możliwości zrozumienia do końca tego zjawiska, które wiąże się z tajemnicą i transcendencją. Motywacja uczestnictwa w kulcie religijnym jest wieloaspektowa i złożona. Istnieje wiele powodów, które skłaniają Polaków do tego uczestnictwa (np. teologiczna doktryna, kontakt z *sacrum* i nadprzyrodzonością, kodeks moralny, podporządkowanie się nakazom Kościoła, oddziaływanie wychowawcze i kontrolne rodziny).

Motywacje, które warunkują działania religijne w danym miejscu i czasie, mają nie tylko „zakotwiczenie” w doktrynie religijnej, lecz przede wszystkim w rezultatach działania danej religii. Może w tym względzie nastąpić rozdzźwięk pomiędzy motywacjami potwierdzonymi oficjalnie, a tymi, z którymi mamy do czynienia w praktyce. „Na przykład chrześcijanin powinien dążyć do wywołania w sobie motywacji wiary, nadziei i miłosierdzia, nie wykluczone jednak, że motywacje, które czasowo lub stale podtrzymują jego aktywność religijną, wynikają z przyczyn natury społecznej, politycznej lub kulturowej”¹⁴. Niektórzy socjologowie z Europy Zachodniej twierdzą, że w Polsce przed rokiem 1989 ludzie niewierzący świadomie uczestniczyli we mszy św., wyrażając tym samym niezadowolone z niechcianego reżimu oraz że wysoki poziom praktyk religijnych wiąże się z tożsamością narodową.

Nie wystarczy jedynie badać częstość poszczególnych praktyk religijnych, trzeba także wiedzieć, co one wyrażają i co znaczą dla spełnia-

¹⁴ E. Pin, *Motywacje praktyk religijnych a przejście od cywilizacji pretechnicznej do cywilizacji technicznej*, w: *Znak* 21/1969 nr 4-5, s. 518-519.

jących te praktyki. Motywacje, które mogą inspirować akty religijne, są różnorodne. Najogólniej można je podzielić na: religijne i społeczno-kulturowe. Praktyki niedzielne wyrażające zbiorowe życie religijne nie tylko umożliwiają poprzez gesty i słowa kontakt z rzeczywistością transcendentną, ale też integrują jednostki w pewną strukturę społeczną (parafia, Kościół) oraz różnicują charakter i role poszczególnych jednostek w obrębie wspólnoty wierzących. Socjologia wskazuje wyraźnie na integrujące funkcje obrzędów religijnych.

Socjologowie przypisują pozytywne znaczenie praktykom religijnym jako wskaźnikom religijności. „Wiemy oczywiście, że w niedzielę znajdują się w kościołach także ludzie niewierzący, a tym bardziej chrześcijanie o wierze raczej prymitywnej. Ale nie można pominąć faktu, że regularne uczestnictwo w nabożeństwie niedzielnym wymaga pewnego wysiłku, tym prawdziwszego, że powtarzanego co tydzień. Opinia publiczna doskonale zdaje sobie z tego sprawę, skoro za charakterystyczną cechę katolicyzmu uważa «bywanie na mszy». Oczywiście nie będziemy twierdzić, że każdy uczestnik mszy niedzielnej ma pełną świadomość tego, co zawiera całość nauki Kościoła i że stara się zastosować do niej swoje zachowania i sposób życia. Wiemy również, że szczególnie tam, gdzie konformizm rodzinny czy socjalny przemawia na korzyść uczestnictwa we mszy, wiara znacznej liczby obecnych w kościele jest raczej konformistyczna niż osobista. Ale chyba bezpodstawne byłoby też sprowadzanie do minimum liczby osób, których wiara jest głębsza, albo odmawianie wszelkiego nadprzyrodzonego znaczenia zachowaniu wierzących-konformistów”¹⁵.

Praktyki religijne nie utrzymują się na wysokim poziomie bez odpowiedniej motywacji skłaniającej do działania. Cały zespół zinternalizowanych bodźców albo nacisków zewnętrznych, pod wpływem których katolicy podejmują decyzje uczestnictwa w praktykach religijnych i je w sposób trwały kontynuują, można nazwać motywacją. Międzynarodowe badania nad wartościami wskazują, że wartości i wierzenia religijne w istotnym stopniu wpływają na praktyki religijne, takie jak udział w nabożeństwach, częstotliwość modlitwy czy medytacji, w większości krajów. W niektórych krajach wpływ na zaangażowania religijne wywierają takie czynniki, jak: normy społeczne, sieci powiązań społecznych i nieformalna presja grupy,

¹⁵ L. Dingemans, J. Rémy, *Kryteria żywotności katolicyzmu*, w: „Ludzie – wiara – Kościół. Analizy socjologiczne”, Warszawa 1966, s. 128.

by uczestniczyć w nabożeństwach, zwłaszcza w środowiskach o wysokim poziomie religijności¹⁶.

Niektórzy badacze życia religijnego podkreślają, że praktyki religijne pozostają na względnie wysokim poziomie w społeczeństwie polskim, ponieważ funkcje świeckie praktyk religijnych są bardzo silne, a nawet ważniejsze niż funkcje ściśle religijne (np. tradycje rodzinne, narodowe). Z drugiej strony należy zauważyć, że zawsze wierzenia, jak i praktyki religijne, stają się we współczesnym świecie coraz częściej sprawą indywidualnego wyboru. Jednostki samodzielnie i we własnym zakresie nadają religijny lub niereligijny sens swojemu codziennemu życiu i realizowanym praktykom religijnym (indywidualny wybór).

W badaniach socjologicznych zrealizowanych przez ośrodki kościelne, zwłaszcza przez Ośrodek Sondaży Społecznych OPINIA, respondentom stawia się pytanie, czym jest dla nich przede wszystkim msza św.? Chodzi o uzyskanie odpowiedzi na pytanie, jaka zawartość psychospołeczna kryje się za określonymi zachowaniami kultowymi respondentów? Czy przychodzący do kościoła są rzeczywiście religijni, czy raczej, poddani różnym naciskom społecznym, są bardziej zainteresowani społecznymi wymiarami niż religijną stroną kultu? Czy praktyki niedzielne mają przede wszystkim znaczenie religijne, czy też wyraża się w nich jedynie pewna tradycja, niekiedy o znaczeniu folklorystycznym, nie angażująca przekonań religijnych?

W sondażu zrealizowanym przez ośrodek OPINIA w 1998 roku respondenci oceniali każde z pięciu znaczeń mszy św., osobno według kategorii: „tak”, „nie”, „nie mam zdania”. Twierdzenie, że msza św. jest spełnieniem nakazu sumienia, zaakceptowało 79,3% badanych; że jest przeżyciem religijnym – 80,1%; że jest wypełnieniem obowiązku wobec Kościoła – 54,8%; że jest dostosowaniem się do ogólnego zwyczaju – 35,1%; że jest dostosowaniem się do wymagań rodziny – 29,8%; że jest czymś innym – 5,6%. W porównaniu z rokiem 1991 straciły na znaczeniu wszystkie aspekty rozumienia mszy św., ale religijne tylko nieznacznie, natomiast społeczno-obyczajowe – wyraźniej (około 10%). Z socjologicznego punktu widzenia nie można lekceważyć tego, jak sami „aktorzy” niedzielni oceniają swoje zaangażowanie kultowe i jak je rozumieją. Religijne aspekty w rozumieniu mszy św. zdecydowanie przewa-

¹⁶ Zob. P. Norris, R. Inglehart, *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, R. Babińska (tłum.), Kraków 2006, s. 307.

żały nad społeczno-obyczajowymi i różnica ta wydaje się powiększać. Kategorie osób, które odznaczają się wyższym poziomem praktyk niedzielnych, na ogół nieco częściej podkreślają momenty wewnętrzne, jak nakaz sumienia i przeżycie religijne. Kategorie osób charakteryzujących się niższym poziomem praktyk niedzielnych nieco częściej wskazują na momenty zewnętrzne, jak presja rodziny czy oddziaływanie zwyczajów¹⁷.

Wśród młodzieży uczącej się lub studiującej w 1998 roku wskazywano na następujące motywy uczestnictwa we mszy św. (wybory jednorazowe): obowiązek wobec Kościoła – 12,0% ankietowanych, nakaz sumienia – 26,2%, dostosowanie się do wymagań rodziny – 10,7%, przeżycie religijne – 16,5%, dostosowanie się do ogólnego zwyczaju – 7,8%, coś innego – 7,4%, coś, co mnie nie interesuje – 9,8%, trudno powiedzieć – 8,1%, brak odpowiedzi – 1,4%. Do motywacji religijno-kościelnej należy zaliczyć trzy kategorie badanych osób: wypełniających obowiązek wobec Kościoła, kierujących się nakazem sumienia i doświadczających rzeczywistości *sacrum* (łącznie 54,7%). Motywacja religijno-kościelna częściej występowała wśród kobiet (59,5%) niż mężczyzn (49,8%), w podobnym stopniu wśród uczniów (54,8%) i studentów (55,0%)¹⁸.

Młodzież szkół warszawskich (średnich i wyższych) w 2003 roku podawała następujące znaczenia mszy św. niedzielnej: wypełnienie obowiązku wobec Kościoła – 8,5% badanych, wypełnienie nakazu sumienia – 20,7%, dostosowanie się do wymagań rodziny – 7,1%, przeżycie religijne – 17,6%, dostosowanie się do ogólnego zwyczaju – 8,1%, czymś innym – 8,0%, czymś, co mnie nie interesuje – 11,8%, trudno powiedzieć – 7,9%, nie należący do Kościoła katolickiego – 8,2%, brak odpowiedzi – 2,1% (uczniowie odpowiednio: 11,8%, 20,2%, 9,4%, 14,2%, 8,4%, 6,1%, 13,8%, 8,4%, 6,7%, 0,9%; studenci – 6,4%, 21,8%, 5,4%, 20,9%, 8,3%, 9,0%, 10,4%, 7,1%, 8,3%, 2,3%). Msza św. przestała być dla wielu młodych ludzi uczących się w Warszawie praktyką obowiązkową, stała się jedynie wydarzeniem okazjonalnym¹⁹.

¹⁷ Zob. J. Mariański, *Niedzielne i wielkanocne praktyki religijne*, w: W. Zdaniewicz (red.), „Religijność Polaków 1991-1998”, Warszawa 2001, s. 91-93.

¹⁸ Zob. S. H. Zaręba, *Dynamika świadomości religijno-moralnej...*, dz. cyt., s. 107-108.

¹⁹ Zob. S. H. Zaręba, *Zachowania religijne w środowisku zurbanizowanym*, w: W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba (red.), „Młodzież Warszawy – pokolenie pontyfikatu Jana Pawła II”, Warszawa 2005, s. 59-61.

Młodzież z klas maturalnych ze szkół katolickich archidiecezji krakowskiej w 2003 roku wskazała na następujące aspekty rozumienia mszy św.: wypełnienie obowiązku wobec Kościoła – 20,3%, spełnienie nakazu sumienia – 44,3%, dostosowanie się do wymagań rodziny – 23,9%, przeżycie religijne – 31,7%, dostosowanie się do ogólnego zwyczaju – 18,4%, inne – 6,6% i trudno powiedzieć – 1,9%²⁰. Młodzież będąca w wieku 18-24 lat badana w archidiecezji warszawskiej w 2006 roku podkreśliła następujące znaczenia mszy św.: spełnienie nakazu sumienia – (27,8%), wypełnienie obowiązku wobec Kościoła – 0,8%, dostosowanie się do wymagań rodziny – 13,5%, przeżycie religijne – 27,0%, dostosowanie się do ogólnego obyczaju – 7,9%, trudno powiedzieć – 7,9%, brak odpowiedzi – 15,1%²¹.

Nie wszyscy praktykują z motywów religijnych. Wytyczenie ścisłej linii demarkacyjnej między tym, co należy do *sacrum* i do *profanum* w sferze motywów działania, jest rzeczą niezmiernie trudną i może prowadzić do jaskrawych uproszczeń. Dokładniejsze badanie motywacji religijnej i społeczno-kulturowej praktyk niedzielnych wymagałoby zastosowania metod i technik psychologii społecznej. Przeprowadzone analizy socjologiczne wskazują jednak, że nie ma empirycznych dowodów na to, że praktyki niedzielne stoją na wysokim poziomie, ponieważ społeczno-świeckie funkcje są ważniejsze niż funkcje religijne, że aktywne uczestnictwo w kulcie ma swoje źródło w tradycyjnym modelu zachowań. Motywy uczestnictwa deklarowane przez samych badanych wskazują na ich wymowę religijną. Większość respondentów podkreśla albo poszukiwanie przeżyć religijnych, albo spełnianie praktyk wynikające z pobudek indywidualnego sumienia.

W socjologii religii coraz częściej odchodzi się od traktowania praktyk religijno-kościelnych w kategoriach tradycyjno-ludowych konwencji, świadczących o traktowaniu Kościoła jako agencji usługowej. Szuka się głębszych wyjaśnień idących w kierunku wskazywania na zapotrzebowanie na takie modele znaczeń i sensów, które pozwalają na przezwycięzenie stojących przed jednostką problemów życia, zwłaszcza poczucia przygodności i budowania tożsamości osobowej. Czasem podkreśla się, że motywacja społeczno-kulturowa (np. związek z kulturą lokalną lub narodową)

²⁰ Zob. K. Wilk, *Wychowanie religijne w liceach katolickich archidiecezji krakowskiej. Studium socjologiczno-pastoralne*, Kraków 2006, s. 171.

²¹ Zob. S. H. Zaręba, *Religijność młodzieży – podstawowe parametry*, w: W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba (red.), „Religia – Kościół – Społeczeństwo. Wyniki porównawczych badań socjologicznych w 12 diecezjach”, Warszawa 2006, s. 121.

przekształca się w motywację społeczno-religijną, wynikającą z poczucia więzi ze wspólnotą religijną.

Jakkolwiek brak jest pełniejszego rozeznania sfery motywacyjnej udziału w praktykach religijnych, ogólnie można powiedzieć, iż w znacznej części są to motywy religijno-kościelne (doświadczenie *sacrum*, potrzeby religijne, posłuszeństwo wobec nakazów Kościoła). Istnieje pewna grupa ludzi wierzących – trudna do precyzyjnego określenia – praktykujących pod wpływem różnego rodzaju motywów psychologicznych, socjalizacyjno-tradycyjnych, kulturowych, a nawet politycznych (przed 1989 rokiem jako protest wobec rządów komunistycznych). Masowe spełnianie praktyk religijnych nie oznacza, że jest to religijność typu konformistycznego, w której forma rytuału jest ważniejsza niż jakość uczestnictwa. Współcześnie pogłębia się wśród praktykujących motywacja religijna i zrozumienie symboli kultowych. Warto jednak pamiętać o znanej konstatacji francuskiego socjologa Gabriela Le Bras, że praktyki indywidualne są „o tyle mniej zakorzenione w jednostce, im bardziej są pospolite w jej grupie”²². Religijność oparta na konformizmie kulturowym, a nie na osobistym wyborze, ma małe szanse przetrwania w warunkach gwałtownych zmian kulturowych.

Można przypuszczać, że religijność kulturowa, osadzona silnie w strukturach społecznych, ugruntowana przez masowe uczestnictwo w praktykach religijnych, będzie podlegać w najbliższych latach pewnym przemianom, których kierunek trudno jest obecnie jednoznacznie określić. Nie da się wykluczyć osłabienia społeczno-integracyjnych funkcji religii, ale też i procesu przekształcania motywacji społeczno-kulturowej w motywację społeczno-religijną. Na progu XXI wieku Kościół katolicki w Polsce nie traci wyraźnie kontroli nad życiem religijnym jednostek i grup społecznych, chociaż jego oddziaływanie na wiernych nieco słabnie. Nie ma jednak podstaw do ogłaszania alarmistycznych ostrzeżeń, że zbliża się nieuchronnie sytuacja utraty przez Kościół młodzieży („Kościół bez młodych”). Religijność rozważana z socjologicznego punktu widzenia nie jest wielkością statyczną, lecz zmieniającą się w zależności od kontekstu społeczno-kulturowego.

²² G. Le Bras, *Żywotność religijna Kościoła we Francji*, w: „Ludzie – wiara – Kościół. Analizy socjologiczne”, Warszawa 1966, s. 145.

3. Kierunki ewolucji motywacji religijnej w społeczeństwie polskim

Wyraźne rozgraniczenie religijności, u podłoża której tkwią przyczyny psychologiczne, konformistyczne, moralne, racjonalne itp., jest bardzo trudne. Zazwyczaj bowiem na decyzję wiary i jej podtrzymywanie wpływa wiele motywów sytuacyjnych i ogólnych, działających z różnym nasileniem, w różnych okresach życia jednostki, a ponadto ząębających się nawzajem. Nowe społeczne formy religijności – nawet jeżeli nie będą udziałem większości ludzi – staną się bardziej świadome i mniej związane z kontekstem społeczno-kulturowym. Zmiany w sferze motywacyjnej u pewnej części ludzi wierzących wskazują na pogłębienie ich wiary w kierunku uwewnętrznienia poglądów religijnych, traktowania wiary jako wartości „zdobytej” na drodze osobistego wyboru, pomniejszenia roli czynników społeczno-kulturowych na rzecz *stricte* religijnych. Duszpasterstwo zmierzające do pogłębienia religijności polskiej i rozbudowy w niej pierwiastków intelektualno-poznawczych nie może ograniczać jej strony uczuciowej. Religijność polska pozostanie nasycona pierwiastkami uczuciowymi, mniej zracjonalizowana.

Rozważając socjologiczne uwarunkowania wiary, trzeba zawsze pamiętać, że ostateczna decyzja „za” lub „przeciw” rzeczywistości ponadempirycznej zapada w najgłębszych warstwach ludzkiej osobowości, a stąd jest trudna do skonstatowania dla zewnętrznego obserwatora. Nie wszystko daje się ująć w ścisłe kategorie intelektualno-racjonalne, przekraczające to, co spontaniczne, irracjonalne, intuicyjne i afektywne. Ożywienie religijne z lat osiemdziesiątych i początku lat dziewięćdziesiątych oznaczało także, że zmieniał się sam model religijności. Religijność polska nabiera cech personalistycznego wyboru, traci rangę wartości „diedzicznej”. Zmniejsza się rola czynników społeczno-kulturowych na rzecz *stricte* religijnych. Praktyki religijne tracą swój rytualistyczny charakter, stają się dążeniem do uczestnictwa we wspólnocie zbawczej. Ujawnia się coraz wyraźniej potrzeba dowartościowania etycznych wymiarów wiary w sensie wyciągania ostatecznych konsekwencji z przynależności religijnej.

W warunkach kształtowania się społeczeństwa pluralistycznego wiara nie może być tylko sprawą urodzenia czy kulturowego dziedziczenia, tym mniej opierać się na gwarancjach środowiska społecznego, powinna być przede wszystkim wyrazem świadomej i osobistej decyzji. Pewne przejawy kryzysu religijnego mogą być uznane za przejaw nieuniknionej

transformacji związanej z wchodzeniem naszego społeczeństwa w nową fazę rozwoju cywilizacyjnego i kulturowego. Trwanie i zmiana religijności w funkcjonalnie zróżnicowanym i pluralistycznym społeczeństwie wymaga nowych metod i technik badawczych. W związku z procesami indywidualizacji badanie religijności musi przechodzić od ujęcia makro- do mikro-socjologicznego, aby uchwycić bardziej sprywatyzowane formy religijności. W dotychczasowych badaniach socjologicznych poza zasięgiem socjologów polskich pozostaje religijność sprywatyzowana, niewidzialna, rozproszona, postmodernistyczna. Potrafimy o niej już sporo powiedzieć teoretycznie, nie potrafimy jej jeszcze zoperacjonalizować empirycznie.

Wiara religijna, także w swej warstwie motywacyjnej, musi być ustawicznie kształtowana. Bardzo silnie podkreślił to Jan Paweł II w przesłaniu do uczestników VIII Międzynarodowego Forum Młodzieży z 25 marca 2004 roku: „Lecz jeśli wasza wiara to zwykłe przywiązanie do tradycji, swoistych wzorów uczuciowości czy ogólnikowej ideologii religijnej, na pewno nie zdołacie oprzeć się wpływowi środowiska. Starajcie się zatem w pełni zachować waszą chrześcijańską tożsamość i być mocno zakorzenieni we wspólnocie Kościoła. Niech waszym pokarmem będzie wytrwała modlitwa. Wybierajcie, o ile to możliwe, dobrych nauczycieli akademickich. Żyjąc w środowiskach, które niekiedy bywają trudne, nie izolujcie się, lecz uczestniczcie aktywnie w działalności stowarzyszeń, ruchów i wspólnot kościelnych, które są obecne w środowisku uniwersyteckim. Włączajcie się w życie parafii uniwersyteckich i korzystajcie z pomocy duszpasterstw akademickich”²³.

²³ L'Osservatore Romano 25/2004 nr 5, s. 33-34.