

WSTĘP

1. Problem badawczy

Problematyka religii i religijności podejmowana jest coraz częściej w ramach studiów kulturowych. Zwraca się uwagę na nowe formy obecności religii w życiu zbiorowym. Podkreśla się także jej istotny wpływ na konstruowanie współczesnych tożsamości w obliczu procesów i zjawisk charakterystycznych dla epoki ponowoczesnej: globalizacji, liberalizacji, konsumpcjonizmu czy też emancypacji różnorodnych mniejszości i kategorii społecznych. Ciężar dyskusji podejmowanych przez socjologów przesuwają się z tematyki globalnych przemian religii, eksploatowanej już od czasów Durkheima i Webera, ku nowym formom religijności oraz sposobom konstruowania i manifestowania sakralizowanych tożsamości, systemów wartości i modeli światopoglądowych.

Współczesne przemiany kulturowe silnie oddziałują na relacje między *sacrum* i *profanum*. Licznym przejawom dystansowania się wobec instytucji religijnych oraz wybiórczego stosunku wobec religijnych aksjologii towarzyszą wyraźne dążenia

rozmaitych ruchów i formacji do zakorzenienia i utrwalenia określonych idei i wartości religijnych w praktyce społecznej, wzorach zachowań czy stylach życia. Religia nie funkcjonuje w próżni. Środki komunikacji, a także formy ekspresji religijnej ulegają wpływom społeczeństwa konsumpcyjnego, kultury masowej oraz nowych technologii. Rozwiązania i innowacje (np. Internet) pochodzące z innych obszarów życia społecznego znajdują zastosowanie w sferze religii, gdzie służą określonym celom, np. intensyfikacji działań ewangelizacyjnych.

Transformacja społeczno-ustrojowa w Polsce nie przyniosła natychmiastowej sekularyzacji. Z jednej strony obserwujemy systematyczny spadek w zakresie podstawowych wskaźników religijności oraz rozpowszechnianie się – zwłaszcza wśród pokolenia urodzonego po roku 1989 – wzorów światopoglądowych i stylów życia sprzecznych z nauką Kościoła. Z drugiej strony procesom tym towarzyszą trendy takie jak powstawanie nowych kościołów i związków wyznaniowych, rozwój ruchów odnowy czy nowych form ewangelizacji. Znamienne są także przemiany religijności młodzieży – przede wszystkim indywidualizacja religii oraz dewaluacja jej wymiaru instytucjonalnego – ujawniane przez liczne badania socjologiczne. Przemiany te obejmują także młodzież głęboko wierzącą, w przypadku której nowe tendencje łączą się ze świadomą i konsekwentną akceptacją chrześcijańskiego systemu wartości i światopoglądu, a także zwrotem w stronę autentycznego doświadczenia oraz odrzuceniem podziałów denominacyjnych. Konsekwencją tego połączenia jest forma religijności, która wymyka się tradycyjnym kategoriom i wskaźnikom i której nie można zredukować ani do *wyuczonej kościelności*, ani do Luckmannowskiej *religii niewidzialnej*. Pomimo że fenomen ten dotyczy pewnej społecznej mniejszości – relatywnie wąskiej grupy młodych ludzi, których za socjolog Marią Libi-

szowską-Żółtkowską możemy nazwać *szaleńcami bożymi* – to staje się on coraz wyraźniejszy.

Libiszowska-Żółtkowska nazywa *szaleńcami bożymi* osoby, dla których religia ma priorytetowe znaczenie – jest stale obecna w ich codziennym życiu i stanowi podstawę tożsamości (Libiszowska-Żółtkowska, 2009, s. 63). W społeczeństwie polskim możemy ich spotkać zarówno wśród młodych katolików, jak i protestantów, chociaż znacznie częściej jest ona kojarzona z tymi drugimi¹. *Boży szaleńcy* to często członkowie chrześcijańskich wspólnot młodzieżowych, aktywni i zaangażowani, uczestnicy różnego rodzaju festiwali religijnych, konferencji czy też misji. Religia jest dla nich przeżyciem i doświadczeniem. Życie wspólnotowe przeplata się z życiem codziennym, moralność religijna wpływa na moralność prywatną i publiczną, granica między praktykami religijnymi a życiem rodzinnym, zawodowym, koleżeńskim czy studenckim praktycznie się zaciera.

W obliczu alarmujących wyników sondaży dowodzących stalego wzrostu odsetka młodych Polaków deklarujących się jako osoby niewierzące (CBOS, 2015a) powyższe zjawiska wydają się ciekawe i godne uwagi. Co takiego jest w religii, że młodzież, atakowana ze wszystkich stron kulturą popularną promującą styl życia często wyraźnie sprzeczny z chrześcijańską aksjologią, czyni z niej centralny element swojej codzienności, stały punkt odniesienia czy też integralny komponent tożsamości?

¹ W artykule *Religia jako determinanta tożsamości studentów i konwertytów* w pracy zbiorowej *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Socjologiczne studium przypadków* (Libiszowska-Żółtkowska, 2009), socjolog religii Maria Libiszowska-Żółtkowska używa sformułowania *szaleńcy boży* w odniesieniu do konwertytów (w większości członków wspólnot protestanckich). Autorka zauważa, że religia przenika i silnie oddziałuje na wszystkie sfery życia takich osób oraz stanowi determinantę ich tożsamości.

Co charakteryzuje religijność młodych *bożych szaleńców* i jaką funkcję pełni w ich przypadku życie wspólnotowe?

Na tych pytaniach i związanych z nimi problemach zamierzam skoncentrować się w niniejszej pracy, będącej studium przypadku grupy młodzieżowej działającej przy jednym z warszawskich kościołów protestanckich. Poprzez dogłębną analizę relacji wspólnotowych oraz charakteru religijności jej członków, chciałabym pokazać powiązania między religią, tożsamością oraz stylem życia osób głęboko wierzących. Problematyka ta wpisuje się w pole zainteresowań socjologii religii, a także obejmuje zagadnienia, które dotychczas były rzadko podejmowane przez polskich badaczy. W swojej pracy zamierzam skoncentrować się na wymiarze doświadczenia religijnego – na tym, co subiektywne i przeżywane, a nie tylko obiektywnie mierzalne. W tym kontekście będą mnie interesować więzi i relacje wspólnotowe, funkcje religijnej grupy młodzieżowej, motywacje do przynależności oraz znaczenia nadawane jej przez członków. Zastanowię się również nad tym, jak definiować religijność w przypadku osób badanych, jakie są jej cechy charakterystyczne i w jaki sposób są one powiązane z przemianami religii obserwowanymi przez socjologów i badaczy społecznych. Postaram się także zbadać proces konstruowania indywidualnej tożsamości i stylu życia w oparciu o religię – przyjmowanie dostarczanych przez nią wzorów, ich modyfikowanie i reinterpretowanie – oraz przeanalizować związki religii (wiary, systemu wartości i wyznaczanych przez niego priorytetów) z życiem codziennym młodych ludzi: z ich moralnością, zainteresowaniami, sposobami spędzania i organizowania sobie czasu oraz planami na przyszłość.

Powyższe zjawiska zamierzam opisać na tle przeobrażeń społeczno-kulturowych, które obserwujemy w Polsce od momentu

transformacji systemowej. Minione dwadzieścia pięć lat to okres bardzo szybkich zmian, które miały znaczący wpływ na wszystkie sfery życia Polaków, zwłaszcza tych nieobciążonych obowiązkami spuścizną realnego socjalizmu – urodzonych w latach dwudziestych i dorastających w atmosferze pędu ku Zachodowi. Z jednej strony były to zmiany instytucjonalne związane z podstawowymi regułami ustrojowymi, administracyjnymi oraz legislacyjnymi, z drugiej zaś – społeczno-kulturowe konsekwencje demokratyzacji oraz globalizacji, ze wzmożoną siłą oddziałujące na otwierające się społeczeństwo polskie. Wraz z włączeniem państw postkomunistycznych w krąg kultury zachodniej, procesy takie jak pluralizacja, sekularyzacja, przemiany więzi społecznych, relatywizacja i różnicowanie się stylów życia oraz kulturowy przymus ich posiadania – nieustanna presja, by być *jakimiś* – stały się czynnikami silnie wpływającymi na nowy kształt tych społeczeństw.

2. Uzasadnienie sformułowania tematu

Ważnym impulsem skłaniającym mnie do zainteresowania się tematyką religii były osobiste doświadczenia oraz obserwacje środowiska akademickiego i religijności moich rówieśników. Jako studentka socjologii zaznajomiona z ogólnymi zagadnieniami dotyczącymi przemian w sferze religii oraz śledząca wyniki sondaży (pokrywające się na ogół z obiegowymi opiniami) wskazujące na spadek jej znaczenia w życiu młodego pokolenia Polaków praktycznie we wszystkich wymiarach – począwszy od wpływu na światopogląd, a kończąc na praktykach religijnych i społecznych – czułam się często zaskoczona, konfrontując swoją wiedzę z otaczającą mnie rzeczywistością.

W okresie studiów niejednokrotnie spotkałam osoby głęboko wierzące, nawracające się, silnie zaangażowane religijnie. Byli to głównie katolicy – osoby pochodzące z religijnych rodzin czy środowisk, a także młodzi ludzie, którzy dopiero w czasie studiów przeżyli swoje religijne przebudzenie. Ich religijność bardzo często nie była konsekwencją wychowania czy przyzwyczajenia, ale raczej następstwem wyboru, dojrzałej decyzji. Przebywając z tymi ludźmi, odnosiłam wrażenie, że nie wstydzą się swojej wiary, ponieważ świadomie wybrali taką drogę. W konsekwencji nie traktują religii jako obowiązku, czegoś im narzuconego. Komponent decyzji wydaje się bardzo ważny w kontekście omawianego problemu. Warto podkreślić, że osoby, o których piszę, posiadały na ogół znaczną wiedzę religijną dotyczącą tradycji i historii Kościoła, czytały prasę i literaturę katolicką, miały także wykrystalizowane poglądy i otwarcie je wyrażały. Aktywności związane ze sferą religijną odgrywały istotną rolę w ich życiu – regularnie uczestniczyły w nabożeństwach kościelnych, czuwaniach, uwielbieniach, rekolekcjach, zazwyczaj były też członkami różnego rodzaju wspólnot religijnych.

Doświadczeniem, które wzmocniło moje zainteresowanie problematyką religijności młodzieży, były pierwsze bliższe kontakty z młodymi protestantami – grupą młodzieżową związaną z Kościołem Bożym w Chrystusie w Warszawie. Do tego czasu moje kontakty z osobami wierzącymi i zaangażowanymi religijnie ograniczały się głównie do katolików, dlatego też religijność i ekspresja protestancka były dla mnie czymś nowym, osobiście nieznanym. Podczas zaledwie kilku spotkań ze wspomnianą grupą przekonałam się, że religia może mieć dla młodych ludzi znaczenie priorytetowe. Większość z nich bardzo otwarcie opowiadała o swoich doświadczeniach religijnych, a w każdej sytuacji życiowej dostrzegała obecność Boga (wnioskuję to ze sposobu,

w jaki opowiadali o sobie i o swoich przeżyciach). Dużo czasu poświęcali na modlitwę, czuwania, uwielbienia², a także na aktywności rzadziej spotykane wśród młodych katolików – konferencje chrześcijańskie, festiwale, wyjazdy ewangelizacyjne i misyjne. Ich zaangażowanie w sferę religijną miało także charakter intelektualny – były to osoby czytane w Piśmie Świętym i literaturze chrześcijańskiej.

Zdaję sobie sprawę z faktu, że zjawiska, które opisuję, nie są powszechne, wręcz przeciwnie – mają charakter mniejszościowy – obejmują przede wszystkim ludzi określających się mianem głęboko wierzących, tj. ok. 8% Polaków (CBOS, 2015, s. 3). Nie podważam zatem zasadności teorii sekularyzacji czy wyników reprezentatywnych badań ilościowych. Chcę natomiast pokazać, że w społeczeństwie polskim funkcjonują wspólnoty, dla których religia chrześcijańska wciąż ma bardzo duże znaczenie. Aby nie ulec złudzeniu jej nieuchronnego zanikania, warto zatem przyjrzeć się bliżej tym wspólnotom i ich religijności, a nie tylko poszukiwać dowodów potwierdzających globalne tendencje.

² Sformułowanie *uwielbienie* (odnoszące się do modlitwy mającej na celu uwielbienie Boga) używane jest zarówno w kościołach protestanckich, w których *uwielbienie* stanowi często ważny element nabożeństwa (np. w Kościele Bożym w Chrystusie), jak i w Kościele Katolickim, gdzie jest ono elementem liturgii, a dokładniej obrzędów komunijnych. W tej pracy posługiwać się nim będę w odniesieniu do praktyk obejmujących najczęściej głośną modlitwę, grę na instrumentach oraz śpiew, mających na celu wielbienie Boga, odbywających się zarówno podczas nabożeństw kościelnych, jak i festiwali czy spotkań młodzieżowych. Uwielbienie takie może być także praktykowane indywidualnie.

3. Stan wiedzy i literatura przedmiotu

Studium socjologiczne dotyczące protestanckiej wspólnoty młodzieżowej związanej z Kościołem Bożym w Chrystusie wydaje się ważne dla polskich badań nad religijnością z kilku powodów. Po pierwsze, dotychczasowe badania, analizy i prace socjologiczne dotyczące religijności w Polsce dotyczą głównie wyznania katolickiego i na nich też opierają się wnioski dotyczące religijności Polaków i ich stosunku do sfery *sacrum*. Problematyka dotycząca wyznań protestanckich była dotychczas rzadko podejmowana w ramach polskiej socjologii religii, a nasza wiedza o nich (w kontekście lokalnym) jest wciąż raczej znikoma. Warto to zmienić, ponieważ ze względu na swoją aktywność (misje, działania ewangelizacyjne i charytatywne) kościoły protestanckie w Polsce stają się coraz bardziej zauważalne, a liczba wyznawców niektórych z nich stale wzrasta³. Choć mają znacznie mniejszą liczbę wyznawców niż dominujący Kościół Katolicki, są one istotnym elementem naszego krajobrazu kulturowego.

Po drugie, o polskiej młodzieży mówi się głównie w kontekście spadku religijności. Wnioski te formułowane są także na podstawie badań dotyczących religii katolickiej lub na podstawie ogólnopolskich sondaży, wedle których wzrasta odsetek młodych deklarujących się jako osoby niewierzące (ale wciąż pozostaje on na niskim poziomie), spada odsetek regularnie praktykujących czy też stosujących się we własnym przekonaniu do wskazań Kościoła. Jednakże badania te nie dostarczają nam wiedzy o tendencjach

³ Przykładem może być badany przeze mnie Kościół Boży w Chrystusie, a także inne protestanckie kościoły ewangeliczne oraz zielonoświątkowe (GUS, 2013).

w kościołach protestanckich, ponieważ ponad 90% polskiego społeczeństwa stanowią katolicy, a protestanci (jako niespełna 1% populacji) pozostają w nich praktycznie niewidoczni (CBOS, 2009; GUS, 2013). W kontekście religijności młodzieży warto natomiast zauważyć, że kościoły protestanckie, dzięki takim cechom, jak większa autonomia jednostki, minimalizm instytucjonalny, znaczenie procesów wewnętrznych (relacji z Bogiem), odejście od rytualizmu, słabszy nacisk na obowiązkowość religijną niż w Kościele Katolickim – regularny udział we mszy, przestrzeganie postów itd. (Sitek, 2009, s. 191–198) – mogą być potencjalnie atrakcyjnie dla młodych ludzi. Z racji tego, że praca ta stanowi studium przypadku, celem jej nie jest uchwycenie ogólniejszych tendencji w obrębie wyznań protestanckich, ale pokazanie i przeanalizowanie konkretnego fenomenu oraz wgląd empiryczno-teoretyczny w szersze zjawisko społeczne. Stanowi ona krok w stronę socjologicznego zainteresowania wyznaniem protestanckimi i tendencjami obserwowanymi w ich obrębie, a także szerzej – tendencjami i przemianami religijności osób głęboko wierzących.

Trzecim powodem, dla którego praca ta może stanowić istotny wkład w dotychczasową wiedzę z zakresu socjologii religii jest próba uchwycenia sfery doświadczenia religijnego młodego człowieka, której dotychczas nie poświęcono zbyt wiele naukowej uwagi. Związane jest to przede wszystkim z dominującą w polskich badaniach perspektywą – nastawieniem ilościowym opierającym się na zestandaryzowanych, mierzalnych wskaźnikach. Socjologowie prowadzący badania w tym nurcie starają się opisać i przeanalizować przemiany oraz ogólne tendencje w zakresie religijności młodych Polaków, uchwycić ich lokalną specyfikę, a także umiejscowić je w obrębie szerszych przemian religijności. Problematyką tą zajmują się m.in. Janusz Mariański

i Sławomir Zaręba, do których prac będę się odwoływać w dalszej części rozprawy, omawiając stan dotychczasowych badań religijności młodzieży w Polsce.

Ważnym argumentem uzasadniającym zainteresowanie środowiskiem młodzieży związanej z Kościołem Bożym w Chrystusie jest również specyfika samego Kościoła, który dobrze wpisuje się we wskazywane przez socjologów współczesne przemiany w sferze *sacrum*. KBwCh⁴ to Kościół relatywnie młody, który oficjalnie działa w Polsce od późnych lat osiemdziesiątych XX wieku. Należy on do grupy protestanckich kościołów ewangelicznych i mieści się w charyzmatycznym nurcie chrześcijaństwa. Często wiąże się go z ruchem zielonoświątkowym. Charakteryzuje go wyrazista aktywność społeczna i ewangelizacyjna. Do najbardziej rozpoznawalnych działań należy *Kościół Uliczny* – ponaddominacyjna inicjatywa warszawskich chrześcijan, której pomysłodawcą jest członek KBwCh. Środowe spotkania przy stacji metra Centrum gromadzące setki ubogich i bezdomnych stały się ważnym (i budzącym liczne kontrowersje) elementem społecznej mapy stolicy. Misją *Kościola Ulicznego* jest niesienie pomocy bezdomnym i uzależnionym oraz głoszenie im dobrej nowiny. Podczas cyklicznych spotkań organizatorzy Kościoła głoszą Słowo Boże, modlą się za obecnych i rozdają ciepłe posiłki. Liderzy *Kościola Ulicznego* prowadzą także ośrodek terapeutyczny dla osób bezdomnych i uzależnionych.

W niniejszej rozprawie magisterskiej opierać się będę na własnych badaniach empirycznych przeprowadzonych w okresie od grudnia 2014 do maja 2015 roku oraz literaturze socjologicznej i koncepcjach teoretycznych pozwalających na dogłębną, nauko-

⁴ Akronim od nazwy Kościół Boży w Chrystusie (używany oficjalnie np. na stronie internetowej Kościoła), którym będę posługiwać się w dalszej części pracy wymiennie z pełną nazwą.

wą analizę badanego zjawiska. W pracy tej chciałabym zaproponować rzadko spotykaną dotychczas perspektywę, łączącą socjologię religii z socjologią stylów życia. Pozwoli mi ona spojrzeć w świeży sposób na kwestie religijności młodych ludzi, nie zamykać rozważań w obrębie utartych kategorii oraz pokazać specyfikę interesującego mnie fenomenu społecznego.

Biorąc pod uwagę charakter podejmowanej problematyki – skoncentrowanie się na wymiarze doświadczenia religijnego badanych, tożsamości oraz stylu życia – zdecydowałam się na wykorzystanie metod jakościowych: indywidualnych wywiadów pogłębionych, częściowo ustrukturyzowanych oraz obserwacji terenowych. Wywiady przeprowadzane były z członkami wspólnoty młodzieżowej przy Kościele Bożym w Chrystusie, osobami urodzonymi po transformacji społeczno-ustrojowej, w większości studentami. Obserwacje terenowe obejmowały spotkania młodzieży i organizowane przez nią wydarzenia.

Połączenie socjologii religii z socjologią stylu życia wiąże się z przyjęciem przeze mnie perspektywy rozumiejącej. Głęboka analiza rzeczywistości społecznej oraz dotarcie do sfery doświadczeń jednostek wymagają zwrócenia uwagi na wartości, cele i motywacje ludzkich działań. Styl życia jest zaś kategorią, która pozwala analizować wzajemne relacje między sferą wartości i znaczeń oraz obserwowalną sferą zachowań. Jednym z najbardziej wpływowych polskich socjologów zajmujących się problematyką stylów życia był Andrzej Siciński, który w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku wraz z zespołem pracującym przy Polskiej Akademii Nauk prowadził szeroko zakrojone badania nad stylami życia Polaków. Badaniom tym towarzyszyły wieloletnie dyskusje i rozważania teoretyczno-metodologiczne. Siciński traktował styl życia jako konstrukt obejmujący codzienne zachowania ludzi oraz ich motywacje, aspiracje

i priorytety, a także sposoby użytkowania rzeczy. Włączenie do koncepcji stylu życia (Siciński, 1976) wymiaru wartości (*sfer mentalnej*) oraz możliwości wyboru (bardzo ważnego w dobie spluralizowanych społeczeństw i zindywidualizowanej religii) jako jej integralnych elementów, czyni tę koncepcję aktualną i wartościową z perspektywy współczesnych badań socjologicznych. Bazując na sformułowanych przez Sicińskiego założeniach, postaram się zrekonstruować i wykorzystać kategorię stylu życia do analizy religijności protestanckiej młodzieży głęboko wierzącej.

Jak już wcześniej sygnalizowałam, w powiązaniu z problematyką religijnego stylu życia interesować mnie będą także zagadnienia dotyczące tożsamości osób głęboko wierzących – sposobów jej konstruowania w oparciu o religię, religijne wzory i systemy znaczeń, a także więzi i doświadczenie wspólnotowe oraz znaczenie, jakie przypisuje im młodzież protestancka. Rozważając powyższe problemy, odwołam się do koncepcji dwóch wybitnych, a mało znanych w Polsce uczonych – Hansa Mola oraz Hermana Schmalenbacha. Pierwszy – socjolog holenderskiego pochodzenia, wykładający na uniwersytetach w Stanach Zjednoczonych, Kanadzie i Australii – jest autorem tożsamościowego modelu religii. Jego teoria ujmuje religię jako sakralizację tożsamości – proces, który pozwala chronić systemy znaczeń i definicje rzeczywistości, a w konsekwencji konstruować i utrzymywać spójne tożsamości (Mol, 1979). Schmalenbach zaś, krytykując dychotomię *Gemeinschaft* – *Gesellschaft* Tönniesa, opracował koncepcję wspólnoty typu *Bünde* opierającej się – podobnie jak *Gemeinschaft* – na odczuciach afektywnych i sentymentach, ale równocześnie zakładającej świadomą i dobrowolną przynależność. Jej charakterystyka wydaje się dobrze korespondować z cechami małych wspólnot religijnych podtrzymywanych przez

świadomą i dobrowolną przynależność ich członków, ale także zakładających bliskie i osobiste relacje.

4. Struktura pracy

Pracę rozpocznę od omówienia podstawowych kategorii socjologicznych odnoszących się do przedmiotu moich zainteresowań oraz przedstawienia społecznego tła badanego problemu – potransformacyjnych przemian polskiego społeczeństwa i związanych z nimi przemian w sferze religii. Następnie, na podstawie badań społecznych (CBOS) oraz prac socjologów religii (głównie Janusza Mariańskiego, Sławomira Zaręby i Wojciecha Pawlika), postaram się wskazać główne tendencje przemian religijności młodzieży w Polsce. Takie teoretyczno-empiryczne wprowadzenie umożliwi umieszczenie dalszych rozważań we właściwym im kontekście oraz dostarcza sprawdzonych kategorii analitycznych.

Kolejny rozdział poświęcony będzie omówieniu założeń metodologicznych i sprawozdaniu z realizacji badań empirycznych. Część analityczna została podzielona na trzy rozdziały obejmujące następujące zagadnienia:

1. wspólnotowość – charakterystyka badanej grupy młodzieżowej (i Kościoła Bożego w Chrystusie) oraz analiza więzi wspólnotowych i ich funkcji;
2. charakterystykę i analizę zsubiektywizowanej religijności młodzieży;
3. związek religii, tożsamości i stylu życia – analiza procesów sakralizacji tożsamości oraz codziennego życia badanych.

Ostatnia część rozprawy stanowi podsumowanie zawierające najważniejsze wnioski oraz sugestie i rekomendacje dotyczące dalszych badań.