

Marcin Lisak OP
Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC
Institute of Religious Sciences of St Thomas, Kiev, Ukraine

UWARUNKOWANIA SOCJALIZACJI RELIGIJNEJ UCZESTNIKÓW KATOLICKICH KURSÓW PRZEDMAŁŻEŃSKICH

Conditions of religious socialization of participants of Catholic pre-marital courses

Streszczenie

Badanie prowadzone wśród uczestników obligatoryjnych katolickich kursów przedmałżeńskich pozwala określić istotne wymiary religijności młodego pokolenia Polaków. Niniejszy artykuł podejmuje analizę stanu socjalizacji religijnej młodych dorosłych katolików na podstawie danych uzyskanych w badaniu 1517 uczestników kursów przedmałżeńskich. Otrzymane wyniki potwierdzają, że religijność młodych Polaków cechuje coraz bardziej zaawansowany subiektywizm, indywidualizm i oderwanie ocen moralnych od etycznego przesłania religii. Zaskakująca, jeśli weźmiemy pod uwagę pochodzenie badanych z uznawanego za konserwatywny i tradycyjnie religijny regionu południowo-wschodniego Polski, wydaje się duża popularność kohabitacji wśród katolickich narzeczonych.

Słowa kluczowe: religijność, małżeństwo, katolicyzm, socjalizacja religijna, kohabitacja

Abstract

The specific test onto a condition of religiosity refers to the institutional Catholic pre-marriage courses. Following that observation the article attempts to examine the state of religious socialization across the group of 1517 young adults who intend to get marriage accordingly the law of Roman-Catholic Church in Poland. The findings of the research confirm an advanced stage of religious subjectivism, disjunction between morality and religion and a very high rate of cohabitation across the young practicing Catholic church-goers that live in the south-eastern part of Poland.

Keywords: religiosity, marriage, Catholicism, religious socialization, cohabitation

Wprowadzenie

Tematem niniejszego artykułu jest ustalenie stanu socjalizacji religijnej młodych polskich katolików, którzy wkraczają w małżeńsko-rodzinną fazę życia i przez uczestnictwo w obligatoryjnym kursie przedmałżeńskim przygotowują się do religijnego rytuału ślubu. Ewaluacja poziomu i cech religijności badanych zostanie ujęta przez pryzmat procesu socjalizacji religijnej. Tak dobrane zadanie badawcze pozwala określić kierunek transformacji religijności katolików, co jest istotne szczególnie w kontekście spadku popularności ślubów kościelnych, który obserwujemy w Polsce w XXI w. Spadek ten odnotowuje Główny Urząd Statystyczny, który potwierdził, że w 2001 r. 73,4% z 195 122 zawartych małżeństw miało charakter religijny (ze skutkami cywilnymi), podczas gdy w 2016 r. religijne małżeństwo zawarło już tylko 63% z 193 455 wszystkich małżeństw ze skutkami cywilnymi. Należy przy tym podkreślić, że wśród zawieranych małżeństw religijnych – jak wskazują dane GUS – aż 99% stanowią małżeństwa wyznania rzymskokatolickiego. Badania

przeprowadzono na próbie celowej, w skład której wchodziłi wszyscy kursanci (N = 1553) uczestniczący od początku stycznia do końca sierpnia 2017 r. w trzydniowym przygotowaniu do zawarcia sakramentalnego (religijnego) małżeństwa. Kursy prowadzili dominikanie z klasztoru i parafii św. Jacka w Rzeszowie oraz osoby świeckie.

Na potrzeby niniejszego artykułu, podejmując analizę uwarunkowań dotyczących stanu socjalizacji religijnej młodych dorosłych katolików, przyjmuję za Bernhardem Gromem, że socjalizacja jest pojęciem szerszym niż wychowanie. Socjalizacja stanowi bowiem „trwający całe życie proces, w którym osoba kształtuje charakterystyczny dla niej sposób przeżywania, myślenia oraz zachowania. (...) Socjalizacja nie oznacza jedynie dopasowania się do wymagań roli społecznej, lecz również zbudowanie słabszej lub silniejszej autonomii. Nie chodzi w niej więc jedynie o poddanie się wpływowi zewnętrznym (socjalizacja ze strony innych), ale także o selektywne i kreatywne przepracowanie tych wpływów (samosocjalizacja). Chodzi więc o stanie się sobą oraz stanie się istotą społeczną” (Grom 2011: 18). W wymiarze stawania się istotą społeczną pod względem religijnym, szczególnie odnosząc się do potrzeby samosocjalizacji, widzę zatem coś więcej niż tylko zewnętrzny przekaz kulturowego dziedzictwa religijnego (Piwowarski 1996: 102). Socjalizacja religijna prowadzi do internalizacji wartości religijnych, które wykraczają poza aspekt zwyczajowy czy wręcz folklorystyczny. Co prawda Władysław Piwowarski odmiennie rozumie zależność procesów socjalizacji religijnej i wychowania religijnego, ale w swej analizie dochodzi do podobnych wniosków. W moim przekonaniu konceptualizacja obu zjawisk wskazuje, że wychowanie jest jednym z elementów socjalizacji¹. A zatem to proces socjalizacji religijnej obejmuje całość następujących wskazań Piwowarskiego: „Socjalizacja religijna polega na przekazywaniu z pokolenia w pokolenie kulturowego dziedzictwa religijnego, tj. modeli zachowań religijnych, związanych z wiedzą religijną, wierzeniami religijnymi, praktykami religijnymi, zwyczajami folklorystycznymi, obyczajami oraz na przystosowaniu zachowań religijnych do tych modeli. Z kolei wychowanie religijne polega przede wszystkim na kształtowaniu poprzez zorganizowane i celowe interwencje takich zachowań religijnych, które prowadzą do dojrzałości religijnej osób ludzkich oraz do podejmowania wolnych i umotywowanych decyzji w spotkaniu z religijnymi wartościami. Jak widać z powyższego, osobowość dojrzała pod względem religijnym jest bardziej wynikiem wychowania niż socjalizacji religijnej. Ta ostatnia prowadzi do przyjęcia kulturowego dziedzictwa w zakresie religii i z reguły nie sprzyja opcjom. Jeśli np. socjologowie religii stwierdzają spadek religijności (tradycyjnej i instytucjonalnej) u ludzi, którzy przenieśli się ze środowiska wiejskiego do środowiska wielkomiejskiego, to z pewnością uprzednia socjalizacja religijna ograniczała się do przyjęcia określonego dziedzictwa kulturowego, nie spowodowała przyjęcia dojrzałej decyzji odnośnie do wyboru wartości religijnych. Brak im było wychowania religijnego, które – bazując na religijnej socjalizacji – prowadzi do dojrzałej religijności” (Piwowarski 1980: 26-27). Określony w ten całościowy sposób proces socjalizacji odnoszę do sfery religii, która obok wymiaru ściśle ukierunkowanego na przeżywanie sacrum („modeli zachowań religijnych”) ma także charakter moralny. Przyjęcie zasad religii chrześcijańskiej pociąga za sobą wymiar konsekwencyjny („wolnych i umotywowanych decyzji w spotkaniu z religijnymi wartościami”). Dlatego też w badaniu dotyczącym religijności, a co za tym idzie – ustalenia stanu socjalizacji religijnej – odwołuję się zarówno do przeżyć (praktyk) religijnych, jak i do poglądów etycznych oraz postaw moralnych.

Wyniki badań własnych

Jak już wspominałem na wstępie, badanie objęło wszystkich uczestników kursów przedmałżeńskich prowadzonych w rzeszowskiej parafii św. Jacka. Kwestionariusz ankietowy przeznaczony do samodzielnego wypełnienia trafił do 1553 osób. Respondenci mieli możliwość przekazania swoich odpowiedzi zaznaczonych w kwestionariuszu ankietowym jeszcze przed rozpoczęciem kursu przedmałżeńskiego. Niewielka część nie wzięła udziału w badaniu, a po odliczeniu nieprzydatnych badawczo ankiet do analizy zakwalifikowano

¹ Podobnie wnioskuje w jednym z artykułów Aneta Benowska, choć odwołując się do W. Piwowarskiego, zupełnie pomija wskazane przez niego napięcie między socjalizacją i wychowaniem. Benowska bez żadnego komentarza scala pojęcia, które przeciwstawia sobie Piwowarski (Benowska 2002-2003: 313).

odpowiedzi 1517 osób. Respondenci to młodzi dorośli w wieku od 19 lat do 49 lat. Mediana wieku wynosi 27 lat. Ponad 99,5% zadeklarowało zamiar zawarcia małżeństwa ze swoim obecnym partnerem bądź obecną partnerką. Średnia długość pozostawania w związku z partnerem/partnerką wynosi 4,6 roku. Przy czym dominanta wynosi 30 miesięcy, a mediana 48 miesięcy – dolny kwartył to 30 miesięcy, a górny kwartył 74 miesiące. Uczestnicy kursów to osoby dobrze wykształcone. 59% posiada wykształcenie wyższe, a kolejne 10% jeszcze studiuje. 3,8% respondentów posiada wykształcenie pomaturalne, a 21,2% średnie. 5% edukację ukończyło na poziomie zasadniczej szkoły zawodowej, a niecały procent badanych uzyskało wykształcenie gimnazjalne lub podstawowe.

Kursy prowadzone od siedmiu lat w rzeszowskim klasztorze dominikanów są popularne nie tylko w Rzeszowie. Jednak związek z tym miastem sprawia, że połowa uczestników to osoby mieszkające w Rzeszowie lub na terenie powiatu rzeszowskiego. Ponadto największa podgrupa kursantów znalazła pracę w stolicy Podkarpacia. 42,6% badanych pracuje zawodowo w Rzeszowie. W innych miastach i miasteczkach pracuje 31% uczestników kursów, a na wsi 10,8%. Nie pracuje 6,3% badanych, a dalsze 8,8% wskazało, że jeszcze się uczy lub studiuje. Mimo że kursy prowadzone są w stolicy województwa, to uczestnicy przyjeżdżają z terenu sąsiednich powiatów, a w niewielkiej liczbie nawet spoza województwa podkarpackiego. Najpopularniejsze miejsce zamieszkania kursantów to wieś – 38,8% badanych. 35,5% mieszka w Rzeszowie. 10,6% przyjeżdża z małych miast, liczących do 20 tys. mieszkańców. Dalsze 7,6% przyjeżdża z miast średniej wielkości (21-50 tys.), a 4,7% z większych miast (51-200 tys.). W dużych miastach, liczących ponad 200 tys. mieszkańców, mieszka 2,8% uczestników kursów. Szczegółowe wskazania powiatów zamieszkania pozwalają zidentyfikować: mieszkańców Rzeszowa – 35,9%, mieszkańców powiatu rzeszowskiego – 14,4%, mieszkańców pozostałych powiatów województwa podkarpackiego – 42,5%. Łącznie na terenie województwa mieszka 92,8% badanych. Pozostali (5%) mieszkają poza Podkarpaciem (w tym 1% to mieszkańcy Warszawy, 0,5% mieszkańcy Krakowa), a w 2,2% przypadków nie udało się ustalić powiatu zamieszkania.

Z uwagi na ramy objętościowe artykułu prezentację uzyskanych wyników oraz ich analizę ograniczę do najistotniejszych aspektów, pozwalających określić uwarunkowania socjalizacji religijnej tych młodych dorosłych katolików. Religijność ankietowanych charakteryzuje się dość wysokim poziomem, choć wskaźniki religijności uczestników kursów są w niektórych istotnych aspektach znacznie niższe niż dla ogółu mieszkańców województwa podkarpackiego czy diecezji rzeszowskiej. Badanie pozwoliło ustalić poziom praktyk religijnych, takich jak uczestnictwo w mszy św., przystępowanie do komunii św., praktykowanie spowiedzi oraz osobista modlitwa. Msza św. jest dość popularną praktyką religijną (tabela 1). Blisko połowa respondentów (46%) deklaruje regularne uczestnictwo w mszy w każdą niedzielę i częściej.

Tabela 1. Poziom uczestnictwa w mszy św. (w proc.)

Uczestniczę w mszy św.:	Kobiety N = 750	Mężczyźni N = 765	Razem N = 1515
częściej niż raz w tygodniu	4,2	2,9	3,6
w każdą niedzielę	46,7	38,3	42,4
nie w każdą niedzielę, około kilkanaście razy w roku	37,1	39,9	38,5
kilka razy w roku, głównie na święta	10,5	16,6	13,6
rzadziej lub nigdy	1,5	2,4	1,9
ogółem	100,0	100,0	100,0

Źródło: badanie własne.

Kolejne 39% uczestniczy dość często, choć nie w każdym tygodniu. Jedynie 14% praktykuje sporadycznie, głównie w czasie świątecznym. Kobiety uczestniczą w mszy nieco częściej niż mężczyźni. Ponad połowa (51%) kursantek deklaruje regularne cotygodniowe uczestnictwo. Płeć różnicuje praktykę mszy św. na poziomie wysoce istotnym statystycznie $p < 0,001$. Test chi-kwadrat osiąga wartość 20,883, przy czym zachodzi słaba

dotadnia korelacja pomiędzy zmienną niezależną płeć kobieca a zmienną zależną częstotliwość uczestnictwa w mszy: r Pearsona = 0,115 oraz tau-c Kendalla = 0,123.

Kiedy zestawimy uzyskane dane z badaniami CBOS, to okazuje się, że wskaźniki są jednak znacznie niższe niż dla podgrupy (obejmującej wszystkie kategorie wiekowe) mieszkańców województwa podkarpackiego, którzy jeszcze w 2008 r. w 84,4% deklaruwali uczestnictwo w kościelnych nabożeństwach i mszach przynajmniej raz w tygodniu (Boguszewski 2008: 14). Warto dodać, że w skali całego kraju praktyki regularne w 2008 r. deklarowało 55%, a w 2014 r. i w 2016 r. było to 50% dorosłych Polaków (CBOS 2015, 2017). Z kolei wedle pomiaru wskaźnika *dominantes*, który odpowiada regularnemu i częstemu uczestnictwu w mszach niedzielnych, dokonywanego przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego (ISKK), praktyki niedzielne w diecezji rzeszowskiej również osiągają jeden z najwyższych poziomów w Polsce. W 2008 r. *dominantes* wynosił dla tego regionu 63,1%, a w 2015 r. było to 64,3% (ISKK 2017: 15).

Dość wysoki poziom uczestnictwa w nabożeństwach kościelnych nie przekłada się na praktykę przystępowania do komunii św. Bardzo często, czyli co najmniej raz w tygodniu, przystępowanie do komunii praktykuje 2% uczestników kursów (tabela 2). Umiarkowanie często, czyli przynajmniej raz w miesiącu, czyni tak łącznie 9% badanych. Najliczniejszą kategorię stanowią deklarujący przyjmowanie komunii kilka razy w roku, na co wskazuje 42% ankietowanych.

Tabela 2. Poziom przystępowania do komunii św. (w proc.)

Przystępuję do komunii św.:	Kobiety N = 750	Mężczyźni N = 763	Ogółem N = 1513
raz w tygodniu i częściej	2,5	1,1	1,9
w każdym miesiącu, ale nie w każdą niedzielę	7,9	6,2	7,0
kilka razy w roku	43,2	41,4	42,3
w czasie świąt, około dwóch razy w roku	26,8	31,1	28,9
od pewnego czasu nie przystępuję z powodu nieotrzymania rozgrzeszenia	18,1	16,5	17,3
nie od wielu lat	1,5	3,7	2,6
ogółem	100,0	100,0	100,0

Źródło: badanie własne.

Dla kolejnych 29% katolików pewne ożywienie religijne związane z komunią przychodzi w okresie świąt. Zmienna niezależna płeć nie różnicuje w istotny sposób wyników. Przeprowadzone badanie pozwoliło zidentyfikować szczególną kategorię w zakresie praktyki przystępowania do sakramentów przez katolików. Aż 17% uczestników kursów wskazało, że nie przystępują do komunii z powodu braku rozgrzeszenia podczas spowiedzi. Do interpretacji tej zmiennej powróć jeszcze przy okazji analizy uwarunkowań rozpowszechnionej wśród ankietowanych postawy kohabitacji. Poziom praktykowania komunii przez uczestników kursów jest niższy od wyników badania prowadzonego przez ISKK. Dla diecezji rzeszowskiej wskaźnik *communicantes*, który odpowiada regularnemu przystępowaniu do komunii, wynosił 15,7% w 2008 r. i 18,6% w 2015 r. (ISKK 2017: 15).

Trzecim parametrem praktyk religijnych, który podlegał badaniu, jest osobista modlitwa (tabela 3). Codzienną modlitwę deklaruje 22% badanych, a kolejne 38% wskazuje, że modli się często, ale nie każdego dnia. 40% uczestników kursów, którzy przygotowują się do zawarcia religijnego małżeństwa, modli się rzadko albo wcale (2,4%).

Tabela 3. Częstotliwość praktyki modlitwy osobistej (w proc.)

Modlę się osobiście:	Kobiety N = 751	Mężczyźni N = 765	Ogółem N = 1516
codziennie	28,8	15,9	22,3
często, ale nie każdego dnia	40,8	34,4	37,6
rzadko	28,9	46,3	37,7
nigdy	1,5	3,4	2,4
ogółem	100,0	100,0	100,0

Źródło: badanie własne.

Płeć różnicuje regularność modlitwy. Kobiety modlą się częściej niż mężczyźni. Test chi-kwadrat dla tabeli 3 osiąga wartość 68,367. Współczynnik korelacji r Pearsona = 0,210 wskazuje na słaby związek pomiędzy zmiennymi, który zachodzi jednak na poziomie wysoce istotnym statystycznie $p < 0,001$. Połowa badanych mężczyzn potwierdza, że modli się rzadko albo wcale się nie modli. Wśród kobiet odsetek ten jest znacznie niższy i wynosi 30%.

Wyniki dotyczące modlitwy są częściowo zbliżone do wyników badań ogólnopolskich. Sondaż CBOS wskazuje jednak, że znacznie więcej dorosłych Polaków deklaruje codzienną modlitwę: w 2015 r. było to 43%, choć jeszcze w 2005 r. aż o 13 punktów procentowych więcej. Jedynie „co czternasty Polak (7%) w ogóle się nie modli” (CBOS 2015: 6). Wyniki uzyskane dzięki badaniu kursantów w Rzeszowie korespondują z analizami CBOS i licznymi badaniami socjologicznymi, wskazującymi na słabnący poziom religijności wśród młodzieży oraz młodszej grupy wiekowej dorosłych Polaków (Zaręba 2012; Mariański 2014; Baniak 2015).

W celu identyfikacji poziomu konsekwencyjnego wymiaru religijności uczestników kursów przedmażeńskich zapytano o opinie na temat kilku zagadnień moralnych z zakresu katolickiej etyki życia małżeńskiego i rodzinnego. Co istotne, respondenci udzielili odpowiedzi jeszcze przed rozpoczęciem kursu, który można uznać za narzędzie wtórnej socjalizacji religijnej młodych dorosłych katolików wkraczających w małżeńsko-prokreacyjną fazę życia. Pytania badawcze dotyczyły oceny moralnej przedmażeńskich stosunków płciowych, stosowania środków antykoncepcyjnych, zamieszkania razem partnerów przed ślubem, sztucznego zapłodnienia pozaustrojowego, dopuszczalności rozwodów i aborcji. W odpowiedzi respondenci mogli wskazać, czy ich zdaniem określona postawa jest moralnie zła, czy też moralnie akceptowalna (tabela 4a).

Tabela 4a. Opinie na temat wybranych kwestii moralnych (w proc.)

	Złe moralnie	Dopuszczalne moralnie	Nie mam zdania	Ogółem*
Współżycie seksualne przed ślubem	22,7	48,4	28,9	100,0
Zamieszkiwanie razem bez ślubu	21,0	59,3	19,7	100,0
Rozwód	60,3	18,8	20,9	100,0
Zapłodnienie in vitro	25,1	45,2	29,7	100,0
Stosowanie antykoncepcji	19,3	58,4	22,3	100,0
Przeprowadzenie aborcji	74,1	7,9	18,0	100,0

Źródło: badanie własne. * ogółem z ważnych obserwacji; nie uwzględniono braków danych, których licznosc wynosiła przy poszczególnych pytaniach od 6 do 13, na 1517 obserwacji.

Spośród wymienionych kwestii respondenci w większości zgadzają się z dwiema normami etycznymi jednoznacznie określonymi w nauczaniu Kościoła katolickiego jako grzeszne. Blisko trzy czwarte badanych uznaje za moralnie złą aborcję, a 60% uczestników kursów uważa, że rozwód jest zły pod względem moralnym. Natomiast bardzo niski jest poziom poparcia dla katolickiego stanowiska w sprawach: antykoncepcji – zgodna

z kościelną opinią 19% badanych, kohabitacji – odpowiednio 21%, współżycia seksualnego przed ślubem – 23%, zapłodnienia pozaustrojowego – 25% (tabela 4b).

Tabela 4b. Płeć respondentów a opinie na temat wybranych kwestii moralnych (w proc.)

	Złe moralnie		Dopuszczalne moralnie		Nie mam zdania	
	Kobiety	Mężczyźni	Kobiety	Mężczyźni	Kobiety	Mężczyźni
Współżycie seksualne przed ślubem	24,4	21,1	43,0	53,6	32,6	25,3
Zamieszkiwanie razem bez ślubu	23,8	18,2	54,5	64,0	21,7	17,8
Rozwód	58,6	52,0	20,6	16,9	20,8	21,0
Zapłodnienie in vitro	26,7	23,6	44,6	45,8	28,7	30,6
Stosowanie antykoncepcji	20,1	18,6	57,6	59,2	22,3	22,2
Przeprowadzenie aborcji	76,3	71,9	7,1	8,7	16,6	19,4

Źródło: badanie własne.

Płeć respondentów w nieznacznym stopniu różnicuje opinie we wskazanych kwestiach. Mężczyźni bardziej sprzyjają uznaniu współżycia przedślubnego i związków kohabitacyjnych za dopuszczalne moralnie. Kobiety nieco częściej wskazują na zło moralne we wszystkich kwestiach, a szczególnie w przypadku rozwodów, zamieszkiwania razem z partnerem bez ślubu i przeprowadzenia aborcji. Jednak współzależności między płcią a wyrażanymi opiniami moralnymi nie są statystycznie istotne.

Wyniki przeprowadzonego badania pozwalają także na określenie zakresu przyjmowania przez katolickich narzeczonych takiej postawy, czy też wyboru formy związku partnersko-małżeńskiego, jak kohabitacja. Zamieszkiwanie razem z partnerem jest postawą popularną wśród kursantów. 669 respondentów (co stanowi 44,1% ogółu) wskazało, że zamieszkuje obecnie albo mieszkało w przeszłości ze swoim partnerem. Długość okresu kohabitacji to średnio 24,12 miesiąca, przy czym mediana wynosi 18 miesięcy. Na trwanie obecnie w związku natury kohabitacyjnej wskazało 39,7% badanych. Wybór kohabitacji zróżnicowany jest m.in. ze względu na miejsce zamieszkania (tabela 5).

Tabela 5. Kohabitacja a miejsce zamieszkania na wsi albo w mieście

Miejsce zamieszkania	Mieszkam z partnerem(-ką)		Nie mieszkam z partnerem(-ką)		Ogółem	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%
Wieś	143	24,3	445	75,7	588	100,0
Miasto	458	49,4	469	50,6	927	100,0
Ogółem	601	39,7	914	60,3	1515	100,0

Źródło: badanie własne.

Zamieszkiwanie razem z partnerem/partnerką dodatkowo skorelowane jest z mieszkaniem w mieście. Kohabitację podejmuje co czwarty mieszkaniec wsi, ale już co drugi mieszkaniec miasta spośród badanych uczestników kursów przedmałżeńskich. Test chi-kwadrat Pearsona wynosi 94,612. V Kramera przyjmuje wartość 0,250, wskazując na słaby związek na wysokim poziomie istotności statystycznej $p < 0,001$. Gdy spośród mieszkańców miast wyróżnimy kategorię mieszkańców Rzeszowa, którzy stanowią nieco ponad jedną trzecią ogółu badanych (35,5%), wtedy odsetek kohabitujących par wzrośnie. Wśród kursantów mieszkających w Rzeszowie kohabitację wybrało 6 na 10 badanych (59,3%).

Kohabitacja przed zawarciem ślubu kościelnego jest na wysokim poziomie istotności statystycznej ujemnie związana z trzema parametrami praktyk religijnych, które ujęto w badaniu. Żyjący w kohabitacji modlą się

rzadziej niż kursanci niemieszkający razem ze swoimi narzeczonymi. Test chi-kwadrat dla związku zmiennych kohabitacja i modlitwa osobista wynosi 56,513, a wskaźnik korelacji R Pearsona = -0,187 i V Kramera = 0,193 wskazują na słaby związek. Zamieszkujący razem z partnerem rzadziej uczestniczą także w mszy św. Test chi-kwadrat dla związku zmiennych kohabitacja i uczestnictwo w mszy wynosi 56,513, a wskaźnik korelacji R Pearsona = -0,317 i V Kramera = 0,336 wskazują na dość silny związek. Wskazane związki pomiędzy zmiennymi występują na istotnym statystycznie poziomie $p < 0,001$.

Najmocniejszy związek zachodzi pomiędzy kohabitacją a częstotliwością przystępowania do komunii. Zgodnie z normami moralnymi przekazywanymi w nauczaniu Kościoła katolickiego wspólne zamieszkiwanie par niepołączonych sakramentalnym małżeństwem uznawane jest za „trwanie w stanie grzechu”. Powinno to skutkować powstrzymaniem od korzystania z sakramentów takich jak spowiedź i komunia św. aż do czasu rozwiązania przeszkody, czyli nawrócenia, które polegać będzie na rezygnacji ze wspólnego zamieszkania albo zostanie przekroczone przez zawarcie ślubu kościelnego. Ankietowani w dużej mierze podzielają takie rozumienie postawy kohabitacji. Dlatego nie jest zaskoczeniem ustalenie, że kursanci przynajmniej się do życia w kohabitacji deklarują znacznie rzadsze przyjmowanie komunii (tabela 6).

Tabela 6. Kohabitacja a przystępowanie do komunii św. (w proc.)

Przystępuję do komunii św.:	Mieszkam z partnerem(-ką) N = 597	Nie mieszkam z partnerem(-ką) N=914	Ogółem N = 1511
raz w tygodniu i częściej	0,3	2,8	1,9
w każdym miesiącu, ale nie w każdą niedzielę	3,1	9,6	7,0
kilka razy w roku	23,1	54,8	42,3
w czasie świąt, około dwóch razy w roku	27,8	29,6	28,9
od pewnego czasu nie przystępuję z powodu nieotrzymania rozgrzeszenia	40,7	2,1	17,3
nie od wielu lat	5,0	1,0	2,6
Ogółem	100,0	100,0	100,0

Źródło: badanie własne.

Test chi-kwadrat dla związku zmiennych kohabitacja i przystępowanie do komunii osiąga wartość 454,559 na wysoce istotnym statystycznie poziomie $p < 0,001$, a wskaźniki korelacji potwierdzają dość silny związek: R Pearsona = -0,487, a V Kramera = 0,548. Aż 46% podejmujących kohabitację nie przystępuje do komunii, w odróżnieniu od jedynie 3% nieprzyjmujących komunii wśród niemieszkających wspólnie bez ślubu kościelnego.

Jeśli jednak przyjmiemy za ściśle obowiązującą normę kościelną, która właściwie zakazuje katolikom żyjącym w niesakramentalnych związkach (czyli także mieszkającym razem przed ślubem) przystępowania do sakramentu eucharystii, to rozpoznamy, że około 54% kohabitujących przystępuje do komunii co najmniej kilka razy w roku. Ponad 21% kursantów nie stosuje się zatem ściśle do tej normy kościelnej. W pewnych przypadkach może być to spowodowane tym, że mieszkający wspólnie przed ślubem od czasu rozpoczęcia kohabitacji nie mieli jeszcze okazji do spowiedzi, a tym samym nie zetknęli się w sakramencie pokuty z odmową rozgrzeszenia przez zewnętrzny autorytet w postaci instytucjonalnego przedstawiciela Kościoła. W pewnym zakresie potwierdza to słaba ujemna korelacja pomiędzy długością zamieszkiwania razem a częstotliwością przyjmowania komunii: chi-kwadrat = 360,934, R Pearsona = -0,171 na wysokim poziomie istotności $p < 0,001$.

Należy jednak zauważyć, że ta rozbieżność pomiędzy decyzjami podejmowanymi przez kursantów a normami nakazywanymi przez instytucję religijną wpisuje się w popularny nurt separacji pomiędzy obrzędowością religijną (rytualną) a normatywnością moralną religii. Podejmujący kohabitację rzadziej niż kursanci, którzy nie mieszkają razem jako para, oceniają przedmałżeńskie współżycie seksualne jako złe moralnie (tabela 7), choć siła korelacji jest dość słaba.

Tabela 7. Kohabitacja a opinie na temat współżycia seksualnego przed ślubem (w proc.)

Opinia moralna	Mieszkam z partnerem(-ką) N = 596	Nie mieszkam z partnerem(-ką) N = 906	Ogółem N = 1502
Współżycie seksualne przed ślubem jest złe moralnie	12,6	29,5	22,8
Nie mam zdania na temat oceny moralnej współżycia seksualnego przed ślubem	27,2	29,9	28,8
Współżycie seksualne przed ślubem jest dobre moralnie	60,2	40,6	48,4
Ogółem	100,0	100,0	100,0

Źródło: badanie własne. Chi-kwadrat = 74,533, na poziomie istotnym statystycznie $p < 0,001$, R Pearsona = -0,222.

Kursanci trwający w związku kohabitacyjnym zdecydowanie częściej uznają wspólne zamieszkiwanie bez ślubu za dobre moralnie (tabela 8). Na wysoce istotnym statystycznie poziomie $p < 0,001$ zachodzi dość silny ujemny związek między zmiennymi: kohabitacja obecnie a negatywna ocena zamieszkiwania razem bez ślubu: R Pearsona = -0,369.

Tabela 8. Kohabitacja a opinie na temat mieszkania razem bez ślubu (w proc.)

Opinia moralna	Mieszkam z partnerem(-ką) N = 598	Nie mieszkam z partnerem(-ką) N = 911	Ogółem N = 1509
Zamieszkiwanie razem bez ślubu jest złe moralnie	5,2	31,4	21,0
Nie mam zdania na temat oceny moralnej zamieszkiwania razem bez ślubu	14,4	23,2	19,7
Zamieszkiwanie razem bez ślubu jest dobre moralnie	80,4	45,4	59,3
Ogółem	100,0	100,0	100,0

Źródło: badanie własne. Chi-kwadrat = 206,722.

Podsumowanie uzyskanych wyników badań prowadzi do potwierdzenia głęboko zaawansowanego procesu rozdziału między poglądami moralnymi (indywidualizm, subiektywizm) i postawami życiowymi (popularność kohabitacji) a etycznymi wymogami katolicyzmu. Młodzi dorośli katolicy pochodzący z uznawanego za wysoce religijny i konserwatywny moralnie regionu południowo-wschodniego Polski zachowują dość wysoki poziom publicznych praktyk religijnych przy jednoczesnym silnym wsparciu dla liberalnych i wysoce subiektywnych opinii, wyborów czy postaw etycznych.

Słabnący poziom socjalizacji religijnej

Wyniki uzyskane w badaniu przeprowadzonym w Rzeszowie są zbieżne z ustaleniami wielu innych studiów socjologicznych. Liczność próby i jej celowy dobór pozwalają jednak głębiej przyjrzeć się procesowi socjalizacji religijnej, zwłaszcza przez pryzmat dychotomii deontycznej pomiędzy katolickim nauczaniem a postawami popularnymi wśród katolickich narzeczonych, ze szczególnym uwzględnieniem zjawiska kohabitacji.

W zakresie rosnącej pozytywnej sankcji społecznej nadawanej kohabitacji Andrzej Potocki zwraca uwagę na przemianę obyczajową Polaków, która wyraża się przez sekularyzację moralności i emancypację moralności spod wpływów religii. Na podstawie wyników badań innych socjologów Potocki stwierdza, że „spada poziom aprobaty dla religii jako funkcjonalnej w obszarze uzasadnień wyborów moralnych”. Ponadto procesy „desakralizacji rodziny i moralności” spowodowały, że w polskim społeczeństwie, ciągle większościowo deklarującym się religijnie jako katolickie, „norma, dla której wspólne zamieszkanie jest zarezerwowane dla małżeństwa, przestała wiele osób interesować” (Potocki 2017: 220). Potocki podkreśla jednak, że zmiana

obyczajów wynika głównie z postawy podmiotów socjalizacji religijnej: szczególnie młodzieży i młodych dorosłych. Inni badacze zwracają większą uwagę na niedomagania po stronie organizatorów wtórnej czy permanentnej socjalizacji religijnej, czyli instytucjonalnych przedstawicieli katolicyzmu. „Proces emigracji młodych z systemu wierzeń Kościoła katolickiego w Polsce już się rozpoczął, chociaż większość z nich pozostaje jeszcze pod jego wpływem” – potwierdza J. Mariański. Jednocześnie podkreśla, że odpływ młodych z obszaru polskiego katolicyzmu jest wyrazem „kryzysu pewnych form życia religijnego, religijności nadmiernie »ukościelnionej«, zapośredniczonej przez kościelny formalizm i autorytet oraz niezrozumiały dla młodych język, nienawiązujący do osobistego (intymnego) doświadczenia Boga” (Mariański 2014: 194). Na wzajemnie sprzeczne kierunki przemian religijności młodych Polaków wskazują wyniki badań Marii Sroczyńskiej. Socjolog podsumowuje swoją analizę stwierdzeniem: „Młodzi akceptują takie formy zachowań rytualnych, które wychodzą naprzeciw dwóm poniekąd sprzecznym tendencjom – potrzebie eksperymentowania, wolności, autonomii, wspieranym przez kulturowy wzór życia eksponujący przyjemność, niezwykłość, silne wrażenia oraz potrzebie »zakorzenienia« – dobrych relacji z innymi ludźmi, opartych na miłości, przyjaźni, wzajemnym zrozumieniu i poszanowaniu jednostkowej niepowtarzalności. Niezauważanie tych kwestii przez instytucje socjalizacyjne, związane z przekazem wiary i tradycji religijnej będzie coraz bardziej sprzyjać utracie młodzieżowego zaangażowania” (Sroczyńska 2015: 68). Ujawniona w moich badaniach przemiana obyczajów i ujawniony niski poziom internalizacji norm moralnych, do przyjęcia których zmierza katolicka socjalizacja religijna, potwierdzają narastający rozdźwięk między tradycyjną i dziedziczną religijnością a religijnością subiektywną i pochodzącą z własnego wyboru, która w większości przypadków odbiega od formy ortodoksyjnej.

Wyniki badania uwarunkowań socjalizacji religijnej młodych dorosłych katolików, którzy na kursach przedmałżeńskich przygotowują się (zobligowani przez instytucję religijną) do zawarcia religijnego małżeństwa, potwierdzają zarówno emigrację moralności z domeny religii, jak i specyficzną dychotomię rytualno-egzystencjalną. Po pierwsze, wśród młodych katolików poziom praktyk religijnych jest dość niski. Opinie na temat oceny moralnej istotnych elementów z obszaru etyki seksualnej i rodzinnej zdecydowanie, poza negatywną oceną aborcji i częściowo rozwodów, odbiegają od nauczania Kościoła katolickiego. Przemiany społeczne i kulturowe, które zintensyfikowały się w Polsce po transformacji politycznej w 1989 r. mają znaczący wpływ na socjalizację religijną. Już na początku obecnego stulecia Dariusz Zakrzewski odnotował „zahamowanie” pierwotnej socjalizacji religijnej w polskich rodzinach. Jednak w odpowiedzi na ten problem nazbyt optymistycznie stwierdził, że dalsza socjalizacja religijna permanentna, wynikająca z pracy duszpasterskiej podejmowanej przez instytucje kościelne, prowadzić będzie „drogą ewolucji, w kierunku gwarantującym przetrwanie dotychczasowego systemu chrześcijańskich wartości” (Zakrzewski 2002: 110). Wyniki badań przeprowadzonych w 2017 r. w uznawanej za tradycyjnie religijną południowo-wschodniej Polsce przeczą popularności katolickich norm moralnych. Młodzi dorośli przygotowujący się do zawarcia małżeństwa w zdecydowanym stopniu odrzucają część moralnego nauczania Kościoła, a tym samym instytucjonalny model tradycyjnego katolickiego małżeństwa i narzeczeństwa.

Po drugie, wyniki badań wskazują na dychotomię pomiędzy tradycyjnymi praktykami religijnymi a dążeniem do akceptowalnych społecznie celów, czyli wartości takich, jak udane małżeństwo, życie rodzinne, posiadanie potomstwa, które w znacznej mierze są zbieżne z katolicyzmem. Przemiany obyczajowe wyrażające się w rosnącej akceptacji dla kohabitacji i popularności jej podejmowania potwierdzają, że współzamieszkiwanie pary utrzymującej kontakty intymne i prowadzącej gospodarstwo domowe stało się dla wielu młodych Polaków główną formą narzeczeństwa. A wkrótce życie w związkach nieformalnych może coraz mocniej zastępować instytucję małżeństwa, stanowiąc popularną formę życia rodzinnego (Kwak 2005). Takie wybory moralne nie świadczą jednak o odrzuceniu potrzeb religijnych. Wskazują raczej na potrzebę modyfikacji rytuałów i deontonomii bazującej na religii. Niemala część badanych katolików nie widzi bowiem sprzeczności między praktykowaniem przystępowania do komunii w Kościele katolickim a współzamieszkiwaniem bez ślubu i pozytywną oceną moralną dla przedmałżeńskiego współżycia seksualnego. Można przypuszczać, że czynią tak, ponieważ za wartościowe, a zarazem niesprzeczne, uważają takie wartości, jak: pogłębiony kontakt religijny z sacrum, pozamałżeńskie współżycie seksualne, życie rodzinne (małżeństwo niesformalizowane) oparte na wspólnym prowadzeniu gospodarstwa domowego, pobożność,

a zarazem subiektywizm w kierowaniu się własnym sumieniem. Sytuacja taka, rozumiana jako forma dewiacji w systemie aksjonormatywnym, wpisuje się w klasyczną typologię Roberta K. Mertona. Odstępstwo od reguł polega w przypadku wyodrębnionej w naszych badaniach podgrupy młodych katolików żyjących w kohabitacji na innowacji, czyli akceptacji celów – wartości, ale szukaniu nowych sposobów ich realizacji. Sposoby te różnią się od tradycyjnie przypisanych norm (Sztompka 2007: 274-285). W konsekwencji kohabitacja staje się „innowacyjną” drogą przygotowania do małżeństwa. Kolejna wyodrębniona i bardzo liczna podgrupa, w dużej części pokrywająca się z poprzednim podziałem, posługuje się strategią buntu. Wielu badanych wydaje się odrzucać normy dotyczące powstrzymania się od aktywności seksualnej przed ślubem i odrzuca czystość (wstrzeźliwość seksualną) jako wartość samą w sobie. W to miejsce wprowadzane są nowe procedury: współżycie seksualne jako zasada/norma prowadząca do celu, jakim jest miłość małżeńska. Przy czym wysoki poziom wsparcia dla ewentualnych rozwodów uwidacznia, że wartość miłości małżeńskiej nie jest postrzegana ściśle wedle katolickiej normy nierozzerwalnego sakramentu małżeństwa.

Badanie przeprowadzone w Rzeszowie potwierdza przemiany religijności, które trwają w Polsce co najmniej od kilku dziesięcioleci. Nasilające się niedomagania socjalizacji religijnej, typowe dla społeczeństwa pluralistycznego, podlegającego „spontanicznej laicyzacji”, czyli niewymuszonej przez władze państwowe, jeszcze na przełomie lat 70. i 80. ubiegłego wieku, trafnie określił przywoływany już W. Piwowarski. Jego zdaniem w ówczesnej Polsce, podobnie jak w rozwiniętych społeczeństwach, upowszechnia się religijność odkościeliona, subiektywna, zindywidualizowana i selektywna. „Zmiany te jakkolwiek są oczywiste, to jednak nie zawsze dostatecznie uświadamiane. Wiąże się to prawdopodobnie z przekonaniem o specyfice polskiej religijności oraz z »samozadowoleniem« Kościoła tryumfującego, który – mimo laicyzacji spontanicznej – oddziałuje na »całościowe« społeczeństwo. Nie kwestionując tego typu działalności pastoralnej, trzeba mieć jednakże na uwadze rodzący się pluralizm, zwłaszcza kulturowy, związany z procesami sekularyzacji, czyli laicyzacji spontanicznej. Właśnie ta nowa sytuacja, podobna do tej, jaka występuje w społeczeństwach wysoko rozwiniętych świata zachodniego, sprawia, że poniekąd na nowo trzeba postawić problemy religijnej socjalizacji, zwłaszcza zaś przemyśleć potrzebę tworzenia wyspecjalizowanych podmiotów religijnej socjalizacji i ich oddziaływania na świadomość religijną katolików” (Piwowarski 1980: 41). Po blisko 40 latach osiągnięcia po stronie organizatorów ciągłej socjalizacji religijnej okazują się jednak nikłe nawet w kontekście mocno zaangażowanej religijnie społeczności „tradycyjnie katolickiego” Podkarpacia. Obowiązkowe kursy przedmałżeńskie można uznać za próbę uzupełnienia socjalizacji religijnej młodych dorosłych katolików. Trudno jednak spodziewać się na tyle mocnego oddziaływania wychowawczego, aby zmienić ugruntowane już we wczesnej dorosłości poglądy, opinie, postawy i obyczaje.

Bibliografia

- Baniak J. (2015), *Religia katolicka i Kościół rzymskokatolicki w opiniach polskiej młodzieży. Od akceptacji do kontestacji*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Benowska A. (2002-2003), *Podmioty socjalizacji religijnej*. „Łódzkie Studia Teologiczne” 11-12, s. 313-326.
- Boguszewski R. (2008), *Polak – zawsze katolik? Polska religijność w latach 1989-2008 na podstawie badań CBOS*. „Więź” 9, s. 5-25.
- CBOS (2015), *Zmiany w zakresie podstawowych wskaźników religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*. Komunikat nr 26. Warszawa.
- CBOS (2017), *Przynależność Polaków do ruchów i wspólnot religijnych*. Komunikat nr 84. Warszawa.
- Grom B. (2011), *Psychologia wychowania religijnego*, H. Machoń (tłum.). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- ISKK (2017), *Annuario Statisticum Ecclesiae in Polonia*. Warszawa, <http://iskk.pl/images/stories/Instytut/dokumenty/AnnuarioStatisticum2016.pdf> [dostęp: 15.12.2017].
- Kwak A. (2005), *Rodzina w dobie przemian. Małżeństwo i kohabitacja*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Żak.
- Mariański J. (2014), *Wiara i wierzenia Polaków w niestabilnej nowoczesności. Analiza socjologiczna*. Lublin: Wydawnictwo Naukowe KUL.

- Piwowski W. (1980), *Socjalizacja religijna w społeczeństwie rozwiniętym*. „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 13, s. 25-42.
- Piwowski W. (1996), *Socjologia religii*. Lublin: Wydawnictwo Naukowe KUL.
- Potocki A. (2017), *O Kościele także socjologicznie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sroczyńska M. (2015), *Wartości religijne i orientacje rytualne współczesnej młodzieży w refleksji socjologicznej*. „Konteksty Społeczne” 3/1(5), s. 55-71.
- Sztompka P. (2007), *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków: Znak.
- Zakrzewski D. (2002), *Socjalizacja religijna w rodzinie w obliczu współczesnych procesów społeczno-kulturowych*. „Studia nad Rodziną” 6/1(10), s. 105-111.
- Zaręba S.H. (2012), *Religijność młodzieży w środowisku zurbanizowanym. Socjologiczne studium teoretyczno-empiryczne*. Warszawa–Rzeszów: Pobitno Oficyna.