

**SEGMENTY POLSKIEGO SPOŁECZEŃSTWA WZGLĘDEM
KATOLICYZMU ORAZ CHARAKTERYSTYKA KSIĘŻY
I OSÓB KONSEKROWANYCH
DESK-RESEARCH**

Warszawa 2021

Zespół autorski:

Marcin Jewdokimow (UKSW)
Marta Kołodziejska (PAN)
Sławomir Mandes (UW)
Wojciech Sadłoń (ISKK)
Krzysztof Koseła (UW)

Konsultacje:

Kaja Kazimierska (UŁ)
Mirosława Grabowska (UW)

Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC im. Witolda Zdaniewicza jest pierwszym w Polsce niezależnym ośrodkiem badań nad religijnością oraz katolicyzmem.

Założony w 1972 r.



Należy do **Ośrodka Zaawansowanych Badań Społecznych**

OŚRODEK
ZAAWANSOWANYCH
BADAŃ
SPOŁECZNYCH

Wprowadzenie.....	5
CZĘŚĆ I: Przegląd prowadzonych badań nad religijnością polskiego społeczeństwa (S.Mandes)....	6
1. Gott nach dem Kommunismus (Aufbruch).....	10
2. Religionsmonitor.....	11
3. ISSP - International Social Survey Programme.....	11
4. PGSS – Polski Generalny Sondaż Społeczny 1992-2010.....	14
5. Diagnoza społeczna.....	15
6. ESS (European Social Survey).....	16
7. EVS/WVS - The European Values Study / World Values Survey.....	17
8. PEW - Religious Belief and National Belonging.....	19
9. CBOS – Aktualne problemy i wydarzenia.....	20
10. PGSW - Polskie Generalne Studium Wyborcze.....	21
11. ISKK – POSTAWY SPOŁECZNO-RELIGIJNE POLAKÓW.....	24
CZĘŚĆ II: Przegląd segmentów społeczeństwa polskiego (W.Sadłoń).....	29
Segmenty demograficzne.....	29
a. Inteligencja.....	29
b. Przedsiębiorcy (biznesmeni).....	30
c. Segmenty pokoleniowe.....	30
d. Młodzież.....	32
Segmenty geograficzne.....	33
Segmenty instytucjonalne.....	33
a. Katolicy aktywni.....	34
b. Katolicy praktykujący.....	35
c. Katolicy kulturowi.....	35
d. Apostaci.....	36
Segmenty normatywne i etyczne.....	37
Segmenty polityczne.....	37
Segmenty kulturowe.....	38
Segmenty centralności doświadczenia religijności.....	40
Segmenty w badaniach międzynarodowych.....	40
CZĘŚĆ III: Perspektywa komunikacyjna: media cyfrowe i religia w Polsce: stan badań (M. Kołodziejska).....	42
Główne obszary badań nad religią cyfrową.....	43
Badania nad przemianami instytucji religijnych.....	43

Przemiany religijności, wiary, tożsamości religijnej (w tym <i>religia popularna</i> , nowe formy duchowości).....	46
Przemiany wspólnot i wspólnotowości: nowe formy uczestnictwa i praktyk.....	48
Pespektywy rozwoju.....	50
CZĘŚĆ IV: Sugestie zagadnień do segmentacji społeczeństwa polskiego (K. Kosęła i M. Kołodziejska).....	51
Perspektywa rozumienia religii.....	51
Perspektywa Internetu.....	52
CZĘŚĆ V: Przegląd wiedzy na temat księży i osób konsekrowanych (M. Jewdkimow).....	56
Ogólne informacje.....	56
Wyniki badań nad zakonami.....	57
CZĘŚĆ VI: Sugestie zagadnień do segmentacji księży i osób konsekrowanych (M. Jewdokimow)..	63
Zagadnienia do badania księży.....	63
Zagadnienia do badania osób konsekrowanych.....	63
Bibliografia.....	65

Wprowadzenie

Jedno ze znanych w socjologii ujęć życia religijnego przyjmuje perspektywę ekonomiczną. W takim podejściu religia odnosi się do osób i organizacji religijnych współdziałających w ramach rynkowych konkurujących ze sobą grup i ideologii. Konkurencja wymusza dostawcom religijnym sprostanie wymaganiom konsumentów religijnych. Oferując „usługi” religijne organizacje religijne konkurują ze sobą w pozyskaniu odbiorców. Takie podejście opierające się głównie na teorii racjonalnego wyboru¹ zwraca uwagę na podaż i popyt w dynamice religijnej. Jeśli uznać za uzasadnione ujęcie działalności pastoralnej w kategoriach produktu oraz konsumenta, związek technik segmentacji oraz teologii pastoralnej jest raczej oczywisty.

W zastosowaniu segmentacji do działalności duszpasterskiej nie chodzi oczywiście o zredukowanie adresata duszpasterstwa do poziomu klienta, ani treści teologicznych do produktu, którego sprzedaż dokonuje się w oparciu o potrzeby jednostki. Użyteczność segmentacji uwypukla ujęcie działalności pastoralnej w kategoriach komunikacji jako przekazywania teologicznej informacji od nadawcy do adresata. Zawartość tej informacji może być w pewnym stopniu dostosowywana do potrzeb (wrażliwości) odbiorcy jak również sposób jej przekazu może odbywać się metodami, których poziom adekwatności do adresata może być różny. Celem segmentacji w takim ujęciu jest wskazanie (1) istnienia odmiennych pod względem religijnym oraz społecznym grup osób² oraz (2) różnic pomiędzy tymi grupami. Takie podejście jest ściśle socjologiczne i oparte na metodach statystycznych, ale wydaje się, że stanowi zarazem materiał, który nadaje się do zastosowania w obrębie działalności pastoralnej. Praktyczne zastosowanie wyników segmentacji wiąże się z budowaniem adekwatnych dla określonych segmentów sposobów komunikacji.

Niniejsze opracowanie prezentuje (1) prowadzone badania nad religijnością polskiego społeczeństwa; (2) dostępną wiedzę empiryczną dotyczącą życia religijnego w Polsce, w tym szczególnie stosunku do katolicyzmu, która jest pomocna w konstruowaniu nowej segmentacji polskiego społeczeństwa pod względem stosunku do katolicyzmu. Ponadto zawiera (3) przegląd badań dotyczących księży katolickich oraz osób konsekrowanych jak również (4) wykaz zagadnień oraz rekomendacji metodologicznych.

Opracowanie przygotowali specjaliści w zakresie badań nad religijnością polskiego społeczeństwa.

¹ Young, Lawrence A. (1997). Rational Choice Theory and Religion. Routledge; Lawrence A. Young, ed., 1997. Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment, Routledge; Rodney Stark, 2006. "Economics of Religion," in The Blackwell Companion to the Study of Religion, Ch. 3, pp. 47-67.

² Tynan A.C., Drayton J., 1987, Market Segmentation, Journal of Marketing Management, 1, No. 3, p. 302.

CZĘŚĆ I: Przegląd prowadzonych badań nad religijnością polskiego społeczeństwa (S.Mandes)

W pierwszej części przedstawione zostaną informacje o badaniach ilościowych prowadzonych w Polsce od 1990 roku. Wiedza o dostępnych badaniach jest rozproszona, w następstwie czego wykorzystanie wyników z różnych badań należy do rzadkości. Nowe dane są odnoszone co najwyżej do wyników zebranych w ramach tego samego badania. Nie prowadzi się również analizy porównawczej wyników pochodzących z różnych kwestionariusz oraz refleksji nad metodologią ilościowych badań religii w Polsce³.

Celem pierwszej części jest:

1. stworzenie listy badań prowadzonych na reprezentatywnej próbie Polaków, dotyczących religii lub takich, w których zadanych zostały co najmniej dwa pytania o religijność
2. zebranie pytań o religii używanych w tych badaniach. W zestawieniu uwzględniam pytania, które w całości odnoszą się do religii. Pomijam zatem przypadki, w których odwołania do religii pojawiają się w kafeterii. Pomijam również pytania o przynależność do danej denominacji.
3. zestawienie wyników dotyczących uczestnictwa we mszy i ich wstępna analiza w celu zweryfikowania użyteczności prowadzenia zestawień wyników odpowiedzi pochodzących z różnych badań (zbieranych za pomocą różnych pytań). Dodatkowym walorem jest możliwość porównania danych dotyczących jednego z kluczowych wskaźników religijności
4. zebranie w jednym miejscu (katalogu) wszystkich dostępnych materiałów związanych z badaniem

<https://www.dropbox.com/sh/v2rbelu7gv8tamr/AABi33P2K890ayH8A2OPYf4ya?dl=0>

³ Jedynym znanym mi wyjątkiem jest nieopublikowany doktorat Marty Bożewicz „Sondaże religijności Polaków: analizy kognitywne i eksperymentalne testy nowych pytań”. Niestety, autorka opisuje tylko 5 badań, w których pojawiają się pytania dotyczące religijności. Nie przeprowadziła również porównania wyników.

	Nazwa badania	Rok realizacji	Surowe dane	Pełen kwestionariusz	Kto realizował w Polsce	Dostęp do danych
1	Aufbruch ...	1997 2007	tak tak + zbiór połączony	nie tak – po niemiecku	? 2007 - GFK	https://www.zulehner.org/site/umfragen/osteuropa/artic le/65.html
2	Bertelsmann Religions monitor	2008	Tak (odpłatnie)	tak		https://search.gesis.org/research_data/ZA4663
3	ISSP	1991 1998 2008 2018 (bez PL)	Tak Tak Tak Tak	Tak Tak Tak Tak	1991 - CBOS 1998 2008 2018 (bez PL)	http://w.issp.org
4	PGSS	1992 1993 1994 1995 1997 1999 2002 2005 2008	Tak dla wszystkich	Tak dla wszystkich		http://www.ads.org.pl/pobieranie-zbioru-danych.php?id =91

5	Diagnoza Społeczna	Bazy danych 2000-2015 2000 2003 2005 2007 2009 2011 2013 2015	Tak dla wszystkich	Tak dla wszystkich		http://www.diagnoza.com/ http://www.ads.org.pl/pobieranie-zbioru-danych.php?id=73
6	ESS	(kwestionariusz zasadniczy C) 2002 (1 ed) 2004 2006 2008 2010 2012 2014 2016 2018 (9 ed)	Tak dla wszystkich	Tak dla wszystkich		https://www.europeansocialsurvey.org/
7	EVS/WVS	1991 2005 2008 2017	Tak dla wszystkich	Tak dla wszystkich		https://europeanvaluesstudy.eu/ dane dostępne na stronie GESIS https://www.worldvaluessurvey.org połączony zbiór wraz z dokumentacją: https://www.worldvaluessurvey.org/WVSEVStrend.jsp
8	PEW	2015 Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe	Tak dla wszystkich	Tylko po angielsku	Ipsos	www.pewresearch.org

9	CBOS	Aktualne problemy i wydarzenia 2006 x 12 miesięcy 2007 x 12 miesięcy 2008 x 12 miesięcy	Tak dla wszystkich	Tak dla wszystkich		http://www.ads.org.pl/lista-zbiorow-danych.php
10	PGSW	1997 2000 2001 2005 2007 2011	Tak dla wszystkich	1997-2001 po angielsku 2005-11 po polsku	CBOS PBS	http://www.ads.org.pl/lista-zbiorow-danych.php
11	ISKK	1991 1998 2002 2012	Tak dla wszystkich	Dla 1998, 2002, 2012	GUS ISKK ISKK ISKK	brak

1. Gott nach dem Kommunismus (Aufbruch)

W 1997 roku przeprowadzono badanie „Bóg po komunizmie (Przebudzenie / Przełom)”. Badania były prowadzone pod kierunkiem zespołu, w skład którego wchodził: Miklos Tomka (Budapeszt), Niko Tos (Ljubljana), Andras Mate-Toth (Szeged) i Paul M. Zulehner (Wiedeń). W Polsce za badanie odpowiadał Witold Zdaniewicz (ISKK – Warszawa). Badanie powtórzono w 2007 r.

Aufbruch to pierwsze i obok badania *Religionsmonitor* największe (poza względem liczby pytań dt religii) badanie nad religijnością w Polsce i innych krajach. Poza tym, to jedno z nielicznych badań realizowanych w prawie wszystkich krajach Europy Wschodniej i Środkowej.

Niestety badanie to ma kilka wad. Po pierwsze, dane nie są opisane, w szczególności brak informacji o sposobie ich zbierania. Brak informacji o sposobie skonstruowania wagi. Po drugie, dość mała jest liczebność próby. Dla 1997 roku: 1057; dla 2007: 1000. Po trzecie, dostępny jest tylko niemiecki kwestionariusz dla 2007 roku. Nie mam pewności czy dane z 1997 odpowiadają dokładnie danym z 2007 r. Nie wiem również w jakiej formie poszczególne pytania zdano polskim respondentom.

Kwestionariusz niemiecki ma 71 pytań, w tym część składa się z podpytań. Nie przytaczam wszystkich pytań. Kwestionariusz jest w katalogu dołączonym do raportu.

Pytanie o częstość udziału we mszy

Einmal abgesehen von Hochzeiten, Beerdigungen, Taufen usw.: Wie oft gehen Sie zum Gottesdienst in die Kirche? (Niezależnie od udziału w ślubach, chrzcinach, pogrzebach, jak często chodzi Pan(i) na msze do kościoła?)

	Rok	
	1997	2007
Codziennie lub częściej täglich (ein- oder mehrmals)	1,3%	1,5%
Co tydzień lub częściej wöchentlich ein- oder mehrmals	52,0%	51,0%
Co najmniej raz w miesiącu mindestens einmal im Monat	23,2%	21,9%
Czasami w roku (w większe święta) mehrmals im Jahr (an großen Feiertagen)	15,5%	15,0%
rzadko seltener	4,3%	5,9%
nigdy nie	3,6%	4,7%

Ogółem	100,0%	100,0%
N	998	1000

Na marginesie warto odnotować, że na stronie www.zulehner.org jest też informacja o badaniu PRIESTER IN POLEN: 1996, 2006. Jest to badanie na niereprezentatywnej próbie księży.

2. Religionsmonitor

Religionsmonitor to duży projekt badawczy finansowany ze środków Fundacji Bertelsmanna (www.religionsmonitor.com). W 2008 roku przeprowadzono badania w wybranych 21 krajach z całego świata, w tym Polski. Niestety dane są dostępne jedynie odpłatnie na stronie GESIS.

Opracowanie danych z Polski jest dostępne w tekście Beaty Zarzyckiej „Tradition or Charisma? Religiosity in Poland”

https://www.researchgate.net/profile/Beata-Zarzycka/publication/257297861_Tradition_or_charisma_-_Religiosity_in_Poland/links/00b49524c798e2e358000000/Tradition-or-charisma-Religiosity-in-Poland.pdf

Badanie to zasługuje również na uwagę z tego względu, że opiera się na koncepcji wymiarów religii Stefan Hubera. Tym tłumaczyć można fakt, że sposób zadawania pytań i analiza wyników odbiega od standardowego podejścia do operacjonalizacji religii.

3. ISSP - International Social Survey Programme

International Social Survey Programme to duże, międzynarodowe badanie realizujące od 1985 roku, co roku jedno badanie społeczne na wybrany temat w wybranej grupie krajów. Więcej na temat konsorcjum, badaniach por. <http://w.issp.org>

Cztery edycje, 1991, 1999, 2007, 2018 badania były poświęcone religii i moralności. Z tego pierwsze trzy realizowano w Polsce. Kwestionariusz nie jest długi, ale pytania są w większości identyczne, co daje możliwość porównań wzdłużnych. Nie jest jasne dlaczego nie zrealizowano w Polsce IV edycji badania dt. religii.

Do zalet tego badania należy to, że dane oraz szczegółowy opis oraz pełen komplet dokumentów są dostępne na stronie GESIS. Poza tym, badanie to umożliwia prowadzenie analiz porównawczych z krajami z całego świata.

W edycji dotyczącej religii zadano 34 pytania dotyczące moralności i religii. Religii dotyczą następujące pytania:

1. Jak duże zaufanie posiada Pan(i) w stosunku do Kościołów i organizacji wyznaniowych
2. W jakim stopniu zgadza się Pan(i) lub nie zgadza z następującymi stwierdzeniami: 1) Duchowni nie powinni starać się wpływać na to, jak ludzie głosują w wyborach, 2) Duchowni nie powinni starać się wpływać na decyzje rządu
3. Prosimy rozważyć następujące stwierdzenia i powiedzieć, czy Pan(i) się z nimi zgadza czy też nie zgadza: 1) Za bardzo ufamy nauce a za mało religii, 2) Biorąc pod uwagę to, co dzieje

- się na świecie, religie przynoszą więcej konfliktów niż pokoju 3) Ludzie bardzo religijni są często zbyt nietolerancyjni wobec innych
4. Czy, Pana(-i) zdaniem, kościoły i organizacje wyznaniowe w naszym kraju mają zbyt dużo władzy, czy też za mało władzy?
 5. W jakim stopniu zgadza się Pan(i) lub nie zgadza z następującymi stwierdzeniami? 1) Wszystkie grupy wyznaniowe w Polsce powinny mieć równe prawa; 2) Musimy szanować wszystkie religie
 6. Ludzie wyznają różne religie i mają różne poglądy religijne. Czy zaakceptował(a)by Pan(i) osobę innej religii lub o poglądach religijnych bardzo odmiennych od Pana(-i) poglądów jako 1) Poślubiającą Pana(-i) krewnego lub krewną; 2) Kandydującą z ramienia partii politycznej, której jest Pan(i) zwolennikiem
 7. Są osoby, których poglądy większość ludzi uważa za skrajne. Proszę pomyśleć o osobach o skrajnych poglądach religijnych a więc wierzących, że ich religia jest jedyną prawdziwą wiarą a wszystkie inne religie powinny być traktowane jako wrogie. Czy Pana(-i) zdaniem takim osobom powinno się pozwolić na 1) Organizowanie publicznych spotkań w celu wyrażania swoich poglądów? 2) Publikowanie książek wyrażających ich poglądy
 8. Prosimy powiedzieć, które z następujących stwierdzeń najlepiej wyraża Pana(-i) wiarę w Boga?
 9. Które z następujących stwierdzeń najlepiej wyraża Pana(i) wiarę w Boga?
 10. Czy wierzy Pan(i): 1) w życie po śmierci; 2) w Niebo, 3) w piekło; 4) w cuda religijne; 5) w reinkarnację – ponowne odradzanie się na tym świecie w kolejnych wcieleniach; 6) w Nirwanę; 7) w nadprzyrodzone siły zmarłych przodków
 11. Czy się Pan(i) zgadza, czy też nie zgadza z następującymi stwierdzeniami: 1) Istnieje Bóg, który osobiście zajmuje się każdą istotą ludzką; 2) Ludzie niewiele mogą zrobić, aby zmienić bieg swojego życia, 3) Życie ma dla mnie sens tylko dlatego, że istnieje Bóg, 4) Moim zdaniem, życie nie służy żadnemu celowi; 5) Życie ma tylko wtedy znaczenie, gdy ty sam nadasz mu sens
 12. Mam swój własny sposób na kontaktowanie się z Bogiem bez pośrednictwa kościołów lub obrzędów religijnych
 13. W okresie gdy był(a) Pan(i) dzieckiem, jak często Pana(i) matka uczestniczyła w mszach i nabożeństwach?
 14. W okresie, gdy był(a) Pan(i) dzieckiem, jak często Pana(i) ojciec uczestniczył w mszach i nabożeństwach?
 15. A jak często Pan (i) uczestniczył(a) w mszach i nabożeństwach wtedy, gdy miał(a) Pan(i) 11-12 lat?
 16. Jak często się Pan(i) modli?
 17. Jak często bierze Pan(i) udział w działalności organizowanej przez kościół lub wspólnoty wyznaniowe, innej niż udział w nabożeństwach i mszach?
 18. Czy ze względów religijnych posiada Pan(i) w swoim domu relikwiarz, ołtarzyk lub przedmiot religijny umieszczony w widocznym miejscu taki jak krzyż, święty obraz lub świętą figurkę?
 19. Jak często odwiedza Pan(i) ze względów religijnych święte miejsca takie jak np. Licheń, Jasna Góra, Kalwaria Zebrzydowska, Święta Lipka czy Góra Grabarka? Proszę nie wliczać regularnego uczestnictwa w praktykach religijnych w miejscu modlitwy, do którego zwykle Pan(i) uczęszcza.
 20. Czy określił(a)by Pan(i) siebie jako osobę: Wyjątkowo religijną - Wyjątkowo niereligijną

21. Które z następujących stwierdzeń opisuje Pana(-ią) najlepiej: 1) Postępuję zgodnie z zasadami religii i uważam siebie za osobę uduchowioną, zainteresowaną tym, co święte lub nadprzyrodzone, 2) Postępuję zgodnie z zasadami religii, ale nie uważam siebie za osobę uduchowioną, zainteresowaną tym, co święte lub nadprzyrodzone; 3) Nie postępuję zgodnie z zasadami religii, ale uważam siebie za osobę uduchowioną, zainteresowaną tym, co święte lub nadprzyrodzone, 4) Nie postępuję zgodnie z zasadami religii i nie uważam siebie za osobę uduchowioną, zainteresowaną tym, co święte lub nadprzyrodzone.
22. Które z następujących stwierdzeń jest Panu(i) najbliższe: 1) Każda religia zawiera bardzo mało prawdy; 2) Podstawowe prawdy zawarte są w wielu religiach 3) Prawda jest tylko w jednej religii.
23. Czy się Pan(i) zgadza czy też nie zgadza, że praktykowanie religii pomaga ludziom w 1) odnalezieniu wewnętrznego spokoju i szczęścia; 2) zawieraniu przyjaźni; 3) uzyskaniu pocieszenia w kłopotach lub chwilach smutku; 4) spotykaniu właściwych ludzi
24. Czy w Pana(i) Życiu był kiedykolwiek punkt zwrotny, w którym zmienił(a) Pan(i) swój stosunek do religii?
25. Przypuśćmy, że zostało ustanowione prawo, które jest sprzeczne z zasadami i naukami Pana(-i) religii. Czy w takiej sytuacji postępował(a)by Pan(i):1) Zdecydowanie zgodnie z prawem; 2) Prawdopodobnie zgodnie z prawem; 3) Prawdopodobnie zgodnie z zasadami religijnymi; 4) Zdecydowanie zgodnie z zasadami religijnymi; 5) Nie jestem związany z religią.

Pytanie o częstość udziału we mszy

Jak często bierze Pan(i) udział w działalności organizowanej przez kościół lub wspólnoty wyznaniowe, innej niż udział w nabożeństwach i mszach?

	1991	1998	2008	Ogółem
Kilka razy w tygodniu			4,1%	1,5%
Co tydzień	61,1%	36,8%	43,8%	46,8%
2-3 razy w miesiącu	8,8%	23,3%	7,1%	13,0%
Mniej więcej raz w miesiącu	8,7%	8,9%	9,0%	8,9%
Kilka razy w roku	11,4%	22,4%	15,9%	16,7%
Mniej więcej raz lub dwa razy w roku			7,8%	2,8%
Rzadziej niż raz do roku	7,1%	4,3%	5,0%	5,4%
Nigdy	2,9%	4,3%	7,2%	4,9%

Puste pola w danych z 1991 i 1998 wynikają z tego, że odpowiedzi skrajne zostały połączone. Nie jest jasne dlaczego. W ankietach z obu badań kafeteria na to pytanie ma dziewięć możliwych odpowiedzi.

4. PGSS – Polski Generalny Sondaż Społeczny 1992-2010

PGSS to jedno z pierwszych, jeśli nie pierwsze, badanie społeczne realizowane systematycznie od początku lat dziewięćdziesiątych do 2010 roku. Zgodnie z opisem ze strony internetowej ADS: „Ogólnym celem PGSS jest systematyczny pomiar trendów i skutków zmian społecznych w Polsce. Problematyka PGSS obejmuje badanie indywidualnych postaw, cenionych wartości, orientacji i zachowań społecznych, jak również pomiar zróżnicowania społeczno-demograficznego, zawodowego, edukacyjnego i ekonomicznego reprezentatywnych grup i warstw społecznych w Polsce. Coroczny, a od 1997 roku dwu-trzy letni, cykl powtarzania badań, zachowujących porównywalne standardy metodologiczne i identyczne wskaźniki, umożliwia systematyczną analizę trendów społecznych. Pod tym względem PGSS jest unikalnym programem badania zmian systemowych w Polsce. Dane PGSS z lat 1992-2002 pochodzą z indywidualnych wywiadów z ogólnopolską, reprezentatywną próbą dorosłych członków gospodarstw domowych, zaś dane od 2005 roku z wywiadów uzyskanych od osób wylosowanych z bazy PESEL. Zintegrowany zbiór danych PGSS z lat 1992-2010 obejmuje 17497 respondentów oraz blisko 1680 zmiennych (w tym około 500 jest powtarzanych w kolejnych latach).”⁴

Dane i badanie są dobrze opisane w standardzie przyjętym w ADS. Dostępna jest pełna dokumentacja wraz z opisem realizacji prób na stronie ADS.

Pytania dt. religii:

1. Jak często uczestniczy w mszy, nabożeństwach?
2. Jak często się modli?
3. Siła wiary religijnej
4. Wiara w Życie po Śmierci
5. Czy kościół w Polsce ma za dużo władzy?

Pytanie o częstość udziału we mszy

	1992	1993	1994	1995	1997
Nigdy	3,9%	4,8%	4,6%	3,8%	3,8%
Rzadziej niż 1/rok	2,6%	2,8%	2,1%	2,1%	2,8%
1-2x w roku	4,6%	5,6%	5,4%	4,9%	6,4%
Kilka razy w roku	10,2%	10,5%	10,0%	10,5%	11,9%
Raz w miesiącu	10,1%	8,6%	10,1%	9,0%	9,0%
2-3x w miesiącu	11,9%	10,8%	10,8%	11,4%	10,0%
Prawie co tydzień	10,8%	10,8%	11,1%	8,8%	12,2%
Co tydzień	41,6%	41,8%	42,4%	44,4%	40,3%
Kilka x w tyg lub częściej	4,3%	4,5%	3,6%	5,0%	3,7%

⁴ Źródło: <http://www.ads.org.pl/opis-szczeg.php?id=91>

Ogółem	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%
--------	--------	--------	--------	--------	--------

	1999	2002	2005	2008	Ogółem
Nigdy	3,7%	4,3%	4,6%	4,4%	4,2%
Rzadziej niż 1/rok	3,4%	4,3%	4,1%	4,8%	3,2%
1-2x w roku	6,9%	6,0%	5,2%	6,9%	5,9%
Kilka razy w roku	15,6%	14,6%	14,9%	14,8%	12,6%
Raz w miesiącu	8,5%	8,3%	8,0%	8,3%	8,9%
2-3x w miesiącu	10,4%	9,0%	8,7%	9,0%	10,2%
Prawie co tydzień	13,0%	12,3%	12,3%	12,2%	11,6%
Co tydzień	35,9%	37,3%	38,6%	34,5%	39,5%
Kilka x w tyg lub częściej	2,6%	3,9%	3,7%	5,2%	4,0%
Ogółem	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

5. Diagnoza społeczna

Zgodnie z opisem ze strony: „Diagnoza Społeczna jest [...] diagnozą warunków i jakości życia Polaków w ich własnym sprawozdaniu. [...] badania w ramach Diagnozy Społecznej mają charakter panelowy – w odstępach kilkuletnich wracamy do tych samych gospodarstw i osób. Pierwszy pomiar odbył się w 2000 r., następny trzy lata później. Kolejne trzy pomiary odbyły się w odstępach dwuletnich.”⁵

W badaniu 2000-2011 jest tylko jedno pytanie dotyczących religii:

Jak często przeciętnie w ciągu miesiąca bierze Pani udział w nabożeństwach lub innych spotkaniach o charakterze religijnym? (jeśli rzadziej niż raz w miesiącu – proszę wpisać 0)
Wpisywana liczba

Wyniki mógłby być ciekawe, bo w inny sposób weryfikowałby standardowe pytanie o udział w obrzędach. Problem jednak leży w połączeniu udziału w nabożeństwach z innymi spotkaniem o charakterze religijnym.

W edycji z 2015 zadano pytanie (w ramach realizowanych łącznie badań ISSP):

M25. Jak często uczestniczy Pani w mszach i nabożeństwach?

	Częstość	Procent	Procent ważnych	Procent skumulowany
Nigdy	12	0,5	0,7	0,7

⁵ Źródło: <http://www.diagnoza.com/>

Rzadziej niż raz do roku	34	1,6	2,2	2,9
Mniej więcej raz lub dwa razy w roku	81	3,8	5,2	8,1
Kilka razy w roku	195	9,2	12,4	20,5
Mniej więcej raz w miesiącu	165	7,8	10,5	31,0
Dwa, trzy razy w miesiącu	221	10,5	14,1	45,1
Prawie co tydzień	311	14,7	19,8	64,9
Co tydzień	497	23,6	31,7	96,6
Kilka razy w tygodniu lub częściej	53	2,5	3,4	100,0
Ogółem	1569	74,3	100,0	
Trudno powiedzieć	17	0,8		
Systemowe braki danych	525	24,9		
Ogółem	542	25,7		
Ogółem	2111	100,0		

6. ESS (European Social Survey)

Europejski Sondaż Społeczny (ESS) jest badaniem ogólnoeuropejskim. Jego celem jest zgromadzenie informacji dotyczących postaw, poglądów i zachowań społecznych w krajach europejskich. Polska jest jednym z 16 krajów, które uczestniczyły we wszystkich 8 rundach (w roku 2002, 2004, 2006, 2008, 2010, 2012, 2014, 2016, 2018) projektu ESS.

Pełne informacje o Europejskim Sondażu Społecznym i dane są dostępne na stronie: <http://www.europeansocialsurvey.org> W języku polskim informacje o ESS oraz dane można znaleźć na stronach <http://www.ifispan.waw.pl/badania/ess>

Kwestionariusz realizowany w ramach ESS składa się z stałej części (*core section*) i części rotującej (*rotating section*). Kwestii religii nie poświęcono ani jednego rotującego modułu. Natomiast w ramach stałej części pojawia się trzy pytania dt. religijności.

Pytania dt. religijności w ESS:

1. Niezależnie od swojej przynależności do konkretnej religii lub wyznania, jak określiłby/-aby P. stopień swojej religijności? Odpowiadając, proszę posłużyć się tą kartą. (na skali 0-10)
2. Poza sytuacjami szczególnymi, takimi jak śluby czy pogrzeby, mniej więcej jak często bierze P. obecnie udział w mszach, nabożeństwach lub spotkaniach religijnych? Odpowiadając, proszę posłużyć się tą kartą.
3. Poza udziałem w mszach, nabożeństwach i spotkaniach religijnych, jak często się P. modli – o ile w ogóle się P. modli?

Pytanie o częstość udziału we mszy

Pytanie o udział we mszach połączone z pytaniem o udział w spotkaniach religijnych. Po angielsku brzmi ono "Apart from special occasions such as weddings and funerals, about how often do you attend religious services nowadays?"

Jak często bierze udział w mszach, nabożeństwach lub spotkaniach religijnych?	ESS round									
	2002	2004	2006	2008	2010	2012	2014	2016	2018	Total
Codziennie	1%	1%	1%	1%	1%	1%	1%	1%	0%	1%
Częściej niż raz w tygodniu	7%	6%	6%	6%	6%	6%	6%	6%	4%	6%
Raz na tydzień	49%	50%	47%	46%	45%	42%	44%	41%	41%	45%
Co najmniej raz w miesiącu	19%	17%	21%	18%	18%	20%	18%	19%	21%	19%
Tylko z okazji szczególnych świąt	17%	16%	18%	19%	19%	19%	19%	20%	21%	19%
Jeszcze rzadziej	3%	4%	4%	4%	4%	5%	5%	5%	7%	5%
Nigdy	4%	5%	4%	5%	7%	7%	7%	7%	6%	6%
Total	100%	100%	100%	100%	100%	100%	100%	100%	100%	100%

7. EVS/WVS - The European Values Study / World Values Survey

EVS/WVS do 2017 roku były dwoma dużymi międzynarodowymi niezależnymi badaniami. WVS wyrosło z EVS i pod kierownictwem Ronalda Ingleharta stało się największym badaniem społecznym realizowanym na świecie. Pierwsze realizowało badania w Europie (również w krajach byłego ZSRR), drugie w Europie i większości krajów reszty świata. Metodologia i kwestionariusz były pod wieloma względami identyczne dlatego od 2017 zdecydowano o ściślejszej koordynacji i połączeniu działań.

Pierwsze badanie EVS zrealizowano w 1980 roku, następnie powtórzono je w 1990, 1999, 2008 i 2017 systematycznie zwiększając liczbę krajów Europy objętych badaniem.

Badanie dotyczy szeroko rozumiany wartości, a pytania dotyczące religii stanowią znaczną część w kwestionariuszu EVS/WVS. UWAGA, w edycji z 2017 skrócono kwestionariusz redukując m.in. pytania dotyczące religii. Poniżej przedstawiam listę pytań dt. religii z kwestionariusza z 2017, które również są zadawane we wcześniejszych edycjach. Oznacza to, że lista pytań dt. religii w edycjach przed 2017 jest dłuższa.

Pytania dt. religijności w EVS/WVS (stan 2017):

1. Proszę powiedzieć, w jakim stopniu uważa Pan/i/ następujące sprawy za ważne w swoim życiu? Religia

2. Nie licząc ślubów, pogrzebów i chrztów, jak często chodzi Pan/i/ do kościoła?
3. Nie licząc ślubów, pogrzebów i chrztów, jak często chodził/a/ Pan/i/ do kościoła, gdy miał/a/ Pan/i/ 12 lat?
4. Niezależnie od tego, czy chodzi Pan/i/ do kościoła czy nie, czy uważa Pan/i/ siebie za osobę: 1 – religijną 2 – niereligijną 3 – zdecydowanego ateistę
5. Czy wierzy Pan/i/ w: Boga, Życie po śmierci, piekło, niebo?
6. Czy wierzy Pan/i/ w reinkarnację, tzn. w to, że znów się narodziimy na tym świecie/wędrówkę dusz?
7. Które z tych stwierdzeń jest najbliższe Pana/i/ przekonaniom? 1 – istnieje jeden osobowy Bóg, 2 – istnieje jakiś rodzaj ducha lub siły sprawczej w Życiu, 3 – naprawdę nie wiem, co o tym myśleć, 4 – nie sądzę, aby istniał jakikolwiek duch, Bóg czy siła Życiowa.
8. Na ile ważny jest Bóg w Pana/i/ Życiu? Proszę użyć tej skali, by to określić - 10 znaczy, że Bóg jest w Pana/i/ Życiu bardzo ważny, a 1 że jest w ogóle nieważny.
9. Pomijając uczestnictwo w nabożeństwach, jak często modli się Pan/i/ do Boga?
10. Ogólnie biorąc, czy uważa Pan/i/, że Kościół katolicki w Polsce daje właściwe odpowiedzi na pytania dotyczące: 1 - moralnych problemów i potrzeb jednostki, 2 - problemów Życia rodzinnego, 3 - duchowych potrzeb człowieka, 4 - problemów społecznych i politycznych ważnych obecnie dla naszego kraju
11. Proszę użyć tej skali, aby określić na ile prawdziwe wydaje się Panu/i/ poniższe stwierdzenie: Mam swoje sposoby komunikowania się z Bogiem, nie potrzebuję do tego Kościoła czy mszy.
12. W jakim stopniu zgadza się Pan/i/ lub nie zgadza z następującymi opiniami: 1 - Politycy, którzy nie wierzą w Boga, nie powinni zajmować stanowisk publicznych, 2 - Kościół nie powinien wpływać na decyzje rządzących, 3 - Księża nie powinni ludziom mówić, jak mają głosować w wyborach, 4 - Byłoby lepiej dla Polski, gdyby więcej ludzi głęboko wierzących obejmowało urzędy państwowe
13. Czy sądzi Pan/i/, że Kościół ma wpływ na politykę w Polsce, czy też nie?
14. A gdyby musiał/a/ Pan/i/ wybrać tylko spośród dwóch opinii, która z wymienionych opinii jest bliższa Pana/i/ poglądom? A: Istnieją jasne i niepodważalne zasady, które pozwalają odróżnić dobro od zła. Zasady te stosuje się do każdego i w każdej sytuacji. B: Nie istnieją żadne raz na zawsze ustalone zasady pozwalające odróżnić dobro od zła. Co jest dobrem a co złem zależy całkowicie od sytuacji w danym momencie.
15. Na tej karcie są opinie, które słyszy się czasem w rozmowach z ludźmi. Proszę wybrać tę spośród nich, która najlepiej odzwierciedla Pana/i/ pogląd. 1 - Istnieje tylko jedna prawdziwa religia 2 - Istnieje tylko jedna prawdziwa religia, ale inne religie też zawierają pewne podstawowe prawdy 3 - Nie istnieje tylko jedna prawdziwa religia; wszystkie wielkie religie świata zawierają pewne podstawowe prawdy 4 - Żadna z wielkich religii nie daje nam żadnych istotnych prawd

Uwaga, pyt. 10-15 tylko w Polskiej edycji badań. Nie ma ich w zbiorze połączonym. Trzeba sięgnąć do pliku EVS2017_MDS1_PL_dod_zmienne_waga_KONSORCJUM_20200528

Pytanie o częstość udziału we mszy

	WVS-wave			Ogółem
	1997	2005	2012	

częściej niż raz na tydzień	7,1%	9,6%	4,5%	7,1%
raz w tygodniu	49,0%	48,2%	46,9%	48,1%
raz w miesiącu	17,7%	17,7%	17,1%	17,5%
tylko w szczególne święta, np. Boże Narodzenie, Wielkanoc	13,6%	13,7%	15,5%	14,2%
raz w roku	3,7%	3,6%	4,1%	3,8%
rzadziej	3,0%	2,0%	4,3%	3,1%
nigdy, praktycznie nigdy	5,9%	5,2%	7,4%	6,2%
	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

	EVS-wave				Ogółem
częściej niż raz na tydzień	12,2%	8,6%	7,8%	5,9%	8,3%
raz w tygodniu	53,4%	50,5%	45,2%	41,8%	47,1%
raz w miesiącu	18,0%	19,2%	18,6%	17,4%	18,3%
tylko w szczególne święta, np. Boże Narodzenie, Wielkanoc	5,9%	9,3%	17,1%	16,8%	13,0%
Inne szczególne święta	1,9%	2,5%			0,9%
raz w roku	1,1%	1,7%	1,9%	3,7%	2,2%
rzadziej	4,0%	3,1%	3,4%	4,8%	3,8%
nigdy, praktycznie nigdy	3,5%	5,2%	5,9%	9,8%	6,3%
	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

8. PEW - Religious Belief and National Belonging

PEW Research przedstawia się na swoich stronach w następujący sposób: „Pew Research Center is a nonpartisan fact tank that informs the public about the issues, attitudes and trends shaping the world. We conduct public opinion polling, demographic research, content analysis and other data-driven social science research. We do not take policy positions.”

Organizacja prowadzi badania głównie w USA, ale od czasu do czasu prowadzi badania międzynarodowe. Nie jest jasne co decyduje o podjęciu danego tematu i realizacji badań poza USA. W 2015 roku zrealizowała badanie *Religious Belief and National Belonging*, z którego raport odbił się szerokim echem w Polsce. Poza Polską badanie to było realizowane w 19 krajach Europy Środkowej i Wschodniej

PEW udostępnia surowe dane niektórych badań. Badania są względnie dobrze opisane.

Pytania dt. religijności stanowią większą część kwestionariusza. Por. załączony dokument. Niestety brak polskiego kwestionariusza.

Pytanie o częstość udziału we mszy

Aside from weddings and funerals how often do you attend religious services... more than once a week, once a week, once or twice a month, a few times a year, seldom, or never?

	Częstość	Procent	Procent ważnych	Procent skumulowany
częściej niż raz na tydzień	33	3,3	3,4	3,4
raz w tygodniu	376	37,7	38,8	42,2
raz lub dwa w miesiącu	205	20,5	21,1	63,3
kilka razy na roku	175	17,5	18,0	81,3
rzadko	110	11,1	11,4	92,7
nigdy	71	7,1	7,3	100,0
Ogółem	969	97,3	100,0	

9. CBOS – Aktualne problemy i wydarzenia

CBOS od lat 90 prowadzi systematycznie, co miesiąc, badanie na temat aktualnych problemów i wydarzeń. Zawartość kwestionariusza zmienia się – w zależności od tego, co jest w danym miesiącu interesuje opinie publiczną i jest uznawane za warte uwagi. CBOS udostępnił surowe dane z prowadzonego co miesiąc badania *Aktualne problemy i wydarzenia*. Dane są z trzech lat: 2006-8. Treść zadawanych pytań zmienia się, jednak jest też pewna pula pytań zadawanych systematycznie.

Niewątpliwą zaletą tych badań jest powtarzalność pokazujące stabilność postaw religijnych. Problem jest za to względnie mała liczebność próby w 2006 i 2007 (ok. 900). Od 2008 lutego zwiększono liczebność próby do ok. 1100.

Wśród pytań zadawanych systematycznie pojawiają się następujące pytania dt. religijności

1. Zaufanie do Kościoła katolickiego
2. Czy bierze Pan(i) udział w praktykach religijnych, takich jak: msze, nabożeństwa lub spotkania religijne?
3. Niezalenie od udziału w praktykach religijnych, czy uważa Pan(i) siebie za osobę: głęboko wierzącą, wierzącą, raczej niewierzącą, całkowicie niewierzącą

Pytanie o częstość udziału we mszy

Przedstawiam tylko wyniki dla jednego miesiąca (maja) z danego roku. W katalogu są pliki z danymi dla wszystkich miesięcy.

	2006	2007	2008
Tak, zazwyczaj kilka razy w tygodniu	7,8%	7,3%	5,0%

Tak, raz w tygodniu	49,2%	48,2%	47,0%
Tak, przeciętnie jeden lub dwa razy w miesiącu	15,7%	16,1%	19,2%
Tak, kilka razy w roku	19,1%	19,9%	18,3%
w ogóle Pan(i) w nich nie uczestniczy	8,3%	8,5%	10,6%

10. PGSW - Polskie Generalne Studium Wyborcze

Zgodnie z opisem na stronie ADS „Polskie Generalne Studium Wyborcze (PGSW) to pionierska w Polsce inicjatywa, mająca na celu rzetelną rejestrację i analizę najważniejszych wydarzeń politycznych w kraju - wyborów parlamentarnych. Stanowi odpowiednik prowadzonych w większości starych demokracji, przy okazji ogólnokrajowych wyborów, badań empirycznych stanowiących swoisty kanon w dziedzinie socjologii polityki i nauk o polityce. Poprzez swą powtarzalność oraz znaczną liczebność próby jest jednym z najważniejszych przedsięwzięć badawczych w tej dziedzinie w kraju. Pozwala na analizy "historyczne", analiz trendów i dynamiki postaw oraz wiadomości politycznej współczesnych Polaków.”

Dostępne są badania z 1997, 2000, 2001, 2005 i 2011 roku. Dane są opisane w standardzie ADS, dostępny jest komplet dokumentacji. Nie zawsze są dostępne kwestionariusze w języku polskim. Brak ich w danych 1997, 2000, 2001.

Zestawy pytań dotyczące religii i Kościoła różniły się w poszczególnych edycjach.

Pytania z kwestionariusza z 1997

1. Please tell me to what extent you agree or disagree with the following statements: The Church has too much influence in our country.
2. In all countries there exist unsolved problems and conflicting issues. What is the relative importance of solving each of the following issues as compared to the remaining ones? 3) role of the Church and religion in public life
3. A variety of solutions and policies aimed at solving the above mentioned issues are conceivable. On subsequent we present opposite solutions to each issue. Please read them carefully and tell me, where would you place your own opinions and stances. In doing so, please use the 11-point scale: 0) Church should be completely separated from the state and should not interfere with politics 10) Church should exert influence over politics and state policies.
4. There's a lot of talk in Poland about the role of religion in public life. Please tell me, do you feel displeased or not with the following situations and phenomena: A/ crosses on the walls of public buildings, i.e. schools, public offices B/ religious instruction at schools C/ religious character of the military oath D/ priests appearing on public television E/ church commenting on moral and civil issues F/ church taking official stands on legislation passed by the parliament.

Pytania z kwestionariusza z 2000:

1. Below there is a list of contrary opinions on different issues. Please say, where you would put your opinions. Please, use the scale where: 0 means a complete agreement with opinion placed on the left side of the card, and 10 – an agreement with opinion on the right

side of the card, 5 – your opinion places somewhere in the middle. 00) Church should be completely separated from the government, and it should not be involved in politics. 10) Church should have significant influence on government and politics. 00) Laws and regulations in Poland should be coherent to Catholic religion principles, even if majority does not accept it. 10) Laws and regulations in Poland should be coherent to the majority will, even if they are not compatible with what the Church teaches.

2. Independent of the participation in religious practices, do you think you are: 1 very religious 2 somewhat religious 3 rather not religious 4 completely not religious

Pytania z kwestionariusza z 2001:

1. In all countries there exist unsolved problems and conflicting issues. What is the relative importance of solving each of the following issues as compared to the remaining ones? 0 -- indicates an issue to be definitely less important than the other issues; 5 -- indicates an issue to be equally important - just like any other; 10 -- indicates an issue of extreme importance as compared to other issues. 00 'Church should be completely separated from the state and should not interfere with politics 10 'Church should exert influence over politics and state policies
2. Do you generally trust or distrust each of the following, and how much? B) The Church
3. There's a lot of talk in Poland about the role of religion in public life. Please tell me, do you feel displeased or not with the following situations and phenomena: 1 'I feel displeased 2 "I don't feel displeased". A. Crosses on the walls of public buildings, i.e. schools, public offices B. Religious instruction at schools C. Church taking official stands on legislation passed by the parliament

Pytania z kwestionariusza z 2005

1. W odniesieniu do każdej z wymienionych na karcie kwestii istnieją różne rozwiązania. Na kolejnych kartach prezentujemy najbardziej skrajne stanowiska w danej kwestii. Proszę je uważnie przeczytać i powiedzieć, gdzie umieścić(a)by Pan(i) swoje poglądy? Prosimy przy odpowiedzi korzystać z 11-stopniowej skali, gdzie: 0 - oznacza całkowitą zgodę z twierdzeniem, umieszczonym po lewej stronie karty, a 10 - z twierdzeniem po prawej, 5 - jeśli Pana(i) poglądy leżą gdzieś pośrodku obydwu twierdzeń, zaś pozostałe stopnie (punkty na skali) wyrastają różny zakres zgody.00) Kościół powinien być od państwa całkowicie oddzielony i nie powinien zajmować się polityką ... 10) Kościół powinien mieć znaczny wpływ na sprawy państwa i jego politykę 97) (nie czytać) trudno powiedzieć
2. W jakim stopniu, ogólnie rzecz biorąc, obdarza Pan(i) zaufaniem: Kościół
3. Wiele się w Polsce dyskutuje na temat miejsca religii w Życiu publicznym. Proszę powiedzieć, czy rażą Pana(i), czy też nie rażą następujące sytuacje:
 - A) krzyże w budynkach publicznych, np. w urzędach, szkołach
 - B) lekcje religii w szkołach
 - C) religijny charakter przysięgi wojskowej
 - D) księży występujący w publicznej TV
 - E) wypowiedanie się Kościoła na tematy moralne i obyczajowe
 - F) zajmowanie przez Kościół stanowiska wobec ustaw uchwalanych przez Sejm
 - G) księży mówiący ludziom, jak głosować w wyborach
4. Jak Pan(i) sądzi, czy po Śmierci Jana Pawła II wpływ Kościoła na polską politykę i społeczeństwo... 1. zwiększy się znacznie 5. zmniejszy się w znacznym stopniu

Pytania z kwestionariusza z 2007, 2011

- Wiele się w Polsce dyskutuje na temat miejsca religii w Życiu publicznym. Proszę powiedzieć, czy rażą Pana(ią), czy też nie rażą następujące sytuacje: 1) rażą 2) nie rażą
 - o krzyże w budynkach publicznych, itp. w urzędach, szkołach
 - o lekcje religii w szkołach
 - o religijny charakter przysięgi wojskowe
 - o księża występujący w publicznej TV
- (tylko w 2007) E) wypowiedzanie się Kościoła na tematy moralne i obyczajowo
 - o zajmowanie przez Kościół stanowiska wobec ustaw uchwalanych przez Sejm
 - o księża mówiący ludziom, jak głosować w wyborach

Pytania z tylko kwestionariusza z 2011

1. Jak Pan(i) wie w Polsce toczy się debata na temat rozdziału państwa i kościoła. Jedną z bardziej kontrowersyjnych kwestii jest to, czy na sali sejmowej - obok godła państwa - powinien wisieć symbol religijny - krzyż. Proszę powiedzieć czy Pan(i) bardziej skłania się ku opiniom tych Polaków, którzy uważają, że nie należy umieszczać symbolu religijnego w Sejmie czy też ku tym opiniom, że powinien on na sali sejmowej być obecny? 1. Na sali sejmowej nie powinno być krzyża 2. Krzyż powinien być wisieć na sali sejmowej 3. Nie mam zdania
2. W odniesieniu do każdej kwestii politycznej istnieją różne rozwiązania. Na kolejnych skalach zaprezentujemy najbardziej skrajne stanowiska w wybranych kwestiach. Proszę je uważnie przeczytać i powiedzieć, gdzie umieścić(a)by Pan(i) swoje poglądy? Prosimy przy odpowiedzi korzystać z 7-stopniowej skali, gdzie: 1 - oznacza całkowitą zgodę z twierdzeniem, umieszczonym po lewej stronie karty, a 7 - z twierdzeniem po prawej, 4 - iż Pana(i) poglądy leżą gdzieś pośrodku obydwu twierdzeń, zaś pozostałe stopnie (punkty na skali) wyrażają różny zakres zgody: 1) Kościół powinien być od państwa całkowicie oddzielony i nie powinien zajmować się polityką ... 7) Kościół powinien mieć znaczny wpływ na sprawy państwa i jego politykę

Pytanie o częstość udziału we mszy

1997, 2001 How frequently do you attend church. 2005, 2007, 2011: Jak często uczestniczy Pan(i) w mszach i nabożeństwach?

2000: Do you participate in religious practices, such as masses or other religious services?

Zmieniona cafeteria. 1 Yes, a few times per week 2 Yes, once a week 3 Yes, once or twice a month 4 Yes, a few times per year 5 never

	1997	2001	2005	2007	2011
nigdy	3,9%	3,7%	5,4%	3,1%	5,0%
rzadziej niż raz do roku	2,5%	2,8%	3,0%	2,6%	3,6%

mniej więcej raz w roku	3,6%	2,8%	3,5%	3,3%	3,9%
kilka razy w roku	17,7%	19,0%	18,5%	18,1%	22,4%
raz w miesiącu	7,5%	6,9%	8,5%	9,5%	8,3%
dwa lub trzy razy w miesiącu	15,7%	15,0%	12,0%	15,0%	13,6%
co tydzień	42,0%	44,4%	44,3%	43,8%	39,9%
kilka razy w tygodniu	7,2%	5,4%	4,8%	4,6%	3,3%

11. ISKK – POSTAWY SPOŁECZNO-RELIGIJNE POLAKÓW

Z inicjatywy ISKK przeprowadzono w latach 1991, 1998, 2002 i 2012 badanie postaw społeczno-religijnych Polaków.

Zgodnie z opisem zawartym w rozdziale „Metodologia badań” autorstwa Lucjana Adamczyka w publikacji „Postawy społeczno-religijne Polaków 1991- 2012” (red. L. Adamczyk, E. Firlit, W. Zdaniewicz), Warszawa 2013,

„Cykl badań ogólnopolskich, dotyczących religijności Polaków, rozpoczyna badanie przeprowadzone przy współdziałaniu GUS w 1991r. [...] przeprowadzono je na dużej, reprezentatywnej próbie badawczej gospodarstw domowych GUS liczącej 5032 osoby. [...] Reprezentatywna próba badawcza osób w wieku 18 i więcej lat, została zrealizowana w 89% (8% odmówiło udziału w badaniu a 3% nie mogło wziąć udziału z przyczyn losowych). [...]

W 1998 r. przeprowadzono kolejne badanie, nawiązujące w dużym zakresie do badania z 1991 r. i mające na celu uzyskania danych porównawczych. [...] Badanie to zrealizowano według takich samych założeń metodologicznych jak w roku 1991, chociaż na znacznie skromniejszej próbie badawczej, liczącej 1200 osób. Zrealizowano je z własnych środków ISKK9, angażując do realizacji terenowej studentów socjologii UKSW. Mimo pewnych trudności organizacyjnych założona próba reprezentacyjna została zrealizowana na poziomie 97%. [...]

Kolejne badanie ogólnopolskie, którego wyniki będą tu częściowo wykorzystywane, przeprowadzono w 2002 r. [...] Przeprowadzono je metodą wywiadu kwestionariuszowego na reprezentatywnej próbie liczącej 1500 osób, która została zrealizowana prawie w całości umożliwiając założenie bazy danych z 1499 rekordów. W kwestionariuszu tego badania, znalazło się kilkanaście pytań użytych w badaniach z 1991 i 1998 r. co daje możliwość porównywania wyników tych trzech badań. [...]

Badanie, przeprowadzone w 2012 r. miało za cel główny ustalenie zmian jakie zaszły w religijności Polaków w kresie minionych 20 lat. [...]

Do tych kluczowych obszarów badawczych zaliczono następujące problemy: 1. Zagadnienia religijności codziennej oraz miejsce wiary w życiu człowieka. 2. Wiedzę, przekonania i zwyczaje religijne. 3. Zasięg i charakter praktyk religijnych. 4. Udział wiernych we wspólnocie parafialnej. 5. Przemiany w systemie wartości i akceptacja określonych norm moralnych. 6. Poglądy na przyszłe życie człowieka, ekumenizm i tolerancję. 7. Oddziaływanie mas mediów na życie religijne. [...]

Standaryzowany kwestionariusz wywiadu indywidualnego „Postawy społeczno-religijne Polaków 2012” uwzględniający powyższą problematykę, zawierał 47 pozycji tematycznych (185 zmiennych), w 80% porównywalnych z badaniem z 1991 i 1998 r. [...]

Terenową fazę badania poprzedzono gruntownym szkoleniem 68 ankieterów, którzy rekrutowali się ze stałych korespondentów statystycznych ISKK (40 osób) i studentów socjologii UKSW (28 osób). Realizacja terenowa (wywiady) rozpoczęła się wiosną i zakończyła latem 2012 r. Po przeprowadzeniu kontroli uzyskanych kwestionariuszy, zakwalifikowano do obliczeń statystycznych 1157 z nich, co oznacza, że założona próba badawcza została zrealizowana na poziomie 89%.”

Podane informacje nie są wystarczające do oceny rzetelności badania. W szczególności brakuje informacji o sposobie losowania osób do badania. W danych brak wag, a wartości zmiennych nie są zawsze opisane. Problem jest również fakt dużych zmian w liście zadawanych pytań w poszczególnych edycjach, co w znacznym stopniu ogranicza porównywalność danych.

Zaletą badania jest to, że stawia wiele pytań dotyczących szczegółowych kwestii związanych z wiarą rzymskokatolicką, które w innych badaniach zazwyczaj są ujęte w bardziej ogólny sposób.

Kwestionariusze są bardzo rozbudowane. Kwestionariusz z 2012 liczy 47 pytań Nie przytaczam wszystkich pytań. Kwestionariusze są w katalogu dołączonym do raportu. Brak kwestionariusza dla badań z 1991.

Pytanie o częstość udziału we mszy

Najprawdopodobniej (brak kwestionariusza z 1991) pytanie o chodzenie na Mszę zadawano identycznie w 4 edycjach, niestety, za każdym razem stosowano nieco inną kafeletkę.

Proszę powiedzieć, jak często chodził(a) Pan(i) na Mszę św. w ciągu ostatniego roku?

	1991
w każdą niedzielę albo w sobotę wieczorem i w święta lub częściej	39,0
prawie w każdą niedzielę	26,5
1-2 razy w miesiącu	17,6
tylko w wielkie święta	11,9
tylko z okazji uroczystości ślubu, pogrzebu itp.	4,9

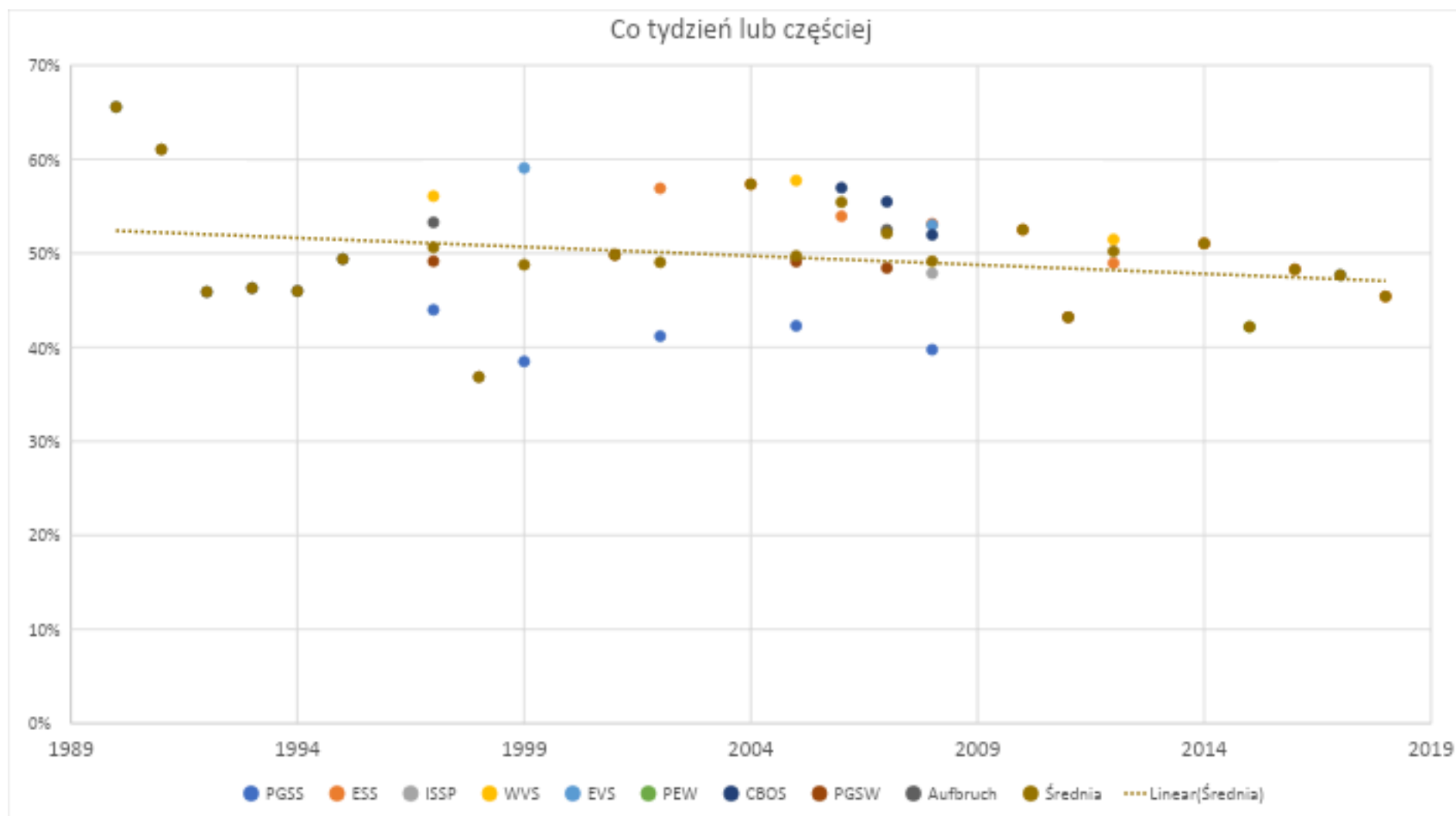
	1999
w każdą niedzielę albo w sobotę wieczorem i w święta lub częściej	44,9
prawie w każdą niedzielę	20,8
1-2 razy w miesiącu	14,4
tylko w wielkie święta	11,2
tylko z okazji uroczystości ślubu, pogrzebu itp.	3,6
nie chodzę	5,0

	2002
--	------

Codziennie	3,3
W każdą niedzielę lub sobotę wieczorem i w święta lub części	44,7
Prawie w każdą niedzielę	24,3
1-2 razy w miesiącu	12,2
Tylko w wielkie święta	10,7
Tylko z okazji uroczystości ślubu, pogrzebu itp.	4,8

	2012
Codziennie	2,1
W każdą niedzielę i święta	34,2
Prawie w każdą niedzielę	22,5
1-2 razy w miesiącu	13,8
Tylko w wielkie święta	13,6
Tylko z okazji uroczystości (np. ślubu, pogrzebu)	8,7
Nie chodzę do kościoła	5,0

Częstość uczestnictwa w nabożeństwach. Co tydzień lub częściej.



	1990	1991	1992	1993	1994	1995	1997	1998	1999	2001	2002	2004	2005	2006	2007	2008	2010	2011	2012	2014	2015	2016	2017	2018
PGSS			46%	46%	46%	49%	44%		39%		41%		42%			40%								
ESS											57%	57%		54%		53%	53%		49%	51%		48%		45%
ISSP		61%						37%								48%								
WVS							56%						58%						51%					
EVS	66%								59%							53%								48%
PEW																					42%			
CBOS														57%	55%	52%								
PGSW							49%			50%			49%		48%			43%						
Aufbruch							53%								53%									
Średnia	66%	61%	46%	46%	46%	49%	51%	37%	49%	50%	49%	57%	50%	55%	52%	49%	53%	43%	50%	51%	42%	48%	48%	45%

ISSP: Kilka razy w tygodniu + Co tydzień

ESS: Codziennie + Częściej niż raz w tygodniu + Raz na tydzień

EVS/WVS: częściej niż raz na tydzień + raz w tygodniu

PEW: częściej niż raz na tydzień + raz w tygodniu

CBOS: Tak, zazwyczaj kilka razy w tygodniu + Tak, raz w tygodniu

PGSW: co tydzień + kilka razy w tygodniu

Aufbruch: Codziennie lub częściej + Co tydzień lub częściej

CZĘŚĆ II: Przegląd segmentów społeczeństwa polskiego (W.Sadłoń)

Celem segmentacji jest wyodrębnienie grup osób, które względem siebie są maksymalnie podobne i jednocześnie maksymalnie odróżniają się od osób spoza „swojej” grupy⁶. Przykładowo postępując w ten sposób Caroline Tynan i Jennifer Dayton wyróżnili na podstawie cech psychologicznych sześć typów ludzi: (1) teoretycy, których dominującym zainteresowaniem jest odkrywanie prawdy oraz nastawienie poznawcze do rzeczywistości, (2) ekonomiści, którzy skupiają się na użyteczności oraz których cechuje pragmatyczne podejście do rzeczywistości, (3) esteci z przeważającym zainteresowaniem w formie oraz harmonii, (4) społecznicy dla których miłość jest zasadniczym podejściem do życia, (5) politycy dążący do władzy oraz (6) wyznawcy z mistycznym nastawieniem do życia.⁷ Podstawowymi cechami demograficznymi w oparciu o które można dokonywać segmentacji są: wiek, płeć, sytuacja na rynku pracy, natomiast cechy ekonomiczne opierają się na dochodach oraz sytuacji materialnej jednostki lub gospodarstwa domowego (rodziny).

Na gruncie „rynku religijnego” kryteria segmentacyjne wiążą się przede wszystkim z religijnością. W związku z tym pomocne w wyodrębnianiu segmentów pastoralnych są wypracowane przez lubelsko-warszawską szkołę socjologii religii podstawowe mierniki religijności, składające się z pięciu zasadniczych wymiarów: praktyk, wiary, wiedzy, moralności oraz związku z parafią⁸. Oczywiście religijność jest również związana z innymi typami cech demograficznymi, psychologicznymi a nawet ekonomicznymi, które również stanowią podstawę wyodrębniania segmentów pastoralnych. Jednak ponad czterdzieści lat badań prowadzonych przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC wskazuje, że podstawowymi zmiennymi społecznymi różnicującymi polskie społeczeństwo również pod względem innych typów cech są: niedzielne praktyki oraz poziom deklarowanej wiary.

Segmenty demograficzne

Biorąc pod uwagę zmienne demograficzne, na podstawie wieloletnich badań ISKK można wyodrębnić następujące profile:

a. Inteligencja

To typowe dla polskiej myśli społecznej określenie oznacza tradycyjnie grupę osób tworzących kulturę, cechujących się krytycznym oraz twórczym podejściem do rzeczywistości. W socjologii najczęściej za kryterium przynależności do tej grupy przyjmuje się wyższe wykształcenie. W badaniach ISKK do tej grupy włącza się również urzędników. Dla osób należących do tej grupy rodzina oraz dzieci mają pierwszorzędne znaczenie, natomiast praca zawodowa nie stanowi dla nich większej wartości niż dla osób nie przynależących do inteligencji. Dla 70% również wiara posiada duże znaczenie. Natomiast w większym stopniu cenią oni własne zainteresowania oraz pasje. W wyborach moralnych częściej niż inne grupy kierują się nauką Kościoła, choć i tak najczęściej własnym sumieniem (68%). Jednak znacznie rzadziej przystępują do Komunii św., a ich **stosunek do przyjmowania Komunii na rękę** nie różni się od tego, jaki dominuje w innych grupach społecznych (połowa popiera przyjmowanie do ust). Poziom praktyk religijnych (niedzielną mszą św., spowiedź, Komunia

⁶ Celem niniejszego artykułu nie jest opis statystycznej techniki segmentacji, który wymaga wprowadzenia wyrażen algebraicznych. Zob. Tuma M., Decker R., Schulz S., 2011, A survey of the challenges and pitfalls of cluster analysis application in market segmentation, International Journal of Market Research Vol. 53 Issue 3, s. 391-414.

⁷ Tynan A.C., Drayton J., Market Segmentation, Journal of Marketing Management, 1987,1, No. 3, p. 314.

⁸ Sadłoń W., 2011, Lubelsko-warszawska szkoła socjologii religii, [w:] K. Łuczaj, K. Kaczorowski, Polska socjologia wczoraj i dziś. Młodzi socjologowie wobec problemów tradycji i teraźniejszości, Kraków: Wydawnictwo AGH, s. 99-108.

św.) wśród inteligencji utrzymuje się na średnim poziomie ale nieco rzadziej uczestniczą w rekolekcjach parafialnych, choć częściej wybierają rekolekcje specjalistyczne. Natomiast osoby przynależące do tej grupy różnią się pod względem stosunku do nauczania Kościoła katolickiego w zakresie dogmatów : częściej podają w wątpliwość nauczanie Kościoła na temat czyśćca. Nieco częściej określają się jako niezdecydowani, obojętni i niewierzący (łącznie 21%), choć zdecydowana większość (81%) uważa, że należy uczyć dzieci własnej religii. W kwestiach moralnych są bardziej liberalni w stosunku do wolnych związków, seksu przed ślubem, rozwodów, antykoncepcji, aborcji oraz in vitro. Rzadziej wyrażają aprobatę dla religijnego powołania syna i córki. Mimo to charakteryzują się większą wiedzą religijną oraz częściej przejawiają postawy altruistyczne oraz częściej czują się związani z narodem polskim, rzadziej z mieszkańcami swojej miejscowości i parafii.

b. Przedsiębiorcy (biznesmeni)

Ta grupa wyodrębniana na podstawie prowadzenia własnej działalności gospodarczej jest trzecią pod względem liczebności kategorią zawodowa (stanowi 16% dorosłych mieszkańców). Należą do niej głównie młodzi (połowa ma mniej niż 40 lat). Wśród tych osób przeważają ci, którzy ukończyli edukację na poziomie średnim oraz znacznie częściej niż w pozostałych kategoriach żyjący w związkach jedynie cywilnych. Przeważają wśród przedsiębiorców mężczyźni, choć kobiety stanowią 44% to kobiety. Osoby te dobrze oceniają swoją sytuację materialną i najczęściej prowadzą małe gospodarstwa domowe. Ich kontakt z księdzem jest rzadki i najbardziej niechętnie z wszystkich kategorii podchodzą do powołania religijnego swoich dzieci. Aż 70% z nich akceptuje wolne związki (kategoria „dopuszczalne” i „to zależy”) oraz jedynie co dziesiąty nie dopuszcza seksu przed ślubem i antykoncepcji oraz 60% akceptuje in vitro. Z drugiej jednak strony poziom akceptacji dogmatów katolickich przez przedsiębiorców nie jest niższy niż ogółu mieszkańców diecezji.

c. Segmenty pokoleniowe

Kohorty demograficzne⁹:

1. **Najstarsi**, pokolenie wojenne: wkraczali w okres powojenny jako nastolatki lub ludzie już dorośli. To pokolenie, coraz mniej liczne, jest w coraz mniejszym stopniu obecne w badaniach
2. **Pokolenie powojenne** w 1945 było jeszcze dziećmi. Przeżyło okupację, a dorastało w trudnych czasach instalowania się nowego ustroju, powojennych przemian i indoktrynacji. W dużej części odbyło edukację w PRL, a na rynek pracy wkraczało w latach 50 i 60. Starsi z nich w świadomy sposób mogli przeżywać Październik '56. W latach 1978-1980 byli już w pełni dojrzałymi ludźmi – najstarsi z nich dobiegali pięćdziesiątki.

Na początku lat 90. Deklarowało wiarę w blisko 97% i praktycznie się nie zmieniło.

3. Polscy **baby boomers** w całości odbyli edukację w PRL. Byli młodymi, ale już dojrzałymi ludźmi, kiedy w 1987 Karol Wojtyła został papieżem i w 1979 r. odbył pierwszą pielgrzymkę do Polski, a w 1980 r. powstała Solidarność, W znacznej mierze doświadczenie Solidarności jest także ich udziałem i udziałem pokolenia następnego.
4. **Pokolenie Solidarności** w 1980 r. miało od 16 do 24 lat. Na ich wczesną młodość przypada pierwsza pielgrzymka Jana Pawła II do Polski, powstanie Solidarności, w

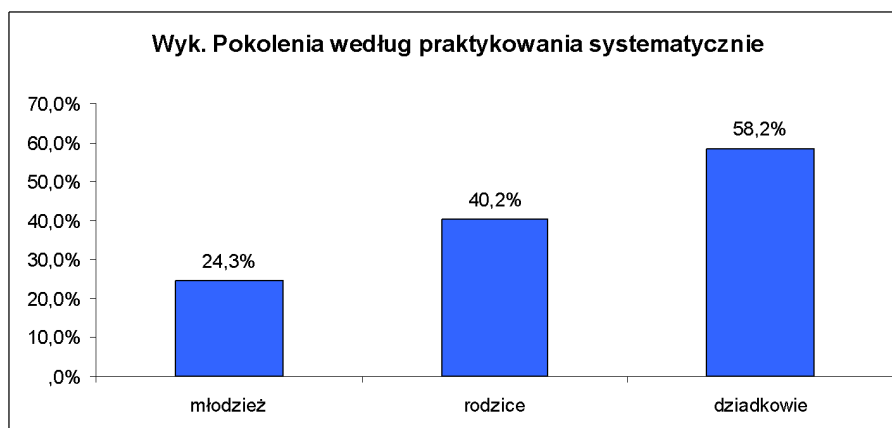
⁹ Mirosława Grabowska, Bóg a sprawa polska. Poza granicami teorii sekularyzacji, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2018, s. 172-179.

której młodzi, 18-letni robotnicy mogli mieć i wielkiej części mieli swój udział, stan wojenny (1981) i rok 1989. Z tego pokolenia wszyscy mogli głosować w wyborach czerwcowych. Na początku lat 90. Zadeklarowały wiarę w 95%, a w 2018 – w 93-94%. Bardzo niski odsetek niewierzących (2-5%), Stabilny i wysoki poziom religijności.

5. **Pokolenie X** wkraczało w dorosłość po 1989 r. kiedy jego członkowie mieli od 10 do 24 lat. Starsze roczniki mogły głosować w wyborach czerwcowych. Młodsze roczniki zdążyły odbyć edukację w III RP (i mieć w szkole lekcje religii). Wszyscy musieli jakoś się odnaleźć na rynku pracy i w życiu w niełatwych latach '90. W 2004 r. kiedy Polska przystąpiła do UE, byli czterdziestolatkami. Na początku lat 90. również deklarowało ono wiarę w 95% ale do 2018 spadły do 93%. Deklaracje braku wiary wzrosły do 7%.
6. **Millenialsi** – w literaturze kohorta niejednakowo lokowana w czasie – mogą obecnie 27-38 lat. Wszyscy chodzili do szkoły, w której były lekcje religii. Starsze roczniki mogły już głosować w referendum akcesyjnym 2003, a w 2004 r. kiedy Polska przystąpiła do EU, byli nastolatkami lub młodymi ludźmi u progu dorosłości. Dorosłe życie (praca, założenie rodziny) rozpoczęli już w III RP. Deklaracje wiary spadły z 94% do 93%
7. **Najmłodszy** mają obecnie nie więcej niż 26 lat i dopiero wkraczają w dorosłość. Badaniami zostali objęci w 2010 r. W 2010 deklarowali wiarę w blisko 90%, w 2018 r. 83%. W 2010 57% praktykowało regularnie, w 2018 – 35%. Wykształcenie: im wyższe tym niższa religijność. Z czasem w wyniku demokratyzacji wykształcenia, zależności te słabną.

Pokolenie JP2¹⁰

Ślady ożywienia religijnego młodzieży wychowywanej przez Oazy lat '80, epoki Solidarności i potem końcówki Życia Jana Pawła II. Ale jednak brak jednoznacznych śladów, że to odrębne pokolenie.

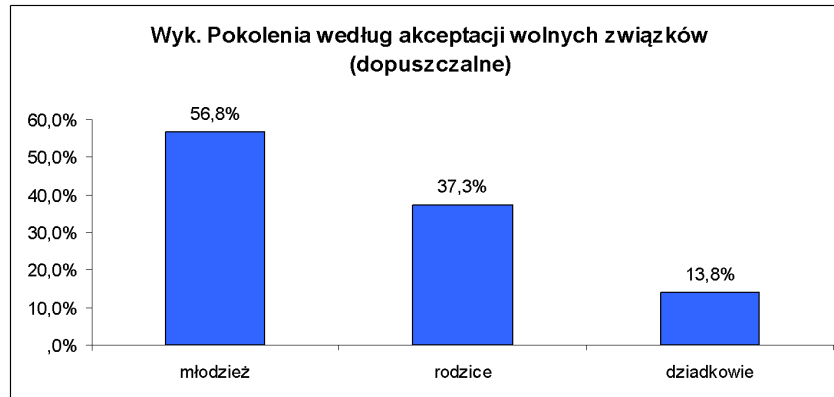


d. Młodzież

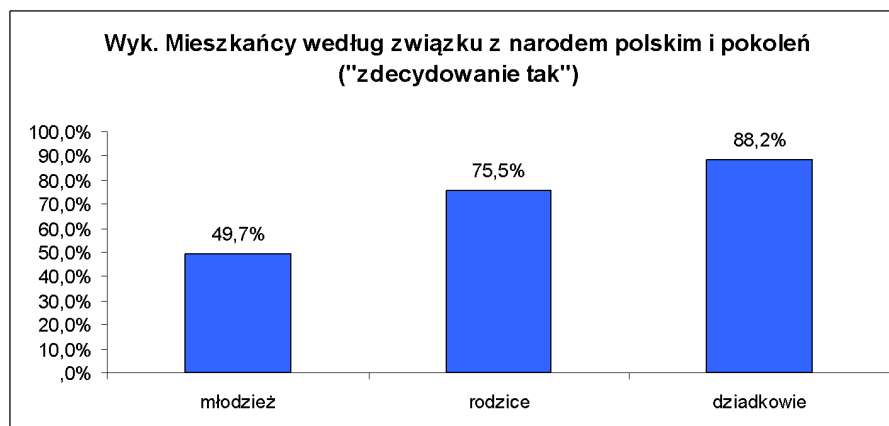
Ludzie młodzi, w wieku od 18 do 25 lat, cechuje najniższa w porównaniu z innymi grupami znajomość swojej parafii: tylko co trzeci zna swojego proboszcza, a co czwarty zna nazwisko biskupa. Ponadto bardziej krytycznie podchodzą oni do postawy proboszcza, częściej dostrzegają negatywne cechy księży. Połowa młodzieży twierdzi, że ogłoszenia są za długie i

¹⁰ Tadeusz Szawiel (red.), Pokolenie JP2. Przeszość i przyszłość zjawiska religijnego, Scholar, Warszawa 2008.

że ludzie słuchają ich niechętnie. Co jest oczywiste, młodzież w większym zakresie niż starsze pokolenia nie ma zdania na kwestie moralne. Ten relatywizm moralny połączony również ze słabszą wiarą w dogmaty kontrastuje wśród młodzieży z wyższym poziomem wiedzy religijnej, przykładowo znacznie lepiej znają oni imiona Ewangelistów niż ich rodzice i dziadkowie. Ponadto młodzież rzadziej czuje się związana z narodem polski.



Wśród młodzieży 69% osób akceptuje seks przed ślubem, 72% środki antykoncepcyjne, 64% in vitro, podczas gdy w pokoleniu ich dziadków przykładowo antykoncepcję dopuszcza tylko 25% osób. Jedynie co czwarty młody człowiek deklaruje regularne praktyki religijne.



Elementy różnicujące: hierarchia wartości, patriotyzm, deklaracje wiary, doświadczenie Boga, rola modlitwy, stosunek do Bożego Narodzenia¹¹.

Segmenty geograficzne

„Najbardziej religijne” rejony w Polsce, to regiony wiejskie, a „najmniej religijnymi” są regiony wielkomiejskie. Żadne inne cechy nie różnicują religijnych postaw w Polsce tak silnie jak wiek i lokalizacja. Z tej przyczyny różnice między poziomem praktyk religijnych, a uczestnictwem w organizacjach katolickich na poziomie parafii we wszystkich regionach

¹¹ Kaja Kazimierska, Młodzież Archidiecezji Łódzkiej. Szkic do portretu, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2018.

Polski często tłumaczy się ich stopniem zurbanizowania (Lyson, 2014). W największych miastach (powyżej 500 000 mieszkańców) 83,5 procent mieszkańców deklaruje przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego, podczas gdy na terenach wiejskich ta liczba wynosi 96,3 procent (Cieciela i Boryszewski, 2017, str. 115). Spadek przynależności religijnej jest znacząco głębszy w dużych miastach, gdzie w 2018 r. niewierzący stanowili 18 procent ludności w porównaniu do 7 procent w przypadku ogółu ludności (Grabowska, 2018, str. 172).

Postawy religijne w Polsce są silnie skorelowane z lokalizacją. Innymi słowy polska mapa religijności jest bardzo zróżnicowana. W przypadku niektórych wskaźników statystycznych dotyczących praktyk religijnych różnica między Polską południową a północno-zachodnią przekracza 50 punktów procentowych. Na przykład w diecezji tarnowskiej, jednym z najbardziej religijnych regionów Polski, wskaźnik *dominantes*¹² przekroczył 70 procent wśród zamieszkujących ją katolików w 2017 r., podczas gdy w diecezji szczecińsko-kamieńskiej szacowany był na poziomie 22,7 procent (Sadłoń, 2019b). Pod względem praktyk religijnych w niektórych regionach, szczególnie w południowo-wschodniej Polsce, udział w niedzielnej Mszy św. wynosi ponad 70 procent. Według tego wskaźnika najbardziej „religijne” regiony znajdują się na wschodzie, tj. w Galicji (południowy wschód) i na Podlasiu (północny wschód). Mniej religijne są zachodnie regiony Polski oraz większe miasta. Widać w ten sposób, że praktyki religijne w Polsce różnią się znacznie w zależności od lokalizacji.

Segmenty instytucjonalne

Wśród Polaków dominuje mistyczna wizja Kościoła: (szukający Boga w modlitwie, mszy i sakramentach, ludzie wierzący w boskość Jezusa Chrystusa), mniej osób dostrzegających w Kościele przede wszystkim instytucje: (hierarchia i instytucja zaspokajająca potrzeby) oraz wspólnotowa wizja Kościoła (wspólnota wiernych, parafia i duszpasterze)¹³.

Klasyfikacja katolików na podstawie skali zaangażowania religijnego¹⁴

1. Typ konwencjonalnie-tradycjonalistyczny: ograniczający się do zwyczajów domowych w święta, np. kobieta dla której na Wielkanoc najważniejsze są czyste okna i poświęcona przez księdza żywność przeznaczona na świąteczne śniadanie
2. Typ bardzo religijny i tradycjonalistyczny: np. .kobieta, która z przekonania poświęca się obowiązkom domowym i pielęgnacyjnym, codziennie chodzi do kościoła, intensywnie się modli o integrację Boga w życie codzienne i doświadcza tego.
3. Typ bardzo religijny i osobisty: np. kobieta, która kilka razy w tygodniu jest na Mszy, ale nie przyjmuje księdza z wizytą po kolędzie, ponieważ jest to zbyt formalne, dobrze zna Biblię, czyta dzienniki siostry Faustyny, poranną modlitwę łączy z

¹² *Dominantes*, to katolicy, którzy uczestniczą w niedzielnej Mszy św. a *communicantes*, to ci, którzy uczestniczą w Mszy i przyjmują Komunię świętą. Ten wskaźnik statystyczny stanowi dość intuicyjne podejście do pomiaru praktyk religijnych, ale zawiera metodologiczne aspekty, które zostały opracowane przez niektórych polskich socjologów religii, zwłaszcza tych, których często w tej książce cytuję, przede wszystkim Władysław Piwowarski i Witold Zdaniewicz.

¹³ Paweł Gierech, Agnieszka Dobrzyńska, Polacy o Kościele, w: T. Żukowski, Wartości Polaków a dziedzictwo Jana Pawła II, Warszawa 2009, s. 87-121.

¹⁴ Michael Hainz, Niemiecki komentarz do przemian religijnych w Polsce, w: E. Firlit i in. (red.) Pomiędzy sekularyzacją i religijnym ożywieniem. Podobieństwa i różnice w przemianach religijnych w Polsce i w Niemczech, Akademia Ignatianum, WAM, Kraków 2012, s. 65-76.

elementami jogi, by móc żyć świadomie jako chrześcijanka, i jednocześnie deklaruje, że nie może znaleźć dla siebie miejsca w normalnym życiu parafii.

4. Typ religijnie zdystansowany: np. młodzi ludzie, którzy unikają deklaracji na temat swoich preferencji religijnych nawet wtedy, gdy mowa jest o religii.
5. Typ ateistyczny – rozczarowany z powodu np. niewysłuchanych modlitw, niedelikatnego księdza, lecz w pewnych okolicznościach prowadzi życie lepsze niż niejedna osoba obecna w kościele z przywiązania.

Większość Polaków ma również pozytywny stosunek do religijnego małżeństwa. Oznaką religijnej żywotności i przywiązania do sakramentu małżeństwa – poza najbardziej powszechną interpretacją tego zjawiska jako przejawu niestabilności więzów małżeńskiej – jest zainteresowanie Polaków stwierdzeniem nieważności sakramentalnych małżeństw.

W oparciu o stosunek mieszkańców diecezji do praktyk religijnych oraz zaangażowanie w życie parafii można wyodrębnić również trzy zasadnicze segmenty osób. Jak podstawę wyodrębniania segmentów pastoralnych można wybrać oczywiście inne charakterystyki jednostek, jednak stosunek do praktyk religijnych wydaje się być najbardziej istotny z punktu widzenia kontaktu mieszkańców z duszpasterzem, co ma istotne znaczenie w pracy duszpasterskiej. Natomiast zaangażowanie w życie parafialne określa dodatkowo faktyczne (nie tylko deklaratywne) odniesienie do aktywności parafii.

a. Katolicy aktywni

Pierwszą kategorię stanowią osoby, które są zaangażowane w życie parafii. Są to jednocześnie osoby praktykujące, jednak ich związek z parafią opiera się na znacznie silniejszej więzi niż uczęszczanie na niedzielną Eucharystię. Poprzez zaangażowanie w życie parafii rozumie się przynależności do różnego rodzaju organizacji i grup działających przy parafii albo podejmujących osobistą pomoc w parafii. W diecezji warszawsko-praskiej takich osób, które deklarują aktywne uczestnictwo we wspólnotach religijnych jest jedynie 2%. Ponadto 6% deklaruje formalną przynależność, ale brakuje im faktycznego zaangażowania. Natomiast znacznie więcej, bo 19% deklaruje osobistą pomoc w funkcjonowaniu parafii.

Osoby, które wykazują tego typu aktywność w życiu parafii charakteryzują się wykształceniem podstawowym i zasadniczym. Mieszkają one głównie na wsi oraz w małych miastach i raczej nie zmieniające miejsca zamieszkania. Aktywni katolicy należą przede wszystkim do kategorii robotników fizycznych oraz rolników oraz są to osoby przede wszystkim starsze, w wieku powyżej 45 lat życia. Natomiast osoby z wykształceniem wyższym charakteryzują się niższym zaangażowaniem we wspólnoty oraz mniejszym poczuciem związku z parafią. Ponadto w analizie osób deklarujących związek z parafią zwraca uwagę kategoria osób, które przeprowadziły się ze wsi do miasta. Aż 60% z nich mimo „przeprowadzki” deklaruje związek ze swoją nową parafią, a niemal połowa przynależność do parafialnych organizacji oraz osobistą pomoc w parafii. Natomiast w przeciwieństwie do nich, aż połowa osób, które mieszkają od urodzenia w Warszawie nie

czuje się związana ze swoją parafią. Wśród osób poniżej 40 lat tylko co piąty czuje się związany z parafią.

b. Katolicy praktykujący

Pod kategorią katolików praktykujących rozumie się tych mieszkańców diecezji, którzy są adresatami niedzielnego duszpasterstwa, ponieważ uczestniczą regularnie w niedzielnej Eucharystii. Największą grupę tych osób (40%) stanowią ci, którzy pracują zawodowo, nieco mniejszą natomiast stanowią emeryci i renciści (36%). Ponadto wśród katolików praktykujących jest 9% gospodyń domowych, 8% uczących się dorosłych. Pod względem rodzaju wykonywanej pracy, największą grupę stanowią osoby pracujące fizycznie oraz rolnicy (34%), następnie 30% to inteligencja i urzędnicy, a 14% stanowią przedsiębiorcy. Większość z nich (44%) to ludzie z podstawowym i zasadniczym wykształceniem, 36% ze średnim i 20% wyższym. W niedzielnym duszpasterstwie uczestniczą w przeważającej mierze pełne rodziny (62%) oraz 59% osób ze ślubem kościelnym. Jedynie 18% praktykujących katolików to osoby w stanie wolnym i 17% w stanie wdowim. Jeszcze mniejszy odsetek (jedynie 3%) stanowią osoby po rozwodzie. Wśród aktywnych katolików dominują kobiety, które stanowią 60%.

Pod względem wieku 30% osób praktykujących regularnie ma powyżej 60 lat, 25% natomiast jest w wieku od 18 do 35 roku życia. Pozostali, czyli niemal połowa to ludzie w wieku od 18 do 60 roku życia. Osoby, które słuchają niedzielnej homilii raczej pozytywnie oceniają swoją sytuację materialną: 88% jako przynajmniej średnią i tylko 12% jako złą. W stosunku do roku poprzedniego (2009) subiektywna ocena sytuacji materialnej respondentów się nie zmieniła. Uczestnicy niedzielnej Eucharystii uważają, że proboszcz równo traktuje parafian (82%), niemal wszyscy uważają, że ogłoszenia są potrzebne. Jednak niemal co druga osoba, która uczestniczy w niedzielnej mszy św. nie zna nazwiska swojego proboszcza i tylko nieznacznie więcej nie zna nazwiska biskupa. Niemal tylko co setny badany wskazuje na mieszanie się do polityki jako wadę księdza. Niemal wszyscy wymieniają chrzest jako sakrament, 1/3 nie potrafi wymienić spowiedzi wśród sakramentów. Tylko połowa nie uznaje wolnych związków (życie bez ślubu kościelnego – związek partnerski), oraz rozwodów, co trzeci dopuszcza seks przed ślubem i tylko co trzeci jednoznacznie odrzuca stosowanie środków antykoncepcyjnych oraz in vitro. Natomiast aż 90% natomiast nie dopuszcza zdrady małżeńskiej, 70% nie dopuszcza eutanazji, 78% nie dopuszcza aborcji (16% to zależy, 3% dopuszcza). Natomiast mniejszy odsetek praktykujących katolików niż niepraktykujących, choć i tak większość (83%) uznaje przeszczepianie narządów za dopuszczalne. Wśród aktywnych katolików 67% osób kieruje się sumieniem w podejmowaniu decyzji, 88% wierzy w istnienie piekła i niemal wszyscy wierzą w zmartwychwstanie. Niemal wszyscy znają imiona ewangelistów.

c. Katolicy kulturowi

Profil osób, które nie są adresatem zwyczajnego duszpasterstwa parafialnego, czyli które są osobami niepraktykującymi, charakteryzują się następującymi cechami:

- żyją w separacji oraz w stanie wolnym
- charakteryzują się wykształceniem wyższym
- mieszkają w Warszawie od urodzenia
- częściej mężczyźni

- głównie inteligencja i urzędnicy oraz przedsiębiorcy (biznesmeni)
- skrajnie określający swoją sytuację materialną (jako bardzo dobrą lub bardzo złą)
- osoby uczące się oraz bezrobotni
- osoby do 40 roku życia

Jest to grupa, którą można by nazwać docelową grupą nowej ewangelizacji.

d. Apostaci

ISKK na przełomie 2020 i 2021 r. przeprowadził pilotaż badania osób formalnie występujących z Kościoła katolickiego. Przebadano 210 osób, które wystąpiły z Kościoła w ostatnich latach. 64% stanowiły kobiety, 49% osoby mieszkające w mieście powyżej 500 tys., 38% - mniejszych miastach, a jedynie 13% na wsi. Niemal połowa urodziła się po 1989 r. 75% zadeklarowało dokonanie aktu apostazji w roku 2020, 5% w 2019, 3% w 2018, pozostałe odpowiedzi wskazały na wcześniejsze lata.

Badanie wskazuje, że najczęstszym motywem wystąpienia z Kościoła jest poczucie obcości we wspólnocie Kościoła. „Sprzeciw wobec aktywności politycznej Kościoła” wskazało 96% spośród przebadanych. Niezgodę z dogmatami katolickimi zadeklarowało 80% badanych, a brak wiary 72% badanych.



Wystąpienie z Kościoła wynika z poczucia obcości w reprezentowanym przez katolicyzm świecie wartości, negatywnego nastawienia do szeroko rozumianego katolicyzmu – zarówno jego treści (teologia), sposobu funkcjonowania (przede wszystkim osób duchownych) jak i instytucjonalnej obecności w przestrzeni publicznej a nawet społeczeństwie. W konsekwencji formalne wystąpienie z Kościoła przynosi badanym poczucie uwolnienia oraz ulgi.

Badanie pilotażowe, chociaż nie można traktować go jako reprezentatywne potwierdza, że wśród aktów formalnego wystąpienia z Kościoła należy rozróżnić: herezję, apostazję oraz schizmę. Akty formalnego wystąpienia z Kościoła mają charakter najpierw schizmy, następnie herezji a dopiero na trzecim miejscu apostazji.

Segmenty normatywne i etyczne

Polskie społeczeństwo staje się coraz bardziej sytuacjonistyczne pod względem zachowań moralnych. W 2005 r. około 31 procent ludności Polski twierdziło, że „należy mieć wyraźne zasady moralne i nigdy od nich nie odstępować”. Do roku 2016 odsetek ten spadł o 10 punktów procentowych.

W 2016 r. 69 procent mieszkańców Polski deklaroowało, że definicja tego, co jest dobre a co złe zależy od „wewnętrznej” (subiektywnej) oceny.

Odsetek osób, deklaruujących, że nie ma potrzeby religijnego uzasadnienia moralnego zachowania, ponieważ wystarczy słuchać „własnego sumienia” wzrosła z 33 procent w 2009 r. do 48 procent w 2016 r. (Boguszewski, 2017a). Zdecydowana większość (78 procent) twierdzi, że normy moralne są niezależne od wartości religijnych (Boguszewski, 2017a). W 2016 r. większość (66 procent) regularnie praktykujących osób zgodziło się, że rozróżnienie między tym, co dobre i złe powinno opierać się wyłącznie na wewnętrznym kryterium (osądzie moralnym).

Według danych statystycznych istnieje silna dodatnia korelacja między ogólnym poziomem religijności a postawami moralnymi. Osoby, deklaruujące się jako bardziej religijne częściej deklarują negatywną postawę wobec aborcji i relacji seksualnych poza religijnym małżeństwem. Najbardziej religijne osoby, które uczestniczą w Mszy św. częściej niż raz w tygodniu twierdzą, że boskie prawo jest niezbędne przy definiowaniu tego, co jest dobrem, a co złem (Boguszewski, 2017a). Boguszewski (2017b) zauważył, że religijność współwystępuje z przywiązaniem do uczciwości i sumienności w pracy. Inni badacze wskazują jednak, że poziom religijności nie jest skorelowany z postawą wobec pracy zawodowej i warunków pracy. Podobnie nie istnieje korelacja między akceptacją silnego etosu pracy a religijnością.

Odniesienie do Jana Pawła II,

Odniesienie do Franciszka¹⁵

Segmenty polityczne

Udział w wyborach – im większy, tym większa religijność

Religijność nie oddziałuje też na częstotliwość przynależności do związków zawodowych. Co więcej, religijność nie przekłada się ani na zaangażowanie w działalność polityczną ani na postawy wobec demokracji. Jedynie ogólne preferencje polityczne (jak preferencje dotyczące partii politycznych) związane są z poziomem religijności (Szawiel, 1996).

Wolność religijna – poczucie, że katolicy w Polsce są prześladowani oraz że to katolicyzm się narzuca

Religia jako prywatna (zindywidualizowana) lub publiczna sprawa (polityczna)

¹⁵ Mirosława Grabowska, Bóg a sprawa polska. Poza granicami teorii sekularyzacji, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2018, s. 185-195.

- Antyklerykalizm polityczny – antykościelność
- Lekcje religii
- Aborcja

Katolicyzm łagiewnicki: bardziej liberalny, otwarty i toruński: normatywny, patriotyczny i konserwatywny.

Znaczenie Radia Maryja

Segmenty kulturowe

Transformacja polskiego społeczeństwa po 1989 r. silnie wpłynęła na życie codzienne, zwłaszcza w odniesieniu do stylu życia, na to jak ludzie spędzają swój czas wolny oraz postawy w stosunku do rodziny i więzi społecznych. W pozytywnej ocenie przemian w Polsce po 1989 r. przeważa uznanie dla większej wolności w kraju, jak wolności słowa, wolnego rynku oraz łatwej mobilności społecznej (Badora, 2014). Polska transformacji jest postrzegana jako tło, dla takich przemian jak rosnąca rola wartości skupiających się wokół jednostki i samorealizacji, preferencji osobistych oraz wolności od tradycyjnych form władzy (Fratczak i Sikorska, 2009, str. 78). Takie zmiany dotyczące wartości Polaków u początku XXI wieku zostały celnie zdefiniowane przez Wojciecha Świątkiewicza jako „aksjologiczna wichrowatość” (Świątkiewicz, 2013, str. 191)

Kluczowe wartości Polaków dotyczą ich zdrowia i rodziny. W 2015 r. 80 procent deklaruowało, że rodzina jest „bardzo ważna” w ich życiu a 19 procent, że jest „ważna” (Sobestjanski i Bieńkuńska, 2017, str. 92). Podobnie w roku 2013 wyrażna większość (85 procent) twierdziła, że „każdy potrzebuje rodziny by być szczęśliwym” (Boguszewski, 2013, str. 3). Również Wojciech Świątkiewicz dostrzega stabilność wartości rodzinnych w polskim społeczeństwie, choć w tym samym czasie odnotowuje erozję wartości dotyczących kapitału społecznego i sfery publicznej. Łączy to ze zwiększającą się rolą przyjaźni, czasu wolnego i osobistych zainteresowań, tj. indywidualnymi wartościami (Świątkiewicz, 2013).

Ludzie zaangażowani religijnie częściej wskazują na „rodzinę”, „uczciwość”, „szacunek w stosunku do innych ludzi” oraz „patriotyzm” jako wartości ważne w ich życiu. Na przykład, 90 procent głęboko wierzących osób twierdzi, że „rodzina” jest dla nich bardzo ważna w porównaniu do nie więcej niż 71 procent osób nie-religijnych deklarujących, że „rodzina” jest bardzo ważną wartością. Taki sam trend można zauważyć w przypadku takich wartości, jak „miłość”, „poczucie stabilności” oraz „poczucie bycia użytecznym”. „Dobra kondycja fizyczna” jest uznawana na równym poziomie przez osoby religijne i nie-religijne. „Praca zawodowa”, „wykształcenie”, „wolność słowa”, „rozrywka”, „kariera” oraz „hobby” są wyżej oceniane przez osoby nie-religijne, które częściej uznają wartości związane bezpośrednio z pracą i wolnością osobistą (Cieciela, 2017, str. 123-129).

Polskie społeczeństwo wykazuje tendencję coraz silniejszego skupiania się na zdrowiu i relacjach społecznych raczej niż na pieniądzu i religii (Feliński, 2017, str. 5). Janusz Czapiński wskazuje też na silny kontrast między podejściem Polaków do wartości związanych

z wiarą i pieniędzmi (2015, str. 256). Zgodnie z niektórymi trendami obserwowanymi również w innych krajach (Pew Research Center, 2019) istnieje związek między dobrostanem i religijnością. Poziom religijnego zaangażowania i satysfakcji z życia są ze sobą pozytywnie skorelowane (Bieńkuńska i Piasecki, 2020). Ponadto osoby religijne są bardziej otyłe i mniej aktywne fizycznie niż osoby niereligijne. Tak przedstawia się sytuacja w Polsce oraz w większości krajów, w których Pew Research Centre prowadziło badanie. W Polsce osoby religijne są również bardziej skłonne powstrzymać się od palenia (podobnie jak w większości krajów) (Pew Research Center, 2019; Sadłoń, 2014b).

Segment ‘tradycjonalistów’

Tworzone przez klasyków socjologii kategorie i dystynkcje wydają się niewystarczające do „złapania” tradycjonalistów i zrozumienia zjawiska tradycjonalistów. Trwanie przy tradycjonalnej religijności również może być przejawem zindywidualizowanej decyzji (Detleff Pollack). Wskazywanymi w literaturze cechami tego segmentu są: indywidualistyczny wybór nastawiony na pogłębienie osobistego przeżycia duchowego. Wśród nich wyodrębnia się: tradycjoniści integralni: tradycjonalizm wynika z wzorów zinternalizowanych w środowisku rodzinnym, tradycjoniści z wyboru: doszły do tradycjonalizmu w wyniku własnych poszukiwań oraz tradycjoniści mozaikowi¹⁶.

Style życia

Pod względem stylów życia wyodrębnia się: konwencjoniści preferują wartości akceptacji i obowiązku w szerokim zakresie, odrzucają wartości samorealizacyjne, idealiści – cenią sobie wartości samorealizacyjne, w niewielkim stopniu akceptują wartości akceptacji i obowiązku, realiści – próbują dokonać syntezy między zbiorami wartości, zrezygnowani – nie znajdują oparcia w wartościach tradycyjnych ani w wartościach samorealizacji oraz hedonistyczni – punktem odniesienia jest hedonizm i wartości materialistyczne¹⁷. Ponadto można wyróżnić 9 stylów życia:

1. Zdroworozsądkowy – domatorski –
2. Tradycyjny – wycofany
3. Zdroworozsądkowy – prokonsumpcyjny
4. Nowoczesny – prokonsumpcyjny
5. Nowoczesny – konsumpcjonistyczny
6. Tradycyjny – otwarty
7. Zdroworozsądkowy – konsumpcjonistyczny
8. Bierni wykluczeni
9. Bierni radzący sobie

Fenomen nowej duchowości

¹⁶ Łukasz Bertram, Wyrodne dzieci nowoczesności. Indultowi tradycjoniści katolicy w Warszawie, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2016.

¹⁷ Grzegorz Adamczyk, Moralność i konsumpcja we współczesnym społeczeństwie polskim, Lublin 2013.

W poszukiwaniu segmentów polskiego społeczeństwa warto również dostrzec badania z 1997, które wykazały, że 13% społeczeństwa nie jest ani religijne ani uduchowione, 51% - zarówno religijne jak i uduchowione. 34% jest religijne ale nieuduchowione, 2% uduchowione ale niereligijne. Jako przestrzenie nowej duchowości wskazano: wolontariat, sport, biznes i zarządzanie¹⁸.

Segmenty centralności doświadczenia religijności

Istnieje wyraźne zróżnicowanie religijne pomiędzy poziomem obecności katolicyzmu w kulturze oraz na poziomie społecznym oraz osobistym doświadczeniu.

Pierwsza grupa (41%) katolików jest najbardziej religijna, religijność zajmuje centralne miejsce w tożsamości osobowej Religia stanowi stabilny system motywacyjny, które przenika doświadczenie oraz odniesienie do innych oraz działanie.

Druga grupa (48%) to osoby, dla których religia jest wartością, która jednak jest podporządkowana innym wartościom. Religia nie stanowi stabilnej motywacji i zależy od innych niereligijnych motywacji, które zajmują centralne miejsce w motywacjach osobowych. Religijność wpływa na obraz siebie oraz zachowania tylko selektywnie (częściowo). Doświadczenie religijne pojawia się sporadycznie i raczej mają pozareligijne źródło.

Trzecia grupa (3%) to osoby niereligijne. Nie mają doświadczeń religijnych, są negatywnie i krytycznie nastawieni do religii¹⁹.

Segmenty w badaniach międzynarodowych

1. World Values Study:

- a. I wymiar: tradycyjne (racjonalność, tożsamość narodowa, szacunek dla władzy, uznawanie małżeństwa) versus świeckie wartości; II wymiar: wartości przetrwania: bezpieczeństwo nad wolnością, brak akceptacji homoseksualizmu, dystans do aktywności politycznej, nieufność względem obcych oraz niskie poczucie szczęścia versus autoekspresja (Inglehart)²⁰
- b. Wartości postmaterialne: ascetyzm, rezygnacja z konsumpcji²¹
- c. trzy kulturowe hiperklastry: kultury honorowe, w których priorytetem jest władza polityczna; kultury osiągnięć, które kładą nacisk na postęp gospodarczy; i kultury radości, które koncentrują się na interakcjach społecznych²².

2. Ekologia: katolicy bardziej przychylni ekologii²³

¹⁸ Janusz Mariański, Niwa religijność i duchowość – mit czy rzeczywistość? Studium Socjologiczne, Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne, Warszawa 2019.

¹⁹ Beata Zarzycka, Tradition oder Charisma? Religiosität in Polen, Bertelsman Stifting (red). Woran glaubt die Welt. Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008.

²⁰ Welzel, C; Inglehart, Ronald (2010), "Values, Agency, and Well-Being: A Human Development Model", *Social Indicators Research*, **97** (1): 43–63; Ronald Inglehart, Ronald F. Inglehart, Human Values and Social Change: Findings from the Values Surveys, Brill, 2003; Ronald Inglehart, Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies, Princeton University Press 1997.

²¹ Inglehart, Ronald (1971). "The Silent Revolution in Europe: Intergenerational Change in Post-Industrial Societies" (PDF). *American Political Science Review*. **65** (4): 991–1017.

²² Miguel E. Basáñez, A World of Three Cultures. Honor, Achievement and Joy, Oxford, 2016.

²³ [Global Concern about Climate Change. Broad Support for Limiting Emissions | Pew Research Center](#)

CZĘŚĆ III: Perspektywa komunikacyjna: media cyfrowe i religia w Polsce: stan badań (M. Kołodziejska)

Wraz z rozwojem mediów cyfrowych, instytucje, wspólnoty i organizacje religijne zaczęły być w nich coraz aktywniej obecne, podobnie jak wierni, którzy korzystają z sieci realizując szereg swoich potrzeb duchowych, a także wspólnotowych. Jak pokazała pandemia Covid-19, w czasach przymusowej izolacji i ograniczania kontaktów społecznych, dla wielu osób zapośredniczony przez Internet kontakt ze wspólnotą był często jedyną możliwą formą uczestnictwa w Życiu religijnym.

Zakres badań socjologicznych poświęconych relacji między mediami cyfrowymi a szeroko rozumianą religią jest bardzo obszerny, dotyczy bowiem niemalże wszystkich tych procesów i fenomenów, które obserwowane są poza siecią, od tożsamości religijnej, przez wspólnotowość, po przemiany instytucji. Stosowane są metody jakościowe, ilościowe i mieszane, a z racji przedmiotu badań, popularne są również analizy interdyscyplinarne, łączące np. socjologię i *media studies* czy ICT. Dotyczy to również badań nad Kościołem katolickim i katolicyzmem w sieci.

Przed przedstawieniem najważniejszych obszarów badań religii w mediach cyfrowych, warto zwrócić uwagę na fakt, że badania tzw. religii cyfrowej (digital religion) „uwikłane” są w spory dotyczące przemian funkcji i roli mediów w ogóle. Pierwszy z nich, choć w ostatnich latach mniej wyraźny, dotyczy dychotomii wirtualne - realne. Od lat 90-tych, kiedy internet użytkownika dynamicznie się rozwijał, tacy badacze, jak np. Howard Rheingold (1993) zastanawiali się, czym różni się Życie online od Życia offline. Przykładowo, Rheingold wskazywał, że na rozmaitych listach dyskusyjnych możliwe jest tworzenie alternatywnej rzeczywistości, w tym także alternatywnych form wspólnotowych, które różnią się zasadniczo od tych tworzonych poza komputerem. Samo określenie „wirtualny”, według opinii Rady Języka Polskiego z 2003 roku, oznacza między innymi coś wykreowanego na ekranie komputera, co „do złudzenia przypomina Świat rzeczywisty” (Rada Języka Polskiego, 2003). Używanie tej dychotomii w badaniach zjawisk mających miejsce w sieci sprawiało, że niejasny był status tych ostatnich: czy obserwujemy działania „prawdziwe”, czy „wykreowane”/„nieprawdziwe”, czy analizowane zjawiska mają jakąś inną od „prawdziwej” logikę i strukturę? To samo dotyczyło też religii, stąd też między innymi refleksje badaczy nad tym, czy np. manifestacje i konstrukcje tożsamości religijne w sieci tworzone są wyłącznie online, czy też mają umocowanie poza siecią (O’Leary, 1996; Lövheim, 2004). W pewnym sensie obserwowane w Internecie zjawiska traktowane były początkowo jako oddzielne od tych mających miejsce offline, chociaż badacze interesowały także reakcje instytucji religijnych na te nowe fenomeny (zob. Campbell i Lövheim, 2011). Wraz z upowszechnieniem Internetu, w tym mediów społecznościowych, dychotomia wirtualne-realne przestała mieć rację bytu. Zmianę tę widać również w badaniach religii cyfrowej, w których nie kwestionuje się już „prawdziwości” czy „autentyczności” analizowanych zjawisk w sieci, uznając je za kolejne elementy czy też wymiary obecności i praktykowania religii, religijności, itd., we współczesnych społeczeństwach. Pytania, które ukierunkowały tę – jak określają je Heidi Campbell i Mia Lövheim – drugą i trzecią falę badań nad cyfrową religią, skupiały się wokół wzajemnych relacji między religią online i offline.

Drugi ważny spór, który wciąż się toczy, dotyczy samej relacji mediów i społeczeństwa, opisywanej jako mediatyzacja. Wyróżnić można w badaniach religii cyfrowej dwa główne podejścia: instytucjonalne i konstruktywistyczne. Reprezentantem pierwszego

jest między innymi Stig Hjarvard, ale też Knut Lundby, Heidi Campbell, czy Mia Lövhelm. Według tej perspektywy, relacje między mediami a społeczeństwem opisywać można w kategoriach wpływu jednej instytucji na inne. Przykładowo, media „oddziałują” na religię instytucjonalną, to znaczy Kościoły i wspólnoty adaptują się do zmediatyzowanej rzeczywistości, przejmując „logikę mediów”, od której są coraz silniej zależne (Hjarvard, 2008). Sposób, w jaki adaptacja ta ma miejsce może być bardzo różny, ale to media (np. Internet, media społecznościowe, etc.) są w tym ujęciu aktorami zmieniającymi rzeczywistość w innych obszarach życia społecznego. Perspektywa instytucjonalna może być pomocna do badań trendów czy dynamiki przemian instytucji religijnych w zmediatyzowanym świecie. Jest ona jednak o tyle problematyczna, że właściwie odbiera sprawczość twórcom i odbiorcom mediów, skupiając się na oddziaływaniu mediów na użytkowników. Drugi nurt badań nad mediatyzacją, konstruktywistyczny, koncentruje się więc właśnie na perspektywie aktora-użytkownika, zarówno na poziomie jednostkowym, jak i instytucjonalnym. Według tego ujęcia, proponowanego między innymi przez Friedricha Krotza i Andreasa Heppa (2011), Kerstin Radde-Antweiler, czy Huberta Knoblaucha, mediatyzacja opiera się na fundamentalnej przemianie społecznej: dotyczącej form i sposobów komunikowania się. Jest to więc metaproces, który odnosi się zarówno do intensyfikacji obecności różnych mediów w społeczeństwie, jak i coraz silniejszych powiązań między obszarami życia społecznego (np. rodziną, edukacją, religią) a mediami. W konsekwencji również obserwujemy przemiany społeczeństwa za sprawą mediów, ale motorem tej zmiany są nie tyle media jako instytucje, ale twórcy, innowatorzy, użytkownicy i ich modele korzystania z mediów. Różnice między wskazanymi perspektywami przekładają się również na kwestie metodologiczne.

Na gruncie polskim, z racji stosunkowo słabo rozwiniętych badań nad religią cyfrową, powyższe debaty manifestują się w ograniczonym zakresie, jednak obecne są zarówno analizy prowadzone z perspektywy instytucjonalnej, jak i konstruktywistycznej.

Główne obszary badań nad religią cyfrową

Jak wspomniano powyżej, zakres badań nad religią cyfrową obejmuje bardzo wiele zagadnień. Najważniejsze można podzielić na trzy główne kategorie tematyczne:

1. Przemiany instytucji religijnych (w tym przemiany autorytetu religijnego, relacji z wiernymi) poprzez korzystanie z mediów cyfrowych
2. Przemiany religijności, tożsamości religijnej (w tym religia popularna, nowe formy duchowości)
3. Przemiany wspólnot i wspólnotowości: nowe formy uczestnictwa i praktyk.

Kategorie te omówione zostaną poniżej, ze szczególnym uwzględnieniem badań nad Kościołem katolickim.

Badania nad przemianami instytucji religijnych

Jedynym z kluczowych pytań, jakie stawiają badacze religii cyfrowej jest pytanie o to, w jaki sposób media cyfrowe i/lub korzystanie z nich oddziałują na instytucje i organizacje religijne.

Badacze ilościowi zwracają uwagę na coraz dynamiczniejszy rozwój technologii cyfrowych w Kościołach i zmianę stosunku przedstawicieli instytucji do mediów cyfrowych, również w

Polsce (np. Kloch, 2011). Według Rocznika Statystycznego ISKK (2020), w 2019 r. własną stronę internetową posiadało 62,6 procent parafii katolickich, a 24,5 proc. parafii posiadało własny profil w mediach społecznościowych (o 8 punktu procentowego więcej niż w 2016 r.). Podstawowy przegląd rodzajów katolickich mediów cyfrowych w Polsce jest dostępny na stronie *Ideoforce* (2020) i wskazuje, że oferta Kościoła w sieci jest coraz bardziej różnorodna oraz dostosowana do różnych grup wiekowych i potrzeb odbiorców. Może to również wskazywać, że przedstawiciele instytucji Kościoła (podobnie jak innych organizacji religijnych) widzą potrzebę obecności w sieci w różnorodnych formach.

Choć kwestie doktrynalne nie pojawiają się często w badaniach socjologicznych, dyskusje o nich pojawiają się w pracach poświęconych przemianom religijnym autorytetów, zarówno osobowych (autorytet kleru, hierarchii, świętych, bóstw, etc.), jak i nieosobowych (autorytet świętych pism, wspólnoty, etc.). Niektórzy badacze, jak Bryan S. Turner, zwracają uwagę, że Internet prowadzić może do erozji tradycyjnych autorytetów religijnych, ponieważ promuje religijny indywidualizm i umożliwia publikowanie rozmaitych treści bez nadzoru instytucjonalnego (2007). W sieci, zdaniem Turnera, każdy może zostać „religijnym ekspertem”, a mnogość (nieraz sprzecznych) interpretacji doktryn i zasad wiary przyczynia się do dalszego rozmywania autorytetu i wprowadza chaos informacyjny (2011: 204-205). Także Grace Davie, opisując fenomen „medialnej religii” (Davie, 2000), wskazuje, że możliwości ekspresji oferowane przez media cyfrowe mogą funkcjonować niezależnie od tradycyjnych wzorców życia religijnego, w tym autorytetów (zob. też Piff i Warburg, 2005). Co więcej, obecność w sieci jednostek i grup propagujących nieortodoksyjne (lub wręcz niezgodne z doktryną) wizje wspólnoty czy Kościoła, jak np. w Polsce suspendowany ksiądz Natanek (zob. Mandes, 2015) może osłabiać autorytet instytucji, która nie jest w stanie monitorować i kontrolować w efektywny sposób skutków tej obecności. Również poprzez pluralizm poglądów i niewielkie możliwości kontroli treści, jak zauważa Daniele Hervieu-Léger (2006), media cyfrowe mogą osłabiać tradycyjne autorytety struktur, osób czy tekstów.

Jak jednak wykazały inne analizy, korzystanie z sieci może wzmacniać tradycyjne autorytety religijne i tym samym może przynosić wiele korzyści instytucjom i organizacjom religijnym (Barker, 2005). Mediatyzacja może więc zwiększać widoczność religii i religijnego autorytetu w sferze publicznej, nawet jeżeli ich znaczenie ulega przemianom (Hjelm, 2014). Jak wykazały między innymi analizy postów Papieża Franciszka na Twitterze (Guzek, 2015; Narbona, 2016), medium to służy przekazywaniu informacji z zachowaniem hierarchicznej struktury komunikacji (nadawca-odbiorcy), mimo interakcyjnego i usieciowionego charakteru Twittera (tzn. użytkownicy mogą dzielić się postami innych i komentować je). Jednocześnie Twitter, jak i pozostałe media społecznościowe, wykorzystywane są przez autorytety Kościoła świadomie jako narzędzia z określonymi możliwościami i ograniczeniami: dostosowanie stylu i formy komunikacji do tych afordancji jest strategią budowania autorytetu religijnego w zmediatyzowanej rzeczywistości. Innymi słowy, sprawne poruszanie się w mediach cyfrowych może być, jak pokazuje to analiza Twittera *Pontifex*, kolejnym wymiarem wzmacniania autorytetu religijnego.

Inne badania wskazują, że przedstawiciele kleru, np. katolicycy księża, mogą prowadzić w Internecie taką aktywność, która będzie promować nie tylko wyznawane przez nich wartości, ale także np. interpretacje Biblii czy innych ważnych tekstów religijnych. Co więcej, obecność w sieci umożliwia dotarcie do znacznie większych grup odbiorców niż np. w przypadku prasy czy radia – zwłaszcza obecnie, kiedy nieporównywalnie łatwiej, szybciej i taniej jest np. prowadzić kanał na YouTube czy profil na Facebooku, niż wydawać pismo czy

prowadzić audycje radiowe. Do podobnych wniosków doszła Heidi Campbell badając blogi osób duchownych – dla wielu z nich są one nie tylko narzędziem ekspresji i realizacji indywidualnych potrzeb duchowych czy wspólnotowych, ale także formą wzmocnienia autorytetu instytucji czy przekazania zalegitymizowanej wiedzy (Campbell, 2007, por. Evolvi, 2018). Dla samych instytucji mediatyzacja, choć niosąca liczne wyzwania komunikacyjne, staje się szansą na nowe formy uczestnictwa religii w życiu publicznym, choć badania wykazują, że wiele Kościołów, w tym rzymskokatolicki, adaptują się do zmian wolno, a zmiany postępują nieliniowo (Radde-Antweiler i Grünenthal, 2020).

Internet umożliwia bezpośredni kontakt z lokalnymi autorytetami religijnymi – przykładowo, obecna w Judaizmie instytucja porad i wskazówek od rabina (tzw. *responsy*) z powodzeniem przeniosła się do sieci, tak jak muzułmańska fatwa, czyli opinia duchownego dotycząca kwestii prawno-teologicznych. Dzięki sieci wierni wielu religii, także żyjący na emigracji czy w diasporach, mogą więc rozwijać swoją religijność. Potwierdzają to także badania ilościowe, począwszy od raportu PEW „Online faithful” z roku 2004 (jednego z pierwszych na ten temat), które wskazują, że osoby wierzące korzystające z mediów cyfrowych robią to najczęściej po to, aby pozostawać w łączności z własnym związkiem wyznaniowym, wspólnotą (lokalną parafią, zbiorem, etc.), a także aby pogłębiać swoją wiedzę na temat własnego wyznania (Hoover, Clark i Rainie, 2004). Wbrew niektórym przytaczanym wcześniej diagnozom, rozwój Internetu nie doprowadził zatem do erozji czy upadku tradycyjnych autorytetów.

Badania jakościowe wskazują na przemiany w formie i sposobach konstruowania autorytetu religijnego przez Internet, który stał się kolejnym wymiarem rynku religijnego, na którym instytucje, wspólnoty i jednostki konkurują nie tylko o uwagę odbiorców, ale także o ich religijne zaangażowanie. Pauline Hope Cheong analizowała religijnych celebrytów, wskazując, jak poprzez aktywność w mediach społecznościowych, pastory i tele-ewangeliści wzmacniają swój autorytet. Co ważne, robią to łącząc treści duchowe z relacjonowaniem codziennych czynności, jak zabawa z dziećmi, rozmowa z przyjaciółmi, czy wolontariat (Cheong, 2011, 2016): poprzez pokazywanie się w „zwykłych” sytuacjach, stają się bliżsi swoim odbiorcom, a jednocześnie udowadniają, że w życiu codziennym kierują się wartościami, których wagę podkreślają w religijnych przekazach. Komunikacja internetowa umożliwia też kształtowanie religijnych autorytetów w taki sposób, jaki być może nie jest możliwy czy rozpowszechniony poza siecią. Anna Neumaier, badając niemieckojęzyczne chrześcijańskie fora dyskusyjne, wskazywała, że są one przestrzenią, w której wierni nie tylko krytykują swój Kościół czy wspólnotę, ale także wskazują, jakie obszary uważają za konieczne do poprawy sytuacji. W ten sposób, konstruowany jest nie tyle *alternatywny* wobec istniejących struktur autorytet, ile pewnego rodzaju oddolny zbiór propozycji jego przemian, odpowiadający potrzebom uczestników dyskusji (Neumaier, 2015). Na przemiany autorytetu wskazują także teksty Heidi Campbell, której koncepcja „digital creatives” [kreatywnych cyfrowych] (Campbell, 2021) odnosi się do tych jednostek i grup, które zyskują status autorytetu w organizacjach religijnych za sprawą swoich kompetencji cyfrowych. Wraz z coraz intensywniejszymi powiązaniem między instytucjami religijnymi a Internetem, umiejętność sprawnego poruszania się w mediach cyfrowych i efektywnego ich wykorzystywania staje się nieodzownym elementem konstruowania autorytetów. Co więcej, w ramach instytucji religijnych za sprawą posiadanych umiejętności i wiedzy na temat mediów, autorytetami stają się jednostki określane mianem „kreatywnych cyfrowych”: ich działalność przynosić może korzyść całym organizacjom. O przemianach autorytetu

religijnego w kontekście polskim mówią badania Marty Kołodziejkiej – na rzymskokatolickich forach internetowych obecne są dwa wymiary tegoż: zastany/przypisany i osiągany. Ten pierwszy to autorytet istniejących osób, struktury, czy tekstów, natomiast autorytet osiągany to między innymi „nieformalni eksperci”, czyli uczestnicy dyskusji, którzy wykazują się gruntowną wiedzą na jakiś temat, a także umiejętnościami komunikacyjnymi. Nie są oni konkurencją dla autorytetów przypisanych, ale uzyskiwany przez nich status nie zależy od kryteriów typowych dla tych ostatnich: przykładowo, „nieformalnymi ekspertami” na katolickich forach, na przykład w dziedzinie prawa kanonicznego czy znajomości Biblii mogą być osoby niewierzące lub innego wyznania (Kołodziejka, 2018).

Do podobnych wniosków prowadzą analizy aplikacji mobilnych, takich jak te do czytania Biblii, samodzielnej modlitwy czy rachunku sumienia. Aplikacje służące do lektury Pisma Świętego z jednej strony wzmacniają autorytet Biblii i angażują wiernych w praktyki z nią związane, ale z drugiej umiejscawiają te zindywidualizowane praktyki poza tradycyjnym, instytucjonalnym kontekstem (Hutchings, 2017), przez co zmianom może ulegać stosunek wyznawców do instytucji.

Podsumowując, omówione badania nad przemianami instytucji religijnych wskazują, że choć oddziaływanie Internetu i korzystania z mediów cyfrowych na Kościoły ma zarówno pozytywne, jak i negatywne skutki, badacze zagadnienia zgadzają się w dwóch punktach: że przemiany te są nieuniknione i postępują (choć ich kierunek i tempo pozostają kwestią sporną), a także, że wraz z rozwojem mediatyzacji związki między instytucjami religijnymi a siecią będą się zacieśniać. Pokazała to z resztą pandemia COVID-19: na całym świecie w czasie lockdownów i obostrzeń, gdy uczestnictwo w nabożeństwach i spotkaniach było niemożliwe lub ograniczone, media cyfrowe okazały się niezwykle przydatnym narzędziem do zachowania łączności między wiernymi a organizacjami. Choć, jak pokazują m.in. badania PEW (2021), większość wiernych w USA wyraża chęć powrotu do fizycznej obecności w swoich kościołach (co, jak można zakładać, podzielają współwyznawcy z Europy), nie sposób nie uznać zjawisk obserwowanych w pandemii jako znaczących. Choć nie należy spodziewać się rewolucji, warto zwrócić uwagę, że obecność w mediach cyfrowych w niektórych Kościołach, jak np. w Prezbiteriańskim w USA, wiązała się z rewizją niektórych kwestii teologicznych - Prezbiterianie dopuścili na czas pandemii nie tylko uczestnictwo w zdalnych nabożeństwach, ale także uznali ważność Eucharystii „przyjętej” w ten sposób, tzn. podczas oglądania nabożeństwa przez Internet (zob. Jones, 2020).

Przemiany religijności, wiary, tożsamości religijnej (w tym *religia popularna*, nowe formy duchowości)

Kolejnym ważnym obszarem badawczym są przemiany religijności i tożsamości religijnej. Jak wspomniano powyżej, początkowo badania tych kwestii koncentrowały się na ustaleniu cech szczególnych religijności i tożsamości online, by następnie zwrócić się ku szukaniu powiązań i napięć między poziomami online i offline. Obecnie badania odpowiadają najczęściej na pytanie, jak konstruowana jest tożsamość i wiara w sieci, jak przebiega ten proces i jakie są jego kluczowe elementy.

Mia Lövhelm (2004, 2013) badała społeczności internetowe dedykowane młodzieży i analizowała, jak w dyskusjach konstruowana jest tożsamość religijna. Zgodnie z ustaleniami badaczki, Internet umożliwia swobodne kreowanie własnej tożsamości religijnej, w tym ekspresję tych niszowych czy patchworkowych, które nie znajdują akceptacji w tradycyjnych

wspólnotach. Blogi czy fora dyskusyjne pozwalają młodym ludziom na eksperymenty i poszukiwania tożsamości. W pewnych sytuacjach może to prowadzić do konfliktów czy różnego rodzaju zniekształceń tej tożsamości (Lövhheim, 2013). Jednocześnie, przestrzenie, o których mowa, można uznać za etyczne, umożliwiające wspólne kreowanie i negocjowanie wartości, a także włączanie w nie własnych tożsamości (Lövhheim, 2011). Jednym z kluczowych wniosków płynących z tych badań jest natomiast to, że tożsamość religijna online nie powstaje „ex nihilo”, tylko ma umocowanie czy choćby punkt odniesienia poza siecią. Nie można tych dwóch wymiarów od siebie oddzielić, można natomiast badać, jakie aspekty tej tożsamości ulegają przemianom za sprawą aktywności w sieci. Heidi Campbell proponuje, aby mówić o tożsamościach „opowiadanych”, narracyjnych (*storied identities*) (Campbell, 2012), to znaczy tworzonych w wielowymiarowych narracjach, na przykład poprzez blogi czy vlogi na YouTube.

Badania ilościowe mogą wskazywać, że tożsamości narracyjne rzeczywiście stają się istotnym aspektem religijnej aktywności w sieci: według badań PEW z 2014 r., 20% Amerykanów dzieliło się w sieci swoją wiarą (zarówno np. na Twitterze, publikując blogi czy vlogi, jak i w dyskusjach z innymi użytkownikami), a 46% miało styczność z takim dzieleniem się w sieci (przez inne osoby). Katolicy byli mniej skłonni do ekspresji religijności online niż Protestanci (39% vs 46%, zbiorczo dla trzech grup Kościołów protestanckich) (PEW, 2014). Warto dodać, że wielość narzędzi i form ekspresji może prowadzić do powstawania bardzo zindywidualizowanych i zróżnicowanych form tożsamości, również wychodzących poza tradycyjne formy.

Należy w tym miejscu zwrócić uwagę na te badania, które wskazują, że nie należy łączyć komunikacji w sieci wyłącznie ze swobodą ekspresji i niemal nieograniczonymi możliwościami konstruowania tożsamości religijnej – w niektórych kontekstach, zwłaszcza mediów społecznościowych, ekspresja tejże może wiązać się z dużymi kosztami społecznymi czy wręcz ostracyzmem (Davidson i Farquhar, 2014). Wiara i jej ekspresja poddawane są więc w takich przypadkach kontroli przez jednostki, które poprzez autocenzurę czy manipulowanie przekazem starają się nie doprowadzić do negatywnych skutków ujawnienia tożsamości, takich jak niepewność, lęk, czy odrzucenie.

Ciekawym nurtem badań nad cyfrową religią w kontekście przemian religijności i tożsamości są analizy gier video i ich uczestników. Wiele z tych badań wskazuje, że w mediach cyfrowych komunikacja religijna, symbole i tożsamości religijne mogą ujawniać się w niereligijnych kontekstach. Popularna gra „World of Warcraft”, choć dzieje się w magicznym świecie zamieszkiwanym przez elfy, trolle i gobliny, może być przestrzenią rozwijania religijnej refleksyjności (Schaap i Aupers, 2016), a także konstruowania znaczeń i wartości duchowych. Nawet jeżeli nie są one powiązane z żadną instytucjonalną religią, lub stanowią ich eklektyczny patchwork, religijne konteksty gier video mogą wskazywać nowe kierunki ekspresji religijności w zmediatyzowanym świecie.

Opisane wyżej zagadnienia powiązać można między innymi z fenomenem religii popularnej (Knoblauch, 2008), której rozwój, jak argumentuje Hubert Knoblauch, wiązać można właśnie z popularyzacją mediów cyfrowych. Religia popularna oznacza zacieranie granic między komunikacją religijną a niereligijną, między publicznym a prywatnym, ponieważ jej komunikacyjne i symboliczne formy są współtworzone przez samych wiernych. Prowadzi to do twórczych modyfikacji religijnych znaczeń, które następnie przekazywane są kolejnym użytkownikom. Knoblauch w swojej koncepcji zwraca uwagę na ważną kwestię,

jaką jest otwarty dostęp do wiedzy religijnej: nie oznacza on rzecz jasna, że wszyscy użytkownicy korzystają z tej wiedzy w taki sam sposób, natomiast umożliwia on łatwiejsze i szybsze porównanie źródeł. Cytowany wcześniej B.S. Turner uznawał ten fakt za wyzwanie dla autorytetów religijnych i zagrożenie dla spójności doktryny, ale Knoblauch wskazuje, że ma on wiele pozytywnych aspektów, w tym potencjał zwiększenia uczestnictwa wiernych i zaangażowania religijnego (w tym poprzez wiedzę), nawet jeżeli nie mieści się ono w dotychczasowych formach.

Warto w tym miejscu wspomnieć o badaniach nad nowymi ruchami religijnymi i nowymi formami duchowości w sieci. Piotr Siuda (2010), jeden z pierwszych polskich autorów badających religię w sieci, zwraca uwagę, że anonimizacja i otwartość komunikacji internetowej mogą sprzyjać budowaniu nowych, alternatywnych form duchowości. Jak pokazały analizy ruchów neopogańskich, eklektycznych, a także new age (zob. Dawson i Cowan, 2004), wiele z nich skupia wokół siebie aktywne społeczności internetowe. Chociaż część z nich, jak np. ekumeniczny *Church of Fools* istniejący przez niecały rok (Jenkins, 2008), istnieje wyłącznie w sieci, większość, na co zwracają uwagę badacze, traktuje sieć jako kolejny wymiar swojej działalności, pozostając w łączności z członkami/wyznawcami i poszukując nowych.

Przemiany wspólnot i wspólnotowości: nowe formy uczestnictwa i praktyk.

Trzecim obszarem tematycznym są przemiany szeroko rozumianej wspólnotowości i praktyk religijnych w Internecie. Jest to kategoria bardzo szeroka, obejmująca między innymi rytuały, praktyki dewocyjne, a także formy bycia razem nakierowane na realizację potrzeb wspólnotowych (np. poprzez udzielanie wsparcia, porad, etc.).

Badania nad praktykami religijnymi wykazały, że – w zależności od tradycji religijnej – sieć uznać należy za przestrzeń umożliwiającą realizację rytuałów i praktyk zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i w grupie. Rytuały buddyjskie, także te związane z diasporą tybetańską, przeniesione do sieci zyskują nowe znaczenia (Helland, 2012; Helland, 2015; Grieve, 2016; Travagnin, 2021). Wirtualne pielgrzymki wyznawców różnych chrześcijańskich denominacji adaptują swoje formuły do możliwości środowiska internetowego, ale mogą być, tak jak tradycyjne pielgrzymki w formie osobistej, fizycznej aktywności, źródłem religijnych przeżyć i rozwoju duchowego (Marciniak, 2008; MacDonald, 2019). Również dla wyznawców Islamu sieć staje się przestrzenią (poza wspomnianymi wcześniej fatwami), gdzie możliwa jest realizacja rytuałów i osobistych praktyk, jak np. modlitwa czy post (Bunt, 2009).

Ciekawym wątkiem są analizy żałoby i praktyk związanych ze wspomnianiem zmarłych w sieci. Anna Kubiak (2010) wskazuje, że praktyki te realizowane są coraz częściej internetowo, będąc kolejną przestrzenią, umożliwiającą wspomnianie bliskich zmarłych, ekspresję żałoby, ale także łączenie się z innymi osobami przeżywającymi stratę. Aktywność ta nie musi mieć ściśle religijnego charakteru, może natomiast łączyć elementy religijne (modlitwa za zmarłych) ze świeckimi (umieszczanie zdjęć zmarłego na dedykowanej stronie na portalu społecznościowym).

Badania nad rytuałami w sieci wskazują, że niezależnie od tradycji religijnej, które dotyczą, zwykle łączą bardzo zindywidualizowane, osobiste formy uczestnictwa i przeżywania z potrzebą wspólnotowości. Analizy nie pozwalają na jednoznaczne wskazanie (podobnie jak w przypadku uprzednio omawianych zagadnień) kierunku oddziaływania

korzystania z mediów cyfrowych na formę czy treść rytuałów religijnych. Z pewnością nie można wnioskować, jakoby rytuały w formie tradycyjnej straciły na ważności poprzez istnienie alternatyw cyfrowych: zależnie od potrzeb, przestrzenie online i offline mogą je realizować w równym stopniu. Co więcej, fizyczne miejsca i przestrzeń również mogą stawać się w sieci przestrzeniami hybrydowymi, łączącymi wymiar fizyczny z cyfrowym. Przykładowo, jeżeli pielgrzymi zaznaczają trasę swojej wędrówki na mapie online, umieszczają zdjęcia odwiedzanych świątyń i miejsc kultu w mediach społecznościowych, czy publikują vlogi z pielgrzymki na YouTube, fizyczne przestrzenie stają się hiper-zmediatyzowane (Evolvi, 2018), funkcjonujące jednocześnie w wymiarze cyfrowym, umożliwiając zarazem tym osobom, które nie mogą same brać udziału w pielgrzymce, uczestnictwo w takiej formie praktyki, w przestrzeni internetowej. Oren Golan i Michele Martini (2018) w badaniach webmasterów stron religijnych wykazali, że rytuały i pielgrzymki online, zwłaszcza te, które transmitowane są w sieci na żywo, w szczególny sposób zmniejszają dystans między fizycznymi przestrzeniami a wiernymi. Co więcej, warto zaznaczyć, że dla osób, które biorą udział w tych praktykach religijnych w formie tradycyjnej, wymiar online umożliwia zachowanie łączności z tym doświadczeniem religijnym i/lub wspólnotowym: możliwość odtworzenia nagrania z fragmentu pielgrzymki czy obejrzenia zdjęć z uroczystości religijnej mogą zmieniać nie tylko formę przeżywania tychże, ale również ich umiejscowienie w czasie. Zachowanie właściwie nieustannego dostępu do zarchiwizowanych wspomnień może oddziaływać na to, jak czas kształtuje doświadczenie religijne jednostek.

Na gruncie polskim badań praktyk i rytuałów online prowadzono niewiele. Warto natomiast dodać, że w trzech edycjach badania CBOS „Korzystanie z religijnych stron i portali Internetowych” (2014-2016) kwestia ta była poruszana, choć w bardzo ograniczonym zakresie. Ze wszystkich edycji badania wynika, że istnieje pozytywna korelacja między poziomem zaangażowania religijnego i praktykowania a korzystaniem z religijnych portali: to osoby deklarujące głęboką religijność i regularne uczestnictwo w nabożeństwach najchętniej podejmowały taką aktywność. Ciekawe jest natomiast, że osoby niewierzące częściej niż słabo wierzące podejmowały taką aktywność. Badania CBOS wykazywały, że zainteresowani korzystaniem z religijnych stron są przede wszystkim osoby z kohort 25-34 i 45-54 – wśród najstarszych to zainteresowanie było niewielkie, ale nie badano osób młodszych niż 18 lat. Co istotne, respondenci poszukiwali zwykle informacji o własnym Kościele i wydarzeniach w lokalnej diecezji czy parafii: korzystanie z sieci pełniło więc przede wszystkim funkcje informacyjne, choć potencjalnie wspierające pewne formy praktyk offline. Lektura Biblii czy rozważań duchowych również była jednym z deklarowanych powodów odwiedzania religijnych portali, ale dużo rzadziej niż poszukiwanie informacji. Inne formy praktyk deklarowane były sporadycznie. Oczywiście należy zwrócić uwagę, że od roku 2016 – zwłaszcza po doświadczeniu pandemii z 2020 – wiele mogło się w tej materii zmienić, jednak na podstawie dostępnych danych stwierdzić można, że polscy wierni niezbyt chętnie realizują w sieci swoje potrzeby praktykowania czy uczestnictwa we wspólnotach.

Uczestnictwo w rytuałach i praktykach, a także odniesienia do religijnych autorytetów i tożsamości wiążą się ze wspólnotami i poczuciem wspólnotowości. Szereg badań nad przemianami wspólnot religijnych w sieci wykazało, że funkcjonują one w „wielowymiarowej rzeczywistości” (Campbell, 2010), to znaczy mają swoje źródła lub wymiary zarówno online, jak i offline, ściśle ze sobą połączone. Wspólnoty religijne online pełnią funkcję usieciowionych zbiorowości (por. Diez Bosch, Mico i Carbonell, 2015), których członkowie funkcjonują równolegle w wielu kontekstach, i które służą realizacji rozmaitych celów

duchowych i społecznościowych. Przykładowo, gdy podczas dyskusji w sieci członkowie społeczności dowiedzieli się o chorobie jednej z uczestniczek, zorganizowali szereg działań pomocowych offline i kontaktowali się z nią, udzielając wsparcia za pośrednictwem telefonu i podczas osobistych wizyt w domu i szpitalu. Analizy wykazują, że choć nie jest to regułą (np. uczestnicy katolickiej grupy na Facebooku mogą mieszkać w różnych częściach kraju i poza nim), wspólnoty online rzeczywiście służą realizacji rozmaitych potrzeb i często mogą integrować jednostki o bardzo różnych światopoglądach. Badania Kołodziejskiej (2018) wykazały, że na katolickich forach internetowych w Polsce konstruowane są wspólnoty oparte na wiedzy: nie stanowią one wspólnot religijnych w ścisłym tego słowa znaczeniu, gdyż ich uczestnikami są osoby różnych wyznań oraz niewierzące. To, co je spaja, to niekoniecznie podzielana wiara, ale chęć dzielenia się wiedzą na temat religii niezależnie od światopoglądu. Również Radosław Sierocki, analizując uczestników religijnych dyskusji na Facebooku (2018) wskazał, że ogromne znaczenie w formowaniu procesów wspólnotowych ma możliwość ekspresji znaczeń i wartości. Badacze ci wskazują, że poprzez korzystanie z internetu zmienia się funkcja wspólnot religijnych: nie służą one zastąpieniu czy osłabieniu tych istniejących poza siecią (choć dla niektórych użytkowników mogą być taką alternatywą), ale umożliwiają taką komunikację religijną i o religii, która z różnych przyczyn nie może być realizowana w innych kontekstach. Przykładowo, na katolickich forach analizowanych przez Kołodziejską, część użytkowników deklaruowała wprost, że dzięki dyskusjom znacząco poszerzyła swoją wiedzę na temat katolicyzmu, co było niemożliwe do zrealizowania poza siecią. Dla innych możliwość uzyskania porady czy wsparcia na forum była łatwiejsza niż zasięgnięcie pomocy w lokalnej parafii.

[Pespektywy rozwoju](#)

Wraz z popularyzacją i rozwojem sztucznej inteligencji, należy spodziewać się, że badania religii cyfrowej coraz szerzej będą poruszać kwestię relacji między AI a religią. Obecnie obserwujemy początki wykorzystania np. robotów w uroczystościach religijnych (kilka świątyń buddyjskich w Japonii ma np. usługę ceremonii pogrzebowych prowadzonych przez roboty), ale z racji ograniczonej roli, badania temu poświęcone nie są jeszcze popularne. Warto natomiast zwrócić uwagę, że tak jak pozostali badacze mediów i mediatyzacji, którzy zwracają się ku takim zagadnieniom jak datafikacja, inwigilacja, czy użycie algorytmów i ich społeczne skutki, badacze religii cyfrowej są świadomi możliwego oddziaływania tych aspektów na instytucje czy wspólnoty religijne. Badania nad sztuczną inteligencją i religią pozwolą na wzmocnienie interdyscyplinarnych analiz transhumanizmu, posthumanizmu i religii cyfrowej. Spodziewać się należy, że takie analizy pogłębią refleksje na temat znaczenia samej religii, a także wspólnoty religijnej, autorytetu, czy roli instytucji religijnych.

CZĘŚĆ IV: Sugestie zagadnień do segmentacji społeczeństwa polskiego (K. Kosela i M. Kołodziejska)

Perspektywa rozumienia religii

<p>Religia – poziom instytucjonalnych praktyk i ich treści/znaczenia</p>	<p>Religijność – poziom jednostkowy, tj. przyswojenia instytucjonalnie określonych praktyk przez osoby (<i>to retrieve personally, appropriation</i>)</p>
<p>Def. <u>Religia</u> jest zbiorem praktyk bazujących na założeniu o istnieniu nadludzkich mocy, osobowych lub nieosobowych, tj. wpływających na życie jednostkowe, grupowe i naturę, lecz pozostających poza ludzką kontrolą; (<i>przesłanka religijna</i>)</p> <p>praktyk stanowiących zestaw kulturowo wyznaczonych działań; (<i>wymóg społeczny</i>)</p> <p>praktyk będących środkami nawiązania kontaktu/uzyskania dostępu do tych mocy; (<i>racja instrumentalna</i>)</p> <p>praktyk napędzanych pragnieniem osiągnięcia zbawienia. (<i>motywacja</i>)</p>	<p>Def. <u>Religijność</u> jest subiektywnym <i>odczytaniem, uprywatnieniem, przyswojeniem, przywłaszczeniem, adopcją i interpretacją</i> (appropriation) religii. Nie ma religijnych praktyk bez adopcji ich form i treści przez osobę.</p>
<p>Praktyki religijne dzielimy na:</p> <p>1. <u>Interwencyjne</u>; cel – nawiązać/podtrzymać stosunki (praktyki kalendarzowe, etapów Życiowych, zmienne/doraźne, wirtuozerskie) przykłady: modlitwy, śpiewy, gesty, recytacje, ofiary, śluby, uroki, wróżby... Obocznym skutkiem tych praktyk jest samo-umocnienie (self-empowerment).</p> <p><u>Dyskursywne</u>; cel – uczynić religię zrozumiałą (<i>fides quaerens intellectum</i> wiara poszukująca zrozumienia i <i>intellectus quaerens fidem</i>); są tu komunikaty dotyczące natury, statusu, dostępności i woli nadludzkich mocy, także techniki samo-umocnienia (self-empowerment). Praktyki dyskursywne przekazują i modyfikują wiedzę dotyczącą praktyk interwencyjnych (określają praktyki interwencyjne i się do nich dopasowują). Przykład: udział w rekolekcjach, pobożne lektury...</p>	<p>Religijność czyli subiektywne <i>odczytanie, uprywatnienie, przyswojenie, przywłaszczenie, adopcja i interpretacja</i> (appropriation) religii może być tak osobliwa, że nie jest praktykami jednej religii.</p> <p>Oceńić relację religii i religijności można dzięki poznaniu, jakie są u osób praktyki</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ interwencyjne, ▪ dyskursywne i ▪ regulujące zachowania. <p>Religijność oglądamy na wymiarach:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ ortodoksji – heterodoksji praktyk (treść praktyk) ▪ intensywności praktyk (siły postaw).

<p>2. <u>Regulujące zachowania</u>; cel – określić, co można i czego nie można robić, jeśli się myśli o zbawieniu; te praktyki przemieniają ludzkie działania ze względu na wolę nadludzkich mocy. Przykłady: penitencjały, rachunki sumienia, przykazania dekalogu, didache, właściwego postępowania Przy odpowiedniej intensywności są komunikowaniem z mocami i technikami samo-umacniania.</p> <p>Według tych samych linii przebiega podział na funkcję/władzę kapłańską, prorocką i królewską/patriarchy w religijnej wspólnoty.</p> <p>Według tych samych linii przebiega podział na wspólnotę wiary ...:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ <i>ecclesia orans et adorans</i> tutaj modlitwa i kult, ▪ <i>ecclesia ratiocinans</i> tutaj tropienie znaczenia religijnej prawdy, ▪ <i>ecclesia laborans</i> tutaj przezwyciężanie krzywdy i niesprawiedliwości w świecie. 	<p>Ortodoksję/heterodoksję wyznacza religijna tradycja rozumiana trojako; jako</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. kategoria <u>teologiczna</u> wskazująca ciągłość symboli, wyznaczająca, jakie treści i symbole są już na zewnątrz (diachronia na patrzącą zewnątrz); 2. kluczowe <u>symbole i auto-klasyfikacje</u> religijnych praktyk, wg. kryterium nasze – nie nasze (synchronia); 3. kategoria empiryczna/historyczna wskazująca praktyki i znaczenia/treści, które jak dotąd zawsze były wykonywane i rozumiane w jednolity sposób (diachronia patrzącą do wewnątrz).
<p><i>Conditio humana</i>, w tym pragnienie "pełni życia, sensu i miłości" skłaniają ludzi do nawiązywania w <i>religiach zbawienia</i> stosunku (intercourse) z nadludzkimi mocami w celu (NKZ):</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ unikania nieszczęść ▪ przezwyciężania kryzysów ▪ zapewniania zbawienia 	<p>Pytanie: jakie nadzieje ludzie wiążą ze swym przyszłym losem (gdzie i jaki widzą dobrostan <i>εὐδαιμονία</i>) oraz jakie dziedziny swojego życia kształtują ze względu na stosunek (relację, więź) do nadludzkich mocy?</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Sztuka: film, teatr, muzyka, literatura, plastyka – NIE? ▪ Gospodarka – NIE? ▪ Polityka w sensie osiągnięcie wspólnego dobra – NIE? ▪ Sex, małżeństwo, rodzina – wypychanie ▪ Ciało/cielesność, życie/śmierć – wypychanie ▪ Edukacja - wypychanie

Perspektywa Internetu

Poprzez „aktywność religijną” rozumiemy tutaj ogół praktyk (modlitwa, uczestnictwo w nabożeństwach, lektura Biblii, etc.), ale też wszystko to, co sami badani uważają za związane z ich życiem religijnym/duchowym.

Główne osie zainspirowane istniejącymi badaniami:

1. Hoover, Clark i Rainie, 2004 – badania tzw. Online faithful, jedne z pierwszych na ten temat. Wyniki tych badań w USA wskazywały, że osoby korzystające z sieci dla celów religijnych są „wyjściowo” bardziej religijne niż osoby niekorzystające. Im mniej ktoś był religijny i im rzadziej uczęszczał na nabożeństwa, tym mniej korzystał z sieci dla celów religijnych. Ponadto, badania te wykazały, że tzw. Online faithful korzystają z sieci przede wszystkim w celach informacyjnych, pozostając w obszarze własnego wyznania/denominacji. Rzadko internet służy im do poszerzania wiedzy o innych religiach czy poznawaniu innych punktów widzenia. W propozycji zagadnień poniżej odniesieniem do tych badań jest oś 1. Według badań z 2004, Katolicy w USA rzadziej niż Protestanci czy Żydzi poszukiwali w sieci informacji o swoim wyznaniu lub o innych wyznaniach, ale wyznanie jako takie nie determinowało podejmowania religijnej aktywności w sieci samo w sobie. Czynnikiem różnicującym była głębokość zaangażowania religijnego i częstość uczestnictwa w nabożeństwach – co potwierdziły też późniejsze analizy. Warto też uwzględnić to w badaniu segmentacyjnym.
2. Badania CBOS o korzystaniu z religijnych stron (2014, 2015, 2016) częściowo potwierdzają wyniki Hoovera, Clark i Rainiego. Wykazały one, że wśród Polaków tylko w zbiorowości deklarujących się jako osoby głęboko religijne i uczęszczające na nabożeństwa kilka razy w tygodniu większość korzystała z sieci dla celów religijnych. W zbiorowości osób deklarujących się jako religijne, uczęszczających na msze 1x tyg lub rzadziej, większość nie korzystała. Ciekawe jest natomiast, że osoby niewierzące częściej niż słabo wierzące podejmowały taką aktywność. Do tego zagadnienia odnosi się oś 1. W badaniach pytano też o rodzaj odwiedzanych stron: często wskazywano wyszukiwanie konkretnych haseł w wyszukiwarce, a także strony Kościoła i lokalnej parafii, a także mediów katolickich (np. Wiara.pl, deon.pl, radiomaryja.pl). Badania wykazały, że Polacy również podejmują w sieci aktywności, które można uznać za skoncentrowane na zdobywaniu informacji o własnym Kościele i wyznaniu. Respondenci rzadko wykazywali zainteresowanie komunikacją z innymi (np. poprzez udział w forach), albo zdobywaniem wiedzy o innych wyznaniach. Skupienie na wymiarze informacyjnym i hierarchicznym przekazie informacji (nadawca->odbiorca) jest warte zbadania w badaniu segmentacji – stąd oś 2. Badania CBOS wykazywały, że zainteresowani korzystaniem z religijnych stron są przede wszystkim osoby z kohort 25-34 i 45-54 – wśród najstarszych to zainteresowanie było niewielkie, nie badano osób młodszych niż 18 lat. Użytkownikami religijnych serwisów były przede wszystkim osoby z wykształceniem wyższym. W 2014 r. najwięcej użytkowników mieszkało na wsi, ale kolejne dwie tury badania już tego nie wykazały. Analiza tej kwestii w niniejszym badaniu mogłaby więc rzucić nowe światło na wymiary demograficzne i związane z miejscem zamieszkania w kontekście korzystania z sieci dla celów religijnych.

3. Badania CBOS nie uwzględniały stosunku do instytucji Kościoła wyrażanego poprzez aktywność w sieci. Wydaje się, że jest to temat warty zbadania chociażby ze względu na wydarzenia związane ze Strajkiem Kobiet i konfrontacją z przedstawicielami Kościoła, filmami Sekielskich, a z drugiej strony ze względu na pandemię. Oś 3 będzie wobec tego eksplorować ten temat właśnie z perspektywy korzystania z sieci. Ciekawe będzie tutaj analizowanie odpowiedzi w zależności od miejsca zamieszkania i wykształcenia, a także wieku. O Kościele w czasach pandemii wspomina Rocznik ISKK (2020), warto będzie więc uwzględnić ten kontekst w segmentacji.
4. Internet, zwłaszcza media społecznościowe, stały się przestrzenią ekspresji religijności i duchowości. Według badań PEW z 2014 r., 20% Amerykanów dzieliło się w sieci swoją wiarą (zarówno np. na Twitterze, publikując blogi czy vlogi, jak i w dyskusjach z innymi użytkownikami), a 46% miało styczność z takim dzieleniem się w sieci (przez inne osoby). Katolicy byli mniej skłonni do ekspresji religijności online niż Protestanci (39% vs 46%, zbiorczo dla trzech grup Kościołów protestanckich). Osoby najczęściej uczestniczące w nabożeństwach były też najbardziej skłonne do takiej aktywności. Podobnej kwestii w Polsce nie badano ilościowo (choć ekspresją religijności zajmowali się m.in. Zduniak, 2016, Sierocki, 2018 i Kołodziejska, 2018 wskazując na różne formy tej ekspresji przez wiernych Kościoła katolickiego w sieci, również w kontekście przemian autorytetu religijnego i wymiarów zaangażowania religijnego, a także nowych form duchowości) – dlatego warto uwzględnić oś 2 i 3.
5. Jeżeli chodzi o obecność instytucjonalnego Kościoła w sieci, wg. Rocznika Statystycznego ISKK (2020), w 2019 r. własną stronę internetową posiadało 62,6 proc. Parafii, a 31,1 proc. nie posiadało strony internetowej. W 2019 r. 24,5 proc. parafii katolickich posiadało własny profil w mediach społecznościowych (o 8 punktu procentowego więcej niż w 2016 r.). Podstawowy przegląd rodzajów katolickich mediów cyfrowych jest także na stronie Ideoforce (2020). Dane te stanowią kontekst dla osi 3- wskazują, jak faktycznie wygląda obecność Kościoła instytucjonalnego w sieci, co ciekawie będzie porównać z postrzeganą obecnością tegoż i jej oceną. Będzie to innowacyjny wymiar badań nad korzystaniem z sieci dla celów religijnych w Polsce.

Główne osie/segmenty

1. **Korzystający z sieci dla celów religijnych/niekorzystający** (+ czy pandemia coś zmieniła w tym zakresie) [do powiązania z deklaracjami religijności w ogóle]

Propozycja pytań:

- 1.1. Czy w ramach swojej aktywności religijnej korzystasz z internetu?
 - 1.1.1. Jeśli tak, w jaki sposób? (np. szukam informacji o moim Kościele, oglądam transmisje online z mszy, modlę się razem ze współwyznawcami online, oglądam rekolekcje na YT, etc.) Podaj przykłady 3-5 serwisów/aplikacji/stron, z których korzystasz najczęściej. [kafeteria dla księży + osób konsekrowanych musi uwzględniać też kwestie ewangelizacyjne, np. kontaktuję się z wiernymi z parafii, nagrywam rekolekcje online]
 - 1.1.1.1. Ile czasu średnio w tygodniu poświęcasz na taką aktywność? [podział na użytkowników regularnych, okazjonalnych]
 - 1.1.2. Jeśli nie, dlaczego? (np. nie korzystam z internetu w domu w ogóle, nie interesuje mnie to, nie traktuję tych aktywności online jako religijne, uważam,

że internet to nie miejsce na aktywność religijną, nie mam czasu, wolę kontakt twarzą w twarz, etc.)

- 1.2. Czy podczas pandemii zmienił się Twój sposób korzystania z sieci dla celów religijnych? (korzystam więcej/mniej/tyle samo, zmienił się rodzaj tych aktywności)
- 1.3. Czy pandemia zmieniła Twój stosunek do korzystania z sieci dla celów religijnych? (tak, na bardziej pozytywny/negatywny, nie).

2. **Prywatne vs publiczne przeżywanie religijności** (odnosi się do pytań 1.1.1. i 1.1.2.) + nacisk na **emocjonalny/nacisk na intelektualny wymiar religijności**

- 2.1. Ad 1.1.1. Dlaczego wybierasz ten rodzaj aktywności? (np. szukam informacji z życia Kościoła, pogłębiam wiedzę religijną, szukam informacji o innych wyznaniach, dyskutuję z innymi o wierze, dyskutuję na tematy światopoglądowe + dotyczące moralności i etyki, chcę poznać inne punkty widzenia, chcę móc wyrażać krytyczne opinie o Kościele /nauczaniu Kościoła, etc.) [kafeteria dla księży + osób konsekrowanych musi uwzględniać też kwestie ewangelizacyjne, np. kontaktuję się z wiernymi z parafii]
- 2.2. Ad 1.1.2. Czy są jakieś formy aktywności religijnej online, które mogłyby Cię zainteresować? Jeśli tak, jakie?

3. **Typy religijności + postawy wobec instytucji Kościoła: Religijność kościelna / „reformatorzy” / obojętność wobec instytucji Kościoła / niechęć do instytucji Kościoła/ antyklerykalizm**

- 3.1. Jak oceniasz obecność Kościoła instytucjonalnego w sieci? (pozytywnie/neutralnie/negatywnie, np. Kościół jest obecny w sieci, oferta jest zróżnicowana i dostosowana do różnych grup odbiorców, Kościół jest zbyt słabo widoczny w sieci, oferta jest nieciekawa, Kościół jest za bardzo aktywny w sieci, powinien skupić się na aktywnościach offline, Kościół jest za bardzo aktywny w sieci, jest zbyt dominujący, etc.).
- 3.2. Czy Twoim zdaniem obecność Kościoła w sieci jest potrzebna? Tak/nie + dlaczego?
- 3.3. Czy obecność Kościoła w sieci zmienia coś w kontaktach z wiernymi? Tak, nie + jak to oceniasz? (np. nie, nie zmienia, bo instytucja jest bardzo hierarchiczna i konserwatywna; tak, zmienia, Kościół staje się bardziej otwarty na dialog z wiernymi; tak, Kościół odchodzi od swojego nauczania idąc „z duchem czasów” + oceny).

CZĘŚĆ V: Przegląd wiedzy na temat księży i osób konsekrowanych (M. Jewdkimow)

Ogólne informacje

W 2019 roku w Polsce było 17189 zakonnic w zakon czynnych (nie klauzurowych), żyjących w 2113 wspólnotach. Liczba sióstr w Polsce wciąż spada, co wpisuje się w tendencje europejskie i globalne. Z kolei, księży zakonnych w 2019 roku było w Polsce 8919, a braci – 1217²⁴. O ile liczba księży zakonnych rośnie, co zjawiskiem wyjątkowym w Europie, o tyle braci spada, co jest zjawiskiem typowym dla naszego kontynentu,

Należy jednak podkreślić, że trend wzrostowy w przypadku instytucji męskich to efekt ustalenia punktu odniesienia w latach 70. XX wieku, co ukazuje specyfikę Polski na tle innych krajów europejskich, ale nie ukazuje najnowszych trendów spadkowych, które stają się wyraźne, jeśli spojrzeć na zjawisko z perspektywy powołań (które spadają). Instytutu męskie i żeńskie prowadzą szereg działań społecznych i kulturalnych.

Hipotezy tłumaczące spadki:

- o Hipoteza pierwsza przyczynę spadku powołań lokuje w nieumiejętności odpowiedzi ze strony hierarchii kościelnej na zmieniające się postawy i potrzeby młodych katolików,
- o Druga hipoteza podkreśla znaczenie przemian społecznych, które sekularyzując społeczeństwa, obniżają atrakcyjność życia zakonnego wśród młodych katoliczek, a jednocześnie tworzą im wiele możliwości życiowych, co zachodzi zwłaszcza w krajach rozwiniętych ekonomicznie,
- o Trzecia hipoteza jako przyczynę spadku wskazuje Sobór Watykański II, który – w interpretacji niektórych autorów – spowodował obniżenie wyjątkowej wartości życia zakonnego w porównaniu do powołania osób świeckich,

W odniesieniu do Polski wskazuje się, że spadki wynikają z:

- o Popularyzację w mediach stylów życia odmiennych od zakonnego,
- o Wzrost liczby instytucji umożliwiających realizację zawodową kobiet,
- o Propagowany społecznie model kobiety i brak wychowania do powołania,

Przyczynę spadku można też widzieć w rozwoju nowych ruchów religijnych, które oferują nową duchowość i „konkurują” o członków z zakonami,

- a. Badania z lat 60. wskazywały na trudną sytuację braci we wspólnotach,
- b. Badania z lat 70. Wskazywały na słaby kontakt sióstr ze światem społecznym poza klasztorem, co obecnie się zmienia:
- c. W latach 70. codziennie radio słuchało tylko 5,7% zakonnic, oglądało telewizję – 3,6%, a czytało gazety – 6,1%, z kolei czasem: radio – 49,4%, telewizja – 58,2%, gazety – 60,9%,
- d. Zdaniem innej badaczki, zakonnice w Polsce nie tyle podważają dominujący model kobiecości, ile przyjmują alternatywny, oparty na zaślubinach z Jezusem i czystości,

²⁴ <http://www.iskk.pl/badania/roczniki-statystyczne/328-annuarium-statisticum-ecclesiae-dane-2019>

- e. Niemal wszystkie osoby konsekrowane traktują czystość jako możliwość pogłębienia swojego życia duchowego oraz okazję do rozwoju osobistego. Jednocześnie przeżywanie czystości dla zdecydowanej większości stanowi ofiarę,
- f. Zdecydowanie więcej kobiet niż mężczyzn jest w pełni zadowolonych z bycia osobą konsekrowaną,
- g. Badani mężczyźni i kobiety w większości uważają, że współczesna kultura (problemetyzowana tu jako: Internet, telewizja oraz świat poza klauzurą) jest zagrożeniem dla przeżywania seksualności,
- h. Badani kobiety i mężczyźni są zadowoleni z życia wspólnotowego swojej wspólnoty.

Wyniki badań nad zakonami

Instytutu męskie i żeńskie prowadzą szereg działań społecznych i kulturalnych. W 2010 roku zakony męskie prowadziły w sumie 183 instytucji edukacyjnych (takich jak szkoły, przedszkola, poradnie psychologiczno-pedagogiczne czy internaty), 173 instytucji charytatywnych (świątlice, poradnie psychologiczno-pedagogiczne itp.), 1848 instytucji formacji i specjalistycznych (takich jak grupy neokatechumenalne czy domy rekolekcyjne) oraz 1102 instytucje wydawnicze, medialne i kulturalne (takie jak portale i strony internetowe, rozgłoszenie radiowe, muzea czy czasopisma religijne). Inne aktywności społeczne zakonników to prowadzenie katechezy, praca w szkolnictwie wyższym (w 2010 roku 304 zakonników zatrudnionych było na uczelniach wyższych poza seminariami – w porównaniu z 10 razy mniejszą liczbą zakonnic) (Lange 2014).

Siostry zakonne są katechetkami (około 2000 siostr), zajmują się wychowaniem i nauczaniem jako nauczycielki czy dyrektorki (około 2500 siostr) czy pracują w instytucjach związanych z opieką zdrowotną, np. jako pielęgniarki (około 1200 siostr). W obszarach pracy zawodowej zaistniał wzrost w porównaniu do okresu PRL. Zakony żeńskie w 2016 roku prowadziły m.in. około 500 szkół i przed- szkoli, około 60 burs, internatów i domów dla studentek, około 210 domów opieki dla dzieci i dorosłych, jeden szpital, kilka przychodni i hospicjów, sześć wydawnictw, około 500 portali internetowych¹³. Po 1989 roku nastąpił rozwój działalności apostołskiej w szkolnictwie, wychowaniu, służbie zdrowia i pomocy charytatywnej, a więc w obszarach, w których działalność w okresie PRL była zdecydowanie ograniczona. Np. w latach 1989-2007 liczba przedszkoli wzrosła o 130, szkół podstawowych – o 17, szkół ponadpodstawowych – o 42, burs, internatów i domów akademickich – o 55, liczba domów dziecka – o ponad połowę, domów pomocy społecznej – o 46, siostry założyły także przytulisko dla bezdomnych i schronisko dla kobiet z dziećmi, a także trzy hospicja. Siostry rozwinęły też nowe działania związane z pomocą osobom starszym, samotnym, rodzinom wielodzietnym oraz dzieciom i młodzieży z rodzin ubogich. Otwarto ponadto „okno życia” (Olech 2008).

Problem spadku powołań zakonnych w skali globalnej doczekał się kilku hipotez. Roger Finke i Rodney Stark (2000) dokonali przeglądu i weryfikacji trzech głównych hipotez tłumaczących ten spadek. Hipoteza pierwsza przyczynę spadku powołań lokuje w nieumiejętności odpowiedzi ze strony hierarchii kościelnej na zmieniające się postawy i potrzeby młodych katolików. Młodzi katolicy nie są w stanie sprostać tradycyjnemu

poświęceniu związanemu z życiem księdza czy zakonnika, w tym celibatowi i posłuszeństwu wobec przełożonych. Jednocześnie oczekują liberalnych reform, które nie są wprowadzane.

Druga hipoteza podkreśla znaczenie przemian społecznych, które sekularyzując społeczeństwa, obniżają atrakcyjność życia zakonnego wśród młodych katoliczek, a jednocześnie tworzą im wiele możliwości życiowych, co zachodzi zwłaszcza w krajach rozwiniętych ekonomicznie (Ebaugh 1993). W historycznej perspektywie w wieku XIX i na początku XX katoliczki miały szanse na piastowanie wyższych stanowisk głównie w instytucjach prowadzonych przez zakony żeńskie: szkołach, sierocińcach, szpitalach czy innych przedsięwzięciach charytatywnych. Zakony żeńskie dawały więc kobietom możliwość rozwoju zawodowego i edukacyjnego, ograniczonego w sferze świeckiej. Innymi słowy, wskazuje się tu, że czynnikiem przyciągającym kobiety do zakonów żeńskich poza powołaniem była możliwość rozwoju zawodowego i edukacyjnego. Tym samym zwiększenie się możliwości rozwoju kariery zawodowej poza zakonami przyczyniło się do spadku powołań – kobiety uzyskały inne, pozazakonowe ścieżki rozwoju. Badania Ebaugh, Lorence i Chafetz (1996) dotyczące 50 krajów pokazały, że spadek liczby zakonnicek jest silnie związany z poziomem zatrudnienia kobiet w grupie menadżerów i profesjonalistów oraz ze wzrostem poziomu ich wykształcenia. Im wyższe wskaźniki w obu wymiarach, tym większy spadek powołań zakonnych wśród katoliczek. Jednak weryfikacja analizy Ebaugh, Chafetz i Lorence przeprowadzona przez Finke'a i Starka prowadzi do wniosku, że faktycznym czynnikiem negatywnie skorelowanym z liczbą zakonnicek jest wyłącznie rozwój ekonomiczny (liczony miarą PKB) danego kraju, a nie wzrost możliwości zawodowych kobiet (który jest skorelowany również ze spadkiem liczby księży zakonnych i braci zakonnych).

Trzecia hipoteza jako przyczynę spadku wskazuje Sobór Watykański II. Jak pokazują Finke i Stark, wpływ Soboru Watykańskiego II jest o tyle istotny, że to po jego zakończeniu rozpoczął się spadek. Korzystając z teorii racjonalnego wyboru, autorzy wskazują, że Sobór Watykański II spowodował obniżenie wyjątkowej wartości życia zakonnego w porównaniu do powołania osób świeckich: wszyscy chrześcijanie zostali określani jako dążący do świętości (a nie tylko osoby konsekrowane), życie zakonne miało od teraz dążyć w kierunku świata, a nie uciekać od niego w klauzurę. Znaczenie soboru amerykańska socjolożka, s. Patricia Wittberg, charakteryzuje następująco:

[W efekcie soboru doszło do] zniszczenia ramy ideologicznej, wypracowanej przez osiemnaście wieków, która legitymizowała i definiowała życie zakonne w Kościele katolickim [...] życie zakonne przestało być wyższą drogą do świętości; posłuszeństwo, a w mniejszym stopniu także ubóstwo, przestało znaczyć to, co znaczyło dawniej; czystość [wynikająca z celibatu – M. J.] przestała być traktowana jako świętsza od małżeństwa, a nawet zaczęto ją postrzegać jako mniej zdrową (1994, s. 251).

Jeśli chodzi o polskich badaczy i badaczki wskazują oni, że obecny spadek powołań męskich w Polsce związany jest zdaniem Baniaka z następującymi czynnikami: „osłabieniem zainteresowania życiem zakonnym i kapłańskim wśród męskiej młodzieży oraz obowiązkowym celibatem w Polsce i w licznych krajach na całym świecie [...] dystansowaniem się wielkiego odsetka młodzieży męskiej od Kościoła i kleru, a także zanikaniem czynnika sakralnego w rodzinach katolickich i osłabieniem poziomu religijności w środowiskach młodzieżowych” (Baniak 2010, s. 323). Jeśli chodzi o spadek powołań zakonnic, Baniak wskazuje przede wszystkim na problem wyraźnego braku motywacji religijnej, co ujawnia się w trakcie procesu formacji (Baniak 2010). W przypadku powołań

męskich i żeńskich negatywny wpływ mogą mieć również media, przedstawiające i popularyzujące styl życia odmienny od zakonnego.

Jeśli chodzi o spadek w zakonach żeńskich, s. Jolanta Olech wskazuje na jeszcze inne istotne czynniki. Po pierwsze, spadek powołań żeńskich tłumaczyć można większą obecnie liczbą instytucji (poza zakonnymi), które umożliwiają kobietom realizację zawodową. Po drugie, zwraca uwagę, że proces sekularyzacji społeczeństwa polskiego powoduje brak „wychowania do powołania”, a więc niebranie pod uwagę możliwości realizacji takiej formy życia, co staje się tym bardziej trudne, że związane z nimi wyrzeczenia nie są wartością we współczesnej kulturze, w tym w propagowanym społecznie modelu kobiety. Po trzecie, uważa, że Sobór Watykański II spowodował, że brak jest obecnie wyraźnej wizji tego, czym ma być życie zakonne, co nie sprzyja przyciąganiu do niego kandydatek, w efekcie, stawia pytanie o to, „czy [w ogóle] zakonnice są Kościołowi i ludziom potrzebne? I jakie jest ich miejsce?”. Jednocześnie podkreśla ona, że recepcja Soboru Watykańskiego II w Polsce była zdecydowanie bardziej ograniczona niż w krajach zachodnich, a więc traktowanie jego wskazań jako kluczowego czynnika kryzysu kobiecego życia zakonnego jest błędne. Po czwarte, zwraca uwagę, że rozwijają się konkurencyjne dla życia zakonnego formy działania kobiet w Kościele, takie jak ruchy i organizacje.

Hipotezy tłumaczące spadek koncentrują się na życiu zakonnym i – tym samym – tłumaczą zmianę jednej z form monastycyzmu. Wraz z Soborem Watykańskim II następuje jednak również proces transformacji życia zakonnego oraz rozwój nowych form życia konsekrowanego, które stają się konkurencją dla form życia zakonnego i przyciągają osoby chcące realizować swoje „powołanie” do życia poświęconego Bogu poza tymi instytucjami. Od połowy lat sześćdziesiątych XX wieku rozwijają się także różne nowe formy życia konsekrowanego, które wykraczają poza poprzednie, historyczne podziały. Wskazać tu można np. instytuty świeckie czy nowe wspólnoty monastyczne (takie jak Monastyczne Wspólnoty Jerozolimskie, a pewnym sensie także Taizé). Instytuty świeckie uzyskały uznanie Watykanu pod koniec lat czterdziestych XX wieku, np. *Opus Dei*. Niemniej jednak hipoteza mówiąca o „odpływie” jednostek poszukujących możliwości życia monastycznego (w podstawowym, szerokim rozumieniu, a zarazem o charakterze katolickim) poza historycznie utrwalonymi formami życia monastycznego może być w świetle powyższych danych rozpatrywana jako prawdopodobna, ważna dla dalszej eksploracji badawczej i stanowiąca istotny przyczynek do obrazu „kryzysu”, wyłaniającego się z omawianych w tym rozdziale danych.

W Polsce zjawisko życia konsekrowanego poza zagadnieniem powołań badane jest niezwykle rzadko, a badania dotyczą zwłaszcza sióstr.

W 1974 roku złożona została rozprawa habilitacyjna ks. Witolda Zdaniewicza (wydana drukiem dopiero w 2020 roku) pt. *System społeczny zakonu a funkcja apostołska (na przykładzie żeńskich zgromadzeń zakonnych w Polsce)*. Autor próbuje w niej odpowiedzieć na pytanie, jak pogodzić ze sobą historyczną formułę zakonu jako wspólnoty nastawionej na ucieczkę od świata z wpływem z jednej strony wymagań Soboru Watykańskiego II na to życie, a więc podejmowania wzmożonych działań apostołskich, a z drugiej strony wpływem tego świata zewnętrznego. Zdaniewicza interesowało, jak wygląda życie wspólnotowe w zakonie oraz jak taka formuła organizacyjna przekłada się na efektywność realizacji założonych celów, owej funkcji apostołskiej. Jak wynika z badań, życie zakonne – historycznie stworzone jako forma życia wspólnotowego – ma strukturalny problem ze sprawnym działaniem apostołskim, owym uwspółcześnieniem, na które kieruje je Sobór Watykański II. Dla

badanych przez niego zakonnic ważniejsze było życie wspólnotowe i kontemplacja, a nie działalność apostołska; miały one ograniczony kontakt ze światem zewnętrznym i nie są nim zainteresowane (np. codziennie radia słucha tylko 5,7% zakonnic, ogląda telewizję – 3,6%, a czyta gazety – 6,1%, z kolei czasem: radio – 49,4%, telewizja – 58,2%, gazety – 60,9%).

Na uwagę zasługuje też maszynopis Zdaniewicza z 1968 roku na temat powołań braci zakonnych. Analizy Zdaniewicza prowadzą go do wniosku, że czynnikiem odpowiedzialnym za ówczesny spadek liczby braci jest też sytuacja samych braci w zakonach, innymi słowy, kultura organizacyjna zakonu:

„Czytając te wypowiedzi pełne wyrzutu wobec braku uznania dla swojej osoby, wobec ciężaru pracy codziennej – odnosi się wrażenie, że mamy do czynienia z „uciskaną” klasą społeczeństwa świeckiego. Cierpienie wynikające z braków we wspólnocie zakonnej przestało być czynnikiem przemiany wewnętrznej. Możliwe, że taka postawa byłaby już heroiczna, ale pozostanie faktem, że takiej postawy ankieta osobista w swej większości nie ujawnia.

Bracia pragną szacunku i uznania zarówno ze strony przełożonych, jak i innych członków wspólnoty zakonnej – chcą być pełnowartościowymi członkami tej wspólnoty. Dlatego postulaty o pełniejsze wykształcenie religijne i zawodowe. Dlatego postulat większej troski o życie zakonne braci” (Zdaniewicz 1968, s. 21).

Do takich wniosków prowadzi analiza wypowiedzi braci przeprowadzona przez Zdaniewicza, z której m.in. wynika, że 30% badanych braci wskazywało na brak szacunku ze strony pozostałych członków społeczności zakonnej, 17% podkreślało wagę zagadnienia równości w życiu codziennym, 10% postulowało konieczność do- kształcania zawodowego, 7% – konieczność lepszej opieki, 5% stwierdziło, że należy okazać im miłość i szacunek, wysunęło postulat dobrego (równego) traktowania członków i podkreśliło złe traktowanie przez księży, przełożonych.

S. Jadwiga Cyman, elzbietanka prowadziła badania empiryczne (ankietowe) nad zakonnicami w Polsce, ale również międzynarodowe badania porównawcze dotyczące ich życia. Są to badania bardzo szczegółowo analizujące życie wspólnotowe zakonnic. Badania porównawcze przeprowadziła w 1979 roku na próbie 5242 zakonnic z różnych zgromadzeń w Polsce, Niemczech (RFN), Włoszech, Szwecji, Norwegii, Danii, Tanzanii i Kamerunie (ankiety przekazane zostały do wybranych kongregacji w tych krajach) (Cyman 1987b). Ich głównym celem była odpowiedź na pytanie o to, jak wygląda życie we wspólnocie w świetle ustaleń Soboru Watykańskiego II oraz życie religijne (w tym udział w liturgii i w modlitwach). Co wynika z badań? Na przykład, w porównaniu do innych badanych krajów polskie zakonnice najmniej chętnie przebywały w domu zakonnym – chętnie przebywa w nim tylko 33% wobec 68% w Niemczech, 50% w krajach skandynawskich i 38% w Tanzanii i Kamerunie. Polki z kolei najchętniej przebywają w miejscu pracy – stwierdziło tak aż 59% wobec 22% zakonnic z Niemiec czy 30% z Włoch (1987a). Warto porównać odpowiedzi na to pytanie z innym na temat przyczyn wracania po pracy do domu zakonnego. Okazuje się, że najmniej Polek – w porównaniu do zakonnic z innych badanych krajów – wraca, gdyż „czuje się [w domu zakonnym] u siebie (bezpiecznie) jak w domu” – 33% wobec 68% Niemek, 53% Skandynawek, 59% Włozek i 34% zakonnic z Kamerunu i Tanzanii (1990). Innymi słowy, służba (a więc praca) tak w domu zakonnym, jak i poza nim jest sednem życia zakonnic.

Na podstawie przeprowadzonych przez Cyman badań bardzo trudno ocenić faktyczny stosunek zakonnice do życia we wspólnocie i jakości tego życia. Wynika to z tego, że badania ustrukturywane były raczej przez zagadnienia teologiczne. W tym sensie pokazują one życie zakonne wspólnotowe w ujęciu bardziej teologicznym niż socjologicznym. Pewien wgląd w jakość tego życia przynoszą postulaty dotyczące życia sióstr we wspólnocie zakonnej, które formułuje autorka. Cytuję tu wybrane postulaty spośród wszystkich sześciu przez nią wysuniętych:

„Program zajęć dnia winien dać priorytet potrzebom życia i modlitwy tych sióstr, które są związane pracą zawodową. Niech uczestniczą we Mszy św. aktywnie i wypoczęte, niech modlitwy ich nie zakłóca zmęczenie i senność. [...] c) W realizacji posłuszeństwa unikałoby się większych trudności, gdyby przekazywanie woli Bożej było bardziej przejrzyste i zrozumiałe. Aby posłuszeństwo stawało się bardziej dojrzałe, niech przełożone służą siostrą jako dzieciom Bożym, szukając i odczytując wolę Bożą wspólnie z innymi. [...] f) Życie we wspólnocie zakonnej bardziej rozwijać w duchu zrozumienia, pogłębienia jedności, miłości i wzajemnej służebności. Tylko wspólnota wewnętrznie zwarta zdolna jest wypełnić swe posłannictwo w świecie współczesnym” (Cyman 1990, s. 221).

Marta Trzebiatowska przeprowadziła w 2004 roku badania jakościowe wśród polskich zakonnice z pięciu zakonów apostołskich (a więc nieklauzurowych), w tym dwóch bezhabitowych – 35 wywiadów średnio ustrukturyowanych na temat narracji dotyczących wstąpienia do zakonu, powołania, ślubów, tożsamości społeczno-kulturowej i feminizmu. Trzebiatowska analizowała zebrane dane m.in. pod kątem pytania o kobiecość zakonnice (*consacrated feminity*) (2013). Dla badanych zakonnice ich model kobiecości, oparty na zaślubinach z Jezusem i czystości, nie tyle podważa dominujący w Polsce model kobiecości, ile stanowi inny model, także umożliwiający spełnienie; nie mogą być matkami biologicznymi, nie tyle odrzucają samą ideę bycia matką, ile uznają, że życie zakonne pozwala im stać się matkami dla nieograniczonej liczby osób, co mogą praktykować poprzez wykonywane obowiązki. Tym samym zakonnice nie tyle przeciwstawiają się dominującemu modelowi kobiecości, ile przyjmują model alternatywny. Inne badania dot. kobiecości zakonnice (Nikielska-Sekuła 2013).

W 2020 roku przeprowadzone zostały badania w podejściu mix-methods (world-cafe oraz badania sondażowe na reprezentatywnej próbie 1583 osób konsekrowanych) dot. intymności, płciowości i seksualności. Wyniki są wciąż w opracowaniu. Wskazuję tu na kilka głównych wniosków:

-/ Niemal wszystkie osoby konsekrowane traktują czystość jako możliwość pogłębienia swojego życia duchowego oraz okazję do rozwoju osobistego. Jednocześnie przeżywanie czystości dla zdecydowanej większości stanowi ofiarę.

-/ Zdecydowanie więcej kobiet niż mężczyzn jest w pełni zadowolonych z bycia osobą konsekrowaną (73% wobec 57%; odpowiedzi raczej tak odpowiednio: 20% kobiety i 33% mężczyźni).

-/ Badani mężczyźni i kobiety w większości uważają, że współczesna kultura (problematyzowana tu jako: Internet, telewizja oraz świat poza klauzurą) jest zagrożeniem dla przeżywania seksualności. 65% kobiet i 71% mężczyzn w pełni i raczej uważa, że Internet

stanowi zagrożenie dla czystości. W związku z tym wskazywano, aby uczyć korzystania z tych mediów lub ograniczać do nich dostęp.

-/ Badani kobiety i mężczyźni są zadowoleni z życia wspólnotowego swojej wspólnoty.

CZĘŚĆ VI: Sugestie zagadnień do segmentacji księży i osób konsekrowanych (M. Jewdokimow)

Zagadnienia do badania księży

W odniesieniu do planowanych 500 wywiadów kwestionariuszowych z księżmi bardzo ważną kwestią jest zaplanowanie próby. Należy wziąć pod uwagę:

1. Księży młodych w pierwszych latach kapłaństwa czyli w wieku 25-35
2. Księży dojrzałych wiekiem i doświadczeniem czyli 45-55.
3. Proboszczów i wikarych
4. Księży diecezjalnych oraz zakonników
5. Księży pochodzących z różnych diecezji: 1/ pod względem ich charakterystyki religijności mierzonej liczbą dominicanos np. najniższy procent i najwyższy; 2/ geograficznie północ-południe, wschód-zachód (to się będzie też trochę pokrywać z dominicanos)
6. Księży pracujących w dużych, mniejszych miastach i środowiskach wiejskich
7. Biorąc pod uwagę współczesne dynamiczne zmiany szczególnie trzeba objąć badaniem księży pracujących z młodzieżą – duszpasterstwo i katecheza szkolna
8. Dyspozycje do wywiadów pogłębionych z księżmi powinny dotyczyć przede wszystkim następujących kwestii
9. Oceny formacji seminaryjnej i tego, co z aktualnej perspektywy zmieniliby
10. Praca nad własną formacją – codzienna modlitwa, medytacja nad Słowem Bożym, przygotowanie do pracy duszpasterskiej, dbałość o tworzenie wspólnoty z innymi kapłanami
11. Wizji duszpasterstwa oraz wcielania jej w swojej pracy
12. Stosunku do hierarchii, zwłaszcza do nauczania papieża Franciszka oraz oceny relacji ze swoim biskupem – czy mają do niego zaufanie, czy podzielają jego wizję duszpasterstwa itp.
13. Stosunku do świeckich – jak postrzegają ich rolę w Kościele – nie deklaratywnie, tylko realnie – tzn. jakie obszary aktywności są gotowi powierzyć wiernym (kwestie ekonomiczne, zarządcze, ale też duszpasterskie), czy znają swoich parafian, czy ich odwiedzają częściej niż po kolędzie, czy są przez nich zapraszani itp., w jakim stopniu angażują świeckich w tworzenie wspólnot, ile czasu poświęcają wiernym.
14. Jak rozumieją misyjność Kościoła tu i teraz
15. Ocena współczesnej sytuacji Kościoła i obecnie niskiego zaufania społecznego; jakie są tego źródła, czy i co należałoby zmienić.
16. Ocena współczesnych procesów sekularyzacyjnych, odchodzenia młodzieży od Kościoła, akty apostazji itp., gdzie widzą źródło tych procesów
17. Pogląd na temat skandali pedofilskich w polskim Kościele, ocena skali problemu, wizje jego rozwiązania.
18. Pogląd na temat strajku kobiet i wydarzeń z tym związanych
19. Stosunek do pandemii w wymiarze respektowania obostrzeń podczas liturgii, przyjmowania komunii św. itp., ale też podjętej w tym czasie pracy duszpasterskiej (co ksiądz konkretnie robił, jakie formy kontaktu z wiernymi stworzył itp.)

Zagadnienia do badania osób konsekrowanych

1/ **Obszar „Społeczeństwo, kultura”**: pytania dotyczące stosunku do przemian społecznych, kulturowych, ekonomicznych i politycznych – co siostry/bracia myślą o otaczającym je/ich świecie, jaki stosunek do niego mają? Warto użyć częściowo pytań, które będą skierowane

do osób świeckich, aby mieć możliwość porównania: na ile poglądy osób konsekrowanych odbiegają od poglądów społeczeństwa polskiego, a na ile i gdzie są podobne?

-/ stosunek do ekologii, imigracji, praw reprodukcyjnych, aborcji i dyskusja o niej, homoseksualizmu, kapitalizmu/konsumpcjonizmu, wskazanie głównych problemów społecznych i kulturowych, stosunek do Unii Europejskiej, korzystanie z Internetu – czy zagrożenie?

2/ **Obszar „Samoocena pozycji w Kościele i wspólnocie”**: pytania dotyczące ich miejsca w Kościele i we wspólnotach, relacji do instytucji kościelnych, pracy w nich – jak oceniają, czy są zadowolone/i, co chciały/li/by zmienić (ważne tematy: (1) mężczyźni: klerykalizacja Życia zakonnego i reakcje na nie, powołanie zakonne a powołanie kapłańskie, (2) kobiety: traktowanie przez mężczyzn, funkcje, zmiana pozycji kobiet w Kościele),

3/ **Obszar „Kościoł i wierni w oczach konsekrowanych”**: pytania dotyczące przemian Kościoła i wiernych – jak to rozumieją i jak oceniają religijność Polaków i Polek? Jakie różnice/grupy/segmenty widzą wśród polskich wiernych oraz wśród osób duchownych? Jak oceniają zmiany wprowadzane przez Papieża Franciszka, propozycje zmiany roli kobiet w Kościele, ocena skandali związanych z nadużyciami w Kościele (ich przyczyny);

4/ **Obszar „Powołania”**: czynniki przyciągające do zakonów – powołania wg pokolenia (opinia o sobie i innych), kogo przyciąga? Co przyciąga? Co odpycha?

UWAGA: uwzględnienie różnych pokoleń, pytania o wpływ nowych pokoleń na życie zakonne

Dodatkowo w perspektywie korzystania z Internetu w badaniu księży diecezjalnych i osób konsekrowanych dodatkowo należy uwzględnić aspekt ewangelizacyjny, również od strony „praktycznej”, czyli związanej z przygotowaniem np. transmisji rekolekcji online. Bardzo ciekawe będzie zderzenie dwóch perspektyw: wiernych i przedstawicieli instytucji.

Bibliografia

- Baniak Józef. 2010. *Powołania kapłańskie i zakonne w Kościele katolickim w Polsce* [w:] Józef Baniak (red.). *W poszukiwaniu sensu. O religii, moralności i społeczeństwie*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”, s. 315-327.
- Bar Joachim R. 1977. *Prawo zakonne po Soborze Watykańskim II. Wydanie trzecie rozszerzone*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Barker, E. (2005). Crossing the boundary: New challenges to religious authority and control as a consequence of access to the internet. W: M. Hojsgaard and M. Warburg (red.). *Religion and Cyberspace* (s. 67–85). London: Routledge.
- Bruce Wrenn & Phylis Mansfield (2002) Marketing and Religion, *Journal of Ministry Marketing & Management*, 7:1, 61-80, DOI: [10.1300/J093v07n01_06](https://doi.org/10.1300/J093v07n01_06)
- Bunt, G. R. (2009). *iMuslims. Rewiring the house of Islam*. London: Hurst &CO.
- Campbell, Heidi A. (2021). *Digital Creatives and the Rethinking of Religious Authority*. London:
- CBOS, 2014. “Korzystanie z Religijnych Stron i Portali Internetowych”. CBOS. http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2014/K_083_14.PDF .
- CBOS, 2015. “Korzystanie z Religijnych Stron i Portali Internetowych”. CBOS. http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2015/K_080_15.PDF .
- CBOS, 2016. “Korzystanie z religijnych stron i portali internetowych”. CBOS. http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2016/K_093_16.PDF .
- Centrum Badania Opinii Społecznej CBOS (2014a). *Korzystanie z religijnych stron i portali*
- Centrum Badania Opinii Społecznej CBOS (2015). *Korzystanie z religijnych stron i portali*
- Centrum Badania Opinii Społecznej CBOS (2016). *Korzystanie z religijnych stron i portali internetowych*. http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2016/K_093_16.PDF .
- Chaves, Mark. “Segmentation in a Religious Labor Market.” *Sociological Analysis*, vol. 52, no. 2, 1991, pp. 143–158. JSTOR, www.jstor.org/stable/3710960. Accessed 3 May 2021.
- Cheong, P. (2016). Religious Authority and Social Media Branding in a Culture of Religious Celebrification. W: Hoover, S. (Ed.), *The Media and Religious Authority* (s. 81-102). University Park, Pennsylvania: Penn State University Press.
- Cheong, P. H. (2011). Religious Leaders, Mediated Authority, and Social Change. *Journal of Applied Communication Research*, 39(4), 452–454. <https://doi.org/10.1080/00909882.2011.577085>
- Codex iuris canonici: auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus = Kodeks prawa kanonicznego*. 1984. Tłum. Edward Szafrowski. Poznań: Pallottinum.
- Cyman Jadwiga, s., CSSE. 1990. *Działalność apostolska siostr a integracja ze wspólnotą zakonną; na przykładzie wybranych krajów*. Wrocław: Zgromadzenie Sióstr św. Elżbiety.
- Cyman Jadwiga. 1987b. *Niektóre czynniki kształtujące więź zakonną*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” t. 34, nr 6, s. 124-138.
- Cyman Jadwiga. 1987a. *Wspólnota zakonna grupą społeczną*. „Studia Socjologiczne” nr 3-4, s. 343-362.
- Davidson, T., and Farquhar, L.K. (2014). Correlates of Social Anxiety, Religion, and Facebook.
- Dawson i D. E. Cowan (red.) *Religion online. Finding Faith on the Internet* (s. 59-73). New York, London: Routledge.
- Dawson, L. i D. E. Cowan (red.). (2004). *Religion online. Finding Faith on the Internet*. New York, London: Routledge.

- Diez Bosch, M., Mico, L. J. i Carbonell, M. J. (red.) (2015). *Catholic communities online*. Blanquerna Observatory of Media, Religion and Culture, Universitat Ramon Llull
- Dolnicar S., Lazarevski K., Methodological reasons for the theory/practice divide in market segmentation, *Journal of marketing management*, 2009, vol. 25, no. 3-4, pp. 357-373.
- Ebaugh Helen Rose Fuchs, Chafetz Janet Saltzman, Lorence Jon. 1996. *The Growth and Decline of the Population of Catholic Nuns Cross-Nationally, 1960-1990: A Case of Secularization as Social Structural Change*. „*Journal for the Scientific Study of Religion*” vol. 35, nr 2, s. 171-183.
- Ebaugh Helen Rose Fuchs. 1993. *Women in the Vanishing Cloister Organizational Decline in Catholic Religious Orders in the United States*. New Brunswick–New Jersey: Rutgers University Press.
- Evolvi, G. (2018). *Blogging My Religion: Secular, Muslim, and Catholic Media Spaces in Europe*. London: Routledge.
- Finke Roger, Stark Rodney. 2000. *Catholic Religious Vocations: Decline and Revival*. „*Review of Religious Research*” vol. 42, nr 2, s. 125-145.
- Foedermayr E., Diamantopoulos A., Market Segmentation in Practice: Review of Empirical Studies, Methodological Assessment, and Agenda for Future Research, *Journal of Strategic Marketing*, Vol. 16, No. 3, July 2008, s. 223–265
- Golan, O., & Martini, M. (2018). Digital pilgrimage: Exploring Catholic monastic webcasts. *The Communication Review*, 21(1), 24–45. <https://doi.org/10.1080/10714421.2017.1416795>.
- Grieve, G. P. (2016). *Digital Zen: Buddhism, Virtual Worlds and Online Meditation*. New York and London: Routledge.
- Guzek, D. (2015). Discovering the digital authority: Twitter as reporting tool for Papal activities. *Online—Heidelberg Journal for Religions on the Internet*, 9(11), 63–80. <https://doi.org/10.11588/rel.2015.0.26251>.
- Helland, C. (2012). Ritual. W: H. Campbell, (red). *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds* (s. 25–39). London, New York: Routledge.
- Helland, C. (2015). Virtual Tibet. From media spectacle to co-located sacred space. W: G.P. Grieve and D.Veidlinger(red). *Buddhism, the Internet, and Digital Media: The Pixel in the Lotus* (s. 155–171). New York, London:Routledge.
- Hervieu-Léger, D., (2006). In search of certainties: The paradoxes of religiosity in societies of high modernity. *The Hedgehog Review*, 8(1&2), 59–86.
- Hjelm, T. (2014). Understanding the New Visibility of Religion, *Journal of Religion in Europe*, 7(3-4), 203-222. doi: <https://doi.org/10.1163/18748929-00704002>.
- Hoover, S., Clark L., S., i Rainie, L. (2004). Faith online. Pew Internet and American Life Project report. <https://www.pewresearch.org/internet/2004/04/07/64-of-online-americans-have-used-the-internet-for-religious-or-spiritual-purposes/>.
- Hoover, Stewart, Clark, Lynn S., and Lee Rainie. 2004. “Faith online (Pew internet and American
- Hutchings, T. (2017). Design and the digital Bible: Persuasive technology and religious reading. *Journal of Contemporary Religion*, 32(2), 205–219. <https://doi.org/10.1080/13537903.2017.1298903>.
- Ideoforce (2020). Raport “Kościół a nowe media”. <https://www.ideoforce.pl/wiedza/kosciol-a-nowe-media.463.html#Komunikacja%20wiernych%20w%20Internecie>.

Ideoforce, 2020. "Kościół a nowe media".

<https://www.ideoforce.pl/wiedza/kosciol-a-nowe-media,463.html#Komunikacja%20wiernych%20w%20Internecie>.

Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego (ISKK) (2020). "Annuario Statisticum Ecclesiae in Polonia. Dane za 2019 r."

https://www.gosc.pl/files/20/12/10/594268_c1H6_Statisticum_DANE_2019_FINAL.pdf.

internetowych. http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2014/K_083_14.PDF.

internetowych. http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2015/K_080_15.PDF.

ISKK, 2020. "ANNUARIUM STATISTICUM ECCLESIAE IN POLONIA. DANE ZA 2019 R."

https://www.gosc.pl/files/20/12/10/594268_c1H6_Statisticum_DANE_2019_FINAL.pdf.

Jenkins, S. (2008). Rituals and pixels. Experiments in online church. *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 03.1, 95-115.

Jewdokimow Marcin. 2018. *Klasztor w perspektywie socjologicznej: w poszukiwaniu nowego podejścia*. Wyd. Naukowe UKSW: Warszawa.

John J. Considine (1996) A Market Segmentation Approach for Religious Organizations, *Journal of Ministry Marketing & Management*, 2:1, 1-14, DOI: [10.1300/J093v02n01_01](https://doi.org/10.1300/J093v02n01_01)

Jones, R. (2020). *Advisory Opinion: Communion in an Emergency/Pandemic*. Office of the General Assembly, the US Presbyterian Church.

Journal of Media and Religion 13 (4), 208–225.

Kloch, J. (red.) (2011). *Internet i Kościół*. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa.

Kołodziejska, M., 2018. *Online Catholic Communities: community, authority and religious individualisation*. London, New York: Routledge.

Krotz, F. i Hepp, A. (2011). A concretization of mediatization: How mediatization works and

Kubiak, A.E. (2010). Wirtualizacja pamięci i Żaloby w dobie późnej nowoczesności, w: J. Mucha (Ed.). *Nie tylko Internet: nowe media, przyroda i „technologie społeczne” a praktyki kulturowe* (s. 98–108) . Kraków: Nomos.

Kyle G., Kerstetter D., Guadagnolo F., Market Segmentation Using

Lange Rafał. 2014. *Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostołskiego* [w:] Paweł Ciecieląg, Piotr Łyson, Wojciech Sadłoń, Witold Zdaniewicz (red.). *Kościół Katolicki w Polsce 1991-2011. Rocznik Statystyczny*. Warszawa: Główny Urząd Statystyczny, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, s. 101-140.

life project report)". Pew Internet.

https://www.pewtrusts.org/-/media/legacy/uploadedfiles/wwwpewtrustsorg/report/s/society_and_the_internet/pewinternetfaith0404pdf.pdf

Lövheim, M. (2004). Young people, religious identity, and the Internet. W: Dawson L. L.

Lövheim, M. (2011). Young women's blogs as ethical spaces. *Information, Communication & Society*, 14(3), 338–354. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2010.542822>.

Lövheim, M. (2013). Identity. W: H. Campbell (Ed.). *Digital religion: Understanding religious practice in new media worlds* (s. 41–56). Routledge: Abingdon, England; New York, NY.

MacDonald, A. (2019). *Virtual Pilgrimage: A Pathway to Spiritual Renewal for Frontline Volunteers in Ottawa's Shepherds of Good Hope* [Thesis]. <https://doi.org/10.20381/RUOR-23516>.

- Mandes, S. (2015). The Internet as a challenge for traditional churches: the case of the Catholic Church in Poland. *Annual Review of the Sociology of Religion*, 6, 114-130.
- Marciniak, K. (2008). E-religijność: nowe wyzwania, nowe możliwości. W: B. Płonka-Syroka and M. Staszczak (Red.). *E-kultura, e-nauka, e-społeczeństwo* (s. 163–182). Wrocław: Arboretum.
- Marecki Józef. 1997. *Zakony męskie w Polsce*. Warszawa: Universitas.
- Narbona, J. (2016). Digital leadership, twitter and Pope Francis. *Church, Communication and Culture*, 1(1), 90–109. <https://doi.org/10.1080/23753234.2016.1181307>.
- Neumaier, A. (2015). Handling deficiencies: conditions, modes, and consequences of using O'Leary, S. (1996). Cyberspace as Sacred Space: Communicating Religion on Computer Networks. *Journal of the American Academy of Religion*, 64(4), 781-808.
- Olech Jolanta, s., USJK. 2008. *Życie zakonne w Polsce po 1989 roku* (<http://urszulanki.pl/index.php/biblioteka/artukuy-matki-jolanty-olech/1911--2008-ycie-zakonne-w-polsce-po-1989-roku-dla-informatora-kai>).
- online Christian discussion boards. *Annual Review of the Sociology of Religion*, 6, 131- 146.
- Participant Involvement Profiles, *Journal of Park and Recreation Administration* Volume 20, Number 11, Spring 2002 pp.1-21.
- Pew Research Center (2021). *Life in U.S. Religious Congregations Slowly Edges Back Toward Normal*.
- Pew Research Center, Nov. 6, 2014, “Religion and Electronic Media: One-in-Five Americans Share Their Faith Online”. <https://www.pewforum.org/2014/11/06/religion-and-electronic-media/>.
- Piff, D. i Warburg, M. (2005). Seeking for truth: Plausibility on a Baha’i email list. In: M. Hojsgaard and M. Warburg (red.). *Religion and Cyberspace* (s. 86–101). London: Routledge.
- quest for meaning in online computer games. *New Media & Society* (online first), 1- 17.
- Rada Języka Polskiego. (2003). *Wirtualny*. https://rjp.pan.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=704:wirtualny&catid=44&Itemid=208.
- Radde-Antweiler, K, i Grüenthal, H. (2020). “New Possibilities for Carrying out Their Ministry to and for the Word of God”? The Roman Catholic Church as a Religious Organisation in Times of Deep Mediatisation’. *Ecclesial Practices* 7 (1), 67–82. <https://doi.org/10.1163/22144417-bja10005>.
- Rheingold, H. (1993). *The virtual community*. Addison Wesley. Routledge.
- Schaap, J. i Aupers, S. (2016). Gods in World of Warcraft exist: Religious reflexivity and the Sierocki, R. (2006). Czy możliwa jest modlitwa przez Internet?. W: M. Sokołowski (Ed.), *Oblicza Internetu* (s. 155–165). Elbląg: Wydawnictwo PWSZ w Elblągu.
- Sierocki, R. (2018). *Praktykowanie religii w nowych mediach: katolicka przestrzeń Facebooka*. Toruń: Adam Marszałek.
- Sierocki, R., 2018. „Praktykowanie religii w nowych mediach: katolicka przestrzeń Facebooka.” Toruń: Adam Marszałek.
- Siuda, P. (2010). *Religia a internet: o przenoszeniu religijnych granic do cyberprzestrzeni*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Travagnin, S. (2020). Cyberactivities and “Civilized” Worship: Assessing Contexts and Modalities of Online Ritual Practices. W: Z. Ji, G. Fisher & A. Laliberté (red.), *Buddhism*

- after Mao* (s. 290-312). Honolulu: University of Hawaii Press.
<https://doi.org/10.1515/9780824880248-013>.
- Trzebiatowska Marta. 2013. *Beyond compliance and resistance: Polish Catholic nuns negotiating femininity*. „European Journal of Women’s Studies” vol. 20, nr 2, s. 204-218.
- Turner, B. S. (2007). Religious authority and the new media. *Theory, Culture & Society*, 24(2), 117–134.
- Turner, B. S. (2011). *Religion and modern society. Citizenship, secularization and the state*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge Univ. Press.
- why ‘mediatized worlds’ are a helpful concept for empirical mediatization research. *Empedocles: European Journal for the Philosophy of Communication*, 3(2), 137-152.
- Zdaniewicz Witold, ks., SAC. 1968b. *Z problematyki powołań braci zakonnych w Polsce*. Ołtarzew. Praca niepublikowana (Archiwum Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego SAC).
- Zdaniewicz Witold. 2009. *Socjologia zakonu* [w:] Sławomir H. Zareba (red.). *Socjologia życia religijnego w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, s. 402-415.
- Zdaniewicz Witold. 2020 (1974). *System społeczny zakonu a funkcja apostołska (na przykładzie żeńskich zgromadzeń zakonnych w Polsce)*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Zduniak, A., 2016. „Duchowość w epoce mediów elektronicznych.” In: R. Sierocki, M. Sokołowski and A. Zduniak (Eds.), *Media i religia: nowy kontekst komunikacji*. Toruń: Adam Marszałek, s. 61–74.