

Przegląd Religioznawczy 2(284)/2022

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

MARIA SROCYŃSKA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Instytut Nauk Socjologicznych

e-mail: m.sroczyńska@uksw.edu.pl

ORCID: 0000-0003-2993-8820

DOI: 10.34813/ptr2.2022.9

Religijne rytuały przejścia w środowisku młodzieży w latach 2009–2020. Perspektywa socjologiczna

Religious rites of passage among adolescents in 2009–2020.

A sociological perspective

Abstract. The article discusses an issue to which researchers of religious phenomena attach considerable importance, namely the attitude of young people to religious rites of passage. Practices such as baptism, first communion, confirmation, church marriage and funeral only occur once in a lifetime and allow new patterns of behavior to be assigned to individuals within a religious group. Stronger identification with faith, and consistent participation in observances in particular, promote a higher appreciation of their importance. With the hindsight of a decade, one notices a distanced attitude of high school graduates from the Świętokrzyskie region towards rituals that constitute their previous or anticipated experience (especially confirmation, and, to a lesser extent, communion or church wedding). This mainly concerns the religious significance of the rites, while the functions related to integration, tradition, ludicity and self-presentation seem relatively stable, also in the case of non-practitioners. The question of the role of contemporary socialization agendas with respect to transmission of religious culture remains open.

Keywords: religious context, rituals of passage, young people, perspective of last decade

Wstęp

Rytuały wchodzą w obszar zainteresowań różnych dyscyplin humanistycznych i społecznych, w tym: socjologii, pedagogiki czy psychologii, jednak przyglądanie się formom ich obecności w życiu społecznym i przeobrażeniom nie należy do zbyt częstych zabiegów badawczych. Najważniejsze jest to, że rytualizacja umożliwia aktorom społecznym kształtowanie, negocjowanie i formułowanie swej fenomenologicznej egzystencji jako istot społecznych, kulturalnych i moralnych (Bellah, 2003, s. 31–44). Akty rytualne sprzyjają łagodzeniu konfliktów i niepokojów, pozostają efektywną metodą socjalizacji, a zarazem oddziałują na jednostkowe tożsamości, także w warunkach niepewności czy wręcz konfliktowego dynamizmu społeczeństwa ryzyka, wyznaczonego przez współczesne procesy globalizacyjne (Beck, Giddens i Lash, 2009, s. 227–234). Ponieważ służą wyrażaniu znaczenia, oczywisty jest ich związek ze sferą symboli, zwłaszcza uniwersalnych, nieograniczających się do jednostek, określonych grup lub typów społeczeństw (Baniak, 1992, s. 92–96).

W ponowoczesnym świecie żywotność rytuałów ujawnia się w przestrzeni ambiwalencji między tym, co instytucjonalizowane, a tym, co prywatyzowane. Rytuały są czynnościami o ustalonej formie, z którymi wiąże się wewnętrzny lub zewnętrzny przymus realizacji. Wiele z nich pozostaje aktami o znacznej doniosłości społecznej, co zakłada ich zorientowanie na *sacrum*, zarówno w rozumieniu substancjalnym, jak i funkcjonalnym (Sroczyńska, 2020, s. 119). Rytuały to symboliczne czynności odwołujące się do *sacrum*, w tym wypadku o charakterze religijnym. Tworzą one wielorakie i znaczące sekwencje o sformalizowanej strukturze, wydzielone z „codziennej” przestrzeni i czasu. Pełnią zarówno funkcję komunikacyjną, nadając symboliczny i postrzegalny wyraz abstrakcyjnym ideom, jak i performatywną – powołując „do istnienia” nowy rodzaj rzeczywistości.

W koncepcji Pierre’a Bourdieu rytuały przejścia, nadania i zatwierdzenia współtworzą nie tylko habitusy, rozumiane jako ukształtowane dyspozycje do określonych zachowań, ale także same praktyki będące ich ucieleśnieniem. Generują one podstawowe i uprzywilejowane przeciwieństwa, zgodnie z powiązaniem ze sobą zasadami logiki (Bourdieu, 2007, s. 216, 228; Choińska, 2012, s. 27–33). Rytuały przejścia służą celebracji zmiany, pozwalają na zerwanie z dawnym statusem i przypisanie jednostkom nowych wzorów zachowań, istotnych dla grupy religijnej (np. chrzest, zawarcie małżeństwa czy pochówek).

W koncepcji rytuałów przejścia Arnolda van Gennepa oraz ich faz – preliminarnej, liminalnej i postliminalnej – można odnaleźć celebrowanie transcendencji całości nad częścią, nie tylko w sensie socjologicznym. „Chodzi

tu o ład pojęty szerzej, o świat przyrodniczy czy w ogóle o całą rzeczywistość, której przysługuje walor podmiotowy” (Tokarska-Bakir, 2006, s. 24).

Status religijnych rytuałów przejścia w badaniach młodzieży

Religijne rytuały przejścia nadają przełomowym wydarzeniom, takim jak: narodziny, początek młodości, wejście w dojrzałość, zawarcie małżeństwa, choroba i śmierć, rangę doniosłych aktów społecznych. Chrzest i pogrzeb pozostają w relacji opozycyjnej, mającej na celu włączanie i wyłączenie ze społeczności religijnej; pierwsza komunika i bierzmowanie umożliwiają zmiany pozycji i ról w grupie religijnej, a ślub kościelny nadaje jednostkom nowy status społeczny (Piwowski, 1983, s. 5–85). W każdej z wymienionych sytuacji wspólnota religijna i korespondujące z nią grupy społeczne (obecnie rodzina, w dalszej kolejności krąg przyjacielski i koleżeński, a w mniejszym zakresie otoczenie sąsiedzkie czy społeczność lokalna) w sposób symboliczny, poprzez stabilny i powtarzalny cykl obrzędów, komentują zmianę dokonującą się w życiu jednostki, co jest także wyrazem społecznej solidarności (Świątkiewicz, 2009). Komplementarność socjologicznego spojrzenia na rytuały łączy się z ich identyfikacją zarówno jako elementu religijności (w ramach instytucjonalnej dymensji kultowej¹), jak i kultury religijnej (obok wartości, ideologii, obyczajów, wzorów wychowania czy stylu życia). Jak wynika z prowadzonych badań, od końca pierwszej dekady obecnego wieku praktyki religijne stają się coraz mniej znaczące dla młodzieży, a w najmłodszej kohorcie od kilku lat podlegają przyspieszonej sekularyzacji, zwłaszcza w miastach liczących co najmniej 500 tys. mieszkańców (Grabowska, 2021). Procesy te można powiązać zarówno z ponowoczesnym „odczarowaniem” świata, jak i z obserwowalnym w społeczeństwie polskim zjawiskiem odkościelnienia (a może antykościelności), do czego z jednej strony przyczyniają się ograniczenia będące skutkiem pandemii COVID-19, z drugiej zaś – spadek wiarygodności instytucjonalnej Kościoła katolickiego.

Młodzi ludzie mają realne lub antycypowane doświadczenia uczestnictwa w praktykach, które można uznać za religijne *rites de passage*, a także w tych o charakterze mieszanym (np. odwołujących się do cykli życia czy wspólnoty narodowej) oraz świeckim. Rytuały cechują się wielofunkcyjnością, wchodząc w zakres oddziaływania różnych środowisk socjalizacyjnych, niemniej rola

¹ „Graniczne” obrzędy przejścia, np. chrzest czy pogrzeb, są postrzegane jako stosunkowo słabe wskaźniki przynależności do grupy religijnej.

rodziny w tym obszarze pozostaje znacząca. W kontekście badań autorskich, prowadzonych w 2009 r. (w regionie świętokrzyskim)² i powtórzonych w 2020 r. (na terenie Kielc)³, można podtrzymać tezę o istnieniu zdolności transmitowania w obrębie grupy rodzinnej tych wartości i wzorów zachowań, które świadczą o pewnej formie ciągłości pokoleniowej, a zarazem tworzą kompetencje rytualne umożliwiające celebrowanie tego, co przynależy do sfery *sacrum*. Maturzyści kieleccy, badani w 2020 r., powszechnie aprobują (94,4%) odpowiedzialność rodziców, a w mniejszej mierze (57,4%) dziadków za przekazywanie młodym ludziom tradycji kulturowej i obyczajów. Z drugiej strony większość adolescentów (72,8%) uznaje, że rodzice nie mogą oczekiwać, iż dorosłe dzieci będą podzielać ich przekonania religijne czy poglądy polityczne. Według uczniów dziadkowie powinni przede wszystkim zapewnić wnukom poczucie „bycia kochanym” i opiekę nad nimi (91,8%), a także dbać o przekazanie im zasad moralnych (68,7%).

Inną kwestią jest stopień urzeczywistnienia *sacrum* religijnego w różnego typu rytuałach jednorazowych, w których niejednokrotnie dochodzą do głosu aspekty drugorzędowe, takie jak: integracyjność, autoprezentacja, ludyczność czy status ekonomiczny i społeczny rodziny. W wypadku młodzieży coraz większe znaczenie mają nowe media (i spotkania tam celebryci) oraz rówieśnicy, którzy pełnią rolę swoistego filtra treści przekazywanych w internecie.

Casus badań własnych

W środowisku socjologów refleksja nad znaczeniem religijnych rytuałów przejścia w społeczeństwie polskim, a zwłaszcza wśród młodzieży, pojawia się rzadko (Mariański, 1990; Baniak, 2007, 2012; Sroczyńska, 2013, 2019). Częściej mają miejsce próby instytucjonalnej diagnozy na podstawie częstotliwości jednorazowych praktyk religijnych, co uwzględnia kontekst diachroniczny i pozwala na ostrożne prognozowanie w ramach podjętej problematyki⁴.

² W 2009 r. przeprowadziłam badania wśród maturzystów w regionie świętokrzyskim, odwołując się do różnych metod badawczych oraz punktów widzenia: uczniów, rodziców i nauczycieli (Sroczyńska, 2013).

³ Zainteresowanie zmianami w sferze orientacji aksjologicznych i rytualnych młodzieży maturalnej leżało u podstaw ponownego przeprowadzenia badań w 2020 r., wśród uczniów kieleckich szkół średnich (całościowe wyniki w opracowaniu).

⁴ Przykładem może być zbliżona liczba uczestników sakramentu bierzmowania udzielonego ogółem w latach 2017 i 2018 (w tym ostatnim roku wynosząca 299 467), odnotowana przez ISKK SAC (2020, s. 21). Tendencje desakralizacyjne niekoniecznie przekładają się na spadek liczby 15–16-latków przystępujących do tego sakramentu.

Realizowane projekty opierają się na dwóch opcjach metodologicznych, zorientowanych na socjologię empiryczną i/lub humanistyczną („rozumiejącą”). W ramach badań własnych z końca pierwszej dekady XXI wieku wykorzystywałam strategię triangulacyjną (ilościową i jakościową), której celem było uzyskanie całościowego obrazu badanego zjawiska (orientacji rytualnych młodzieży odniesionych do *sacrum*) oraz jego krytycznego rozumienia, z ukierunkowaniem na emancypację podmiotów indywidualnych i społecznych. W kontekście egzemplifikacyjnym odwołałam się do wybranych rezultatów badań ilościowych (ankieta audytoryjna), prowadzonych wśród maturzystów z regionu świętokrzyskiego. W badaniach własnych zastosowałam uzupełniające się perspektywy metodologiczne, z właściwymi im technikami badawczymi i typami danych źródłowych. Badania sondażowe z 2009 r. (poprzedzone pilotażem) objęły 1111 uczniów, w tym 59,1% dziewcząt i 40,9% chłopców, przy czym próba miała cechy reprezentatywności ze względu na typ środowiska (miejskie, wiejskie) i profil szkoły (licea ogólnokształcące, licea profilowane, technika, szkoły niepubliczne) (Sroczyńska, 2013, s. 66–80).

Wśród maturzystów znaczące korelacje wystąpiły między chrztem a pierwszą komunią oraz między pierwszą komunią a bierzmowaniem. Siła związku między rytuałem bierzmowania i chrztu, ślubu kościelnego i pogrzebu miała charakter umiarkowany. W wypadku obrzędu przejścia, jakim jest sakramentalne zawarcie małżeństwa, umiarkowane (choć relatywnie słabsze) zależności łączyły go z pogrzebem oraz z chrztem. Średnia siła związku (*rho* Spearmana) występowała także między religijnym pochówkiem a pozostałymi rytuałami przejścia. Ocena ważności obrzędów związanych z różnymi fazami życia, dokonywana przez młodych ludzi, miała zatem w znacznej mierze charakter zintegrowany, podobnie u rodziców, jednak ci ostatni byli bardziej przychylni ich wyższej ocenie. Badania z 2009 r. ukazały zatem większe zróżnicowanie orientacji na płaszczyźnie międzypokoleniowej niż wewnątrzpokoleniowej. Przedstawiciele pokolenia dzieci, bardziej niż rodzice, oddalali się od tych obszarów kultu religijnego, które wyznaczają podstawy identyfikacji z grupą wyznaniową (Sroczyńska, 2013, s. 144–146).

Z kolei w badaniach z 2020 r. założyłam, że kielecka próba maturzystów będzie reprezentatywna pod względem typu szkoły⁵. W ankiecie audytoryjnej wzięło udział 630 maturzystów, w tym 48,6% dziewcząt i 44,9% chłopców (6,5% – brak danych)⁶. Stosunek do dwóch podstawowych wyznaczników

⁵ Oszacowanie tej cechy jeszcze trwa. Narzędzie badawcze z 2009 r. zostało zmodyfikowane w stopniu nieznacznym; zdecydowana większość wskaźników ma zatem porównywalny charakter.

⁶ Ubytki danych można powiązać z efektem „roszczenia do anonimowości”, który nie występował jeszcze 11 lat wcześniej, ponadto niektórzy młodzi mogli uwzględnić także kwestie

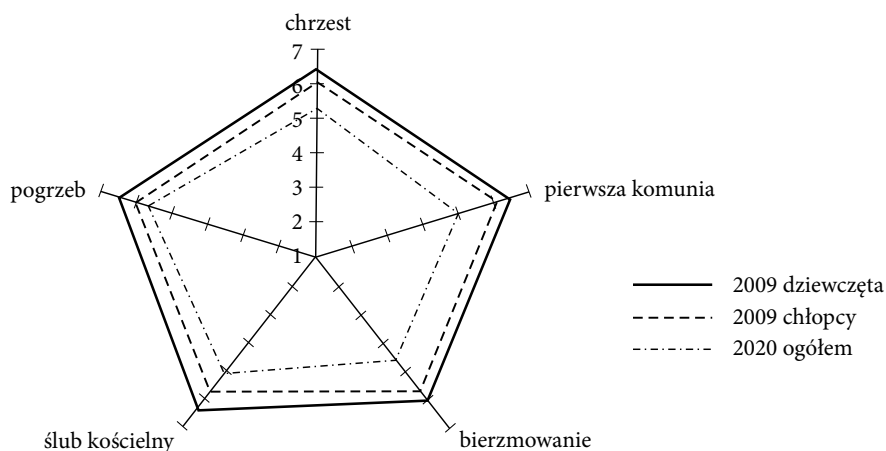
zinstytucjonalizowanej religijności – wiary i praktyk religijnych – uległ istotnym zmianom. W 2009 r. za głęboko wierzących uważało się 12,4% uczniów ze świętokrzyskiego, natomiast w 2020 r. – prawie dwukrotnie mniej (6,8%) w odniesieniu do Kielc. Odsetek adolescentów wierzących w analogicznym okresie spadł z 69,1% do 41,7%, natomiast obojętnych religijnie wzrósł ponad trzykrotnie (z 4,8% do 16,5%), podobnie jak osób niewierzących (z 4,3% do 14,6%). Najmniejsza zmiana dotyczyła kategorii niezdecydowanych, gdyż przyrost deklaracji w perspektywie czasowej 2009–2021 dotyczył niecałych 3% maturzystów (z 9,5% do 12,1%).

Równie istotne modyfikacje orientacji młodzieży u progu dorosłości dostrzegalne są w obrębie deklaracji udziału w kulcie religijnym. Odsetek maturzystów biorących systematyczny udział w kulcie (w każdą niedzielę i święto) zmniejszył się w analogicznych kontekstach (badane zbiorowości i przedział czasu) prawie o połowę (z 60% do 35,3%), natomiast na podobnym poziomie pozostały deklaracje praktykujących prawie w każdą niedzielę (z 28,7% do 29,9%). Znacząco wzrosła liczba młodych ludzi uczestniczących w praktykach tylko 1–2 razy w miesiącu (4,8% – 14,2%) oraz w czasie wielkich uroczystości (5,5% – 14,4%). Przybyło także osób niepraktykujących (od 1% do 6,2%).

Jednoczynnikowa analiza wariancji potwierdziła, że im bardziej zdystansowany stosunek do wiary i praktyk religijnych mają maturzyści badani w 2020 r., tym poczucie ważności religijnych obrzędów przejścia jest istotnie słabsze na poziomie statystycznym. W wypadku młodzieży z Kielc płeć nie różnicuje już stosunku do tych obrzędów, tak jak miało to miejsce wśród uczniów z regionu świętokrzyskiego pod koniec pierwszej dekady obecnego wieku. Dziewczęta przywiązywały do nich większą wagę niż chłopcy, co wskazywało na głębszą internalizację wartości religijnych w tej kategorii społecznej (Sroczyńska, 2013, s. 140–141). Natomiast nadal aktualne jest stwierdzenie, że regularne uczestnictwo młodych we mszy w niedziele i święta, podobnie jak silniejsza identyfikacja z wiarą religijną, sprzyjają wyższej aprobacie obrzędów religijnych o charakterze jednorazowym. Największe osłabienie znaczenia tych rytuałów wśród młodych kielczan, co odpowiada wartościom średnich na teoretycznej skali 1–7, dotyczy w kolejności: bierzmowania ($\bar{x} = 4,38$), pierwszej komunii ($\bar{x} = 4,93$), ślubu kościelnego ($\bar{x} = 5,01$) i chrztu ($\bar{x} = 5,14$). Jedynym wyjątkiem jest obrzęd pogrzebu, którego ważność utrzymuje się od lat na zbliżonym poziomie ($\bar{x} = 5,63$) (wykres 1).

tożsamościowe związane, z tzw. niebinarnością płciową. W szerszym kontekście porównawczym wzięłam pod uwagę młodzież warszawską, wśród której przeprowadziłam badania na próbie celowej – 440 maturzystów (na obecnym etapie dysponuję częściowo zweryfikowaną bazą danych).

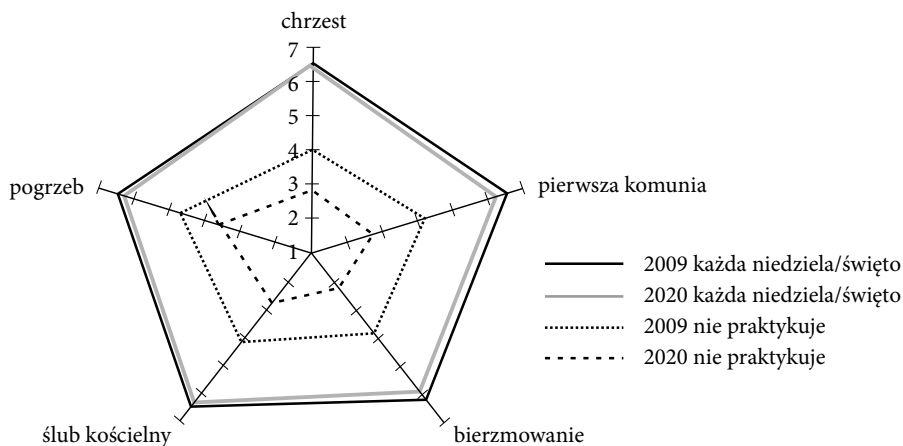
Wykres 1. Porównanie ważności rytuałów przejścia dla maturzystów



Skala 1–7, gdzie 1 – nieważne, 7 – bardzo ważne (2009 r. – region świętokrzyski, z uwzględnieniem płci respondentów: $895 < N < 1086$; 2020 r. – Kielce, respondenci ogółem: $N = 630$).

Źródło: opracowanie własne.

Wykres 2. Porównanie ważności rytuałów przejścia dla maturzystów praktykujących systematycznie i niepraktykujących



Skala 1–7, gdzie 1 – nieważne, 7 – bardzo ważne, z uwzględnieniem deklaracji systematycznego udziału i braku udziału w praktykach religijnych (2009 r. – region świętokrzyski: $916 < N < 1107$; 2020 r. – Kielce: $N = 630$).

Źródło: opracowanie własne.

W 2009 r. deklarowana ważność rytów spadała wraz ze stopniowym przechodzeniem do kategorii niepraktykujących wcale, jednak „nie znikalała” zupełnie. W kontekście porównawczym utrata znaczenia religijnych *rites de passage* w świetle deklaracji maturzystów, którzy zrezygnowali w 2020 r. z udziału w kulcie, jest dużo większa niż dekadę wcześniej, a średnie przybierają następujące wartości: w przypadku bierzmowania $\bar{x} = 2,33$, pierwszej komunii $\bar{x} = 2,82$, ślubu kościelnego $\bar{x} = 2,86$ i chrztu $\bar{x} = 2,89$. Największe uznanie ma pogrzeb: $\bar{x} = 3,73$ (wykres 2). Pomimo zmian nadal akceptowane są pozareligijne funkcje tego typu praktyk, które odnoszą się zarówno do kontekstu społeczno-kulturowego (pamięci zbiorowej), co wiąże się z potrzebą uczestnictwa w życiu grup pierwotnych, jak i wymiaru tożsamościowego. Ten ostatni pozostaje bowiem otwarty na problematykę sensu życia.

W ciągu dekady pogłębiły się procesy desakralizacyjne w sferze pierwszorangowych znaczeń nadawanych przez młodych ludzi rytuałom przejścia, co łączy się przede wszystkim ze słabnięciem motywacji religijnej. Przykładowo, wskazania chrztu jako sakramentu zmalały z 60% w 2009 r. (świętokrzyskie) do 42,8% w 2020 r. (Kielce), natomiast wzrosła ranga uroczystości rodzinnej (z 12,5% do 21,3%). Przybyło także deklaracji negujących znaczenie chrztu (z 2,2% do 11,4%). Podobna sytuacja miała miejsce w wypadku pierwszej komunii (zdecydowanie mniej maturzystów w 2020 r. wskazało na kontekst religijny: 42,2% do 65,5% w 2009 r.) i bierzmowania (37% do 53,9%). Za rytuał bez znaczenia uznało bierzmowanie aż 13,8% respondentów. Jednocześnie stwierdzenie, że ślub kościelny jest sakramentem (a zarazem błogosławieństwem bożym), znalazło uznanie u 45,7% badanej młodzieży (w 2009 r. 60,1%). Wzrosła liczba osób przypisujących ślubowi kościelnemu motywację świecką (za święto miłości uznało go prawie 21% ankietowanych).

W kontekście zaprezentowanych wybiórczo rezultatów badań autorskich przyszłość religijnych rytuałów przejścia w percepcji młodzieży nie wydaje się zagrożona, choć sposoby ich uobecniania się w życiu społecznym mogą być coraz częściej opisywane w kategoriach inkluzywnych i funkcjonalnych niż ekskluzywnych i substancjalnych (wcielonych w znane modele religii).

Współczesna młodzież a religijne rytuały przejścia – konkluzje

Wydaje się, że zachodzące w Polsce i w Europie przemiany cywilizacyjne i społeczno-kulturowe osłabiają wpływ tradycyjnych nośników socjalizacji religijnej, prowadząc zarazem (częściej niż w przeszłości) do obniżenia podstawowych wskaźników religijności instytucjonalnej, w tym zaangażowania kultowego

w środowisku młodzieżowym. Zauważalne staje się zmniejszanie możliwości transmisji międzypokoleniowej (w której dominują starsi), zwłaszcza w obszarze wartości religijnych i norm tworzących kanon identyfikacji z grupą wyznaniową (Mariański, 2018, s. 193–198; Zaręba i Zarzecki, 2020).

Trudno jednak nie dostrzegać, że rytualny wymiar tożsamości religijnej podlega procesowi indywidualizacji, co wiąże się z osobistym samookreśleniem w kwestiach wiary oraz niespójnością biograficzną. „Deficyty znaczeniowe” łączą się z poszukiwaniem symboli i nowych form wyrazu w sferze prywatnej. Unieważnianie, przybierające postać sepizacji znacznych obszarów przekazu postfiguratywnego, idzie w parze ze wzrostem znaczenia dyskursu rówieśniczego, a także „odwróconego”, w którym dzieci uczą starszych. Pokolenie Sieci, pokolenie konsumpcji jest coraz bardziej lewicowe w kontekście odniesienia do treści moralnych i obyczajowych (CBOS, 2021).

Młodzi Polacy akceptują takie formy zachowań rytualnych, które wychodzą naprzeciw dwóm poniekąd sprzecznym tendencjom – potrzebie eksperymentowania, wolności, autonomii wspieranej przez kulturowy wzór życia eksponujący przyjemność, niezwykłość, silne wrażenia oraz potrzebie „zakorzenienia” – dobrych relacji z innymi ludźmi (w tym z rodzicami i dziadkami), opartych na miłości, przyjaźni, wzajemnym zrozumieniu i poszanowaniu jednostkowej niepowtarzalności (Sroczyńska, 2020, s. 119–120). Jak zauważa Mirosława Grabowska (2018), sumienie młodzieży w znacznej mierze „umeblowała” religia. W tej zróżnicowanej przestrzeni nierzadko ambiwalentnych tendencji istotna wydaje się możliwość przekazywania tych wartości i wzorów zachowań, które zaświadczają o pewnej ciągłości pokoleniowej, a zarazem tworzą kompetencje rytualne umożliwiające celebrowanie tego, co należy do sfery *sacrum*.

Odchodzenie od religijnego *sacrum* (definiowanego instytucjonalnie w kategoriach dyskursywnych) nie oznacza jednak braku zapotrzebowania na sferę przeżyć duchowych, emocjonalnych (*numinosum*), pozostających w obszarze „religii niewidzialnej”. „Odptyw” młodych z Kościoła jest faktem, co może oznaczać kończenie się etapu tzw. religijności socjologicznej, będącej przede wszystkim wynikiem dostosowania się do obyczajów i społecznych konwencji, w myśl zasady, „że robi się to, co należy robić”. W obecnych warunkach rośnie liczba osób, które stawiają pytania o przedmiot swojej wiary, o charakter towarzyszącej jej motywacji oraz rodzaj związanych z nią zachowań.

Maturzyści z 2020 r. różnią się od swoich rówieśników sprzed dekady, są przyzwyczajeni do konsumpcjonizmu, globalnej przestrzeni medialnej, relatywizmu i kreowania własnego „ja” (co miewa posmak narcyzmu). W ich obrazie można dostrzec zróżnicowane, niekiedy ambiwalentne cechy. Wśród młodzieży powiększa się grupa osób „poszukujących” w obszarze doświad-

czeń religijnych i kultu (którego istotnym obszarem nadal pozostają *rites de passage*) (Mariański, 2021, s. 153–156). Młodzi o postawach moratoryjnych, krytycznych wobec rodzimej tradycji, czy też niewierzący i niepraktykujący, pomimo dystansowania się do religijnych treści rytuałów doceniają ich znaczenie komunikacyjne, integracyjne i ludyczne. Jak zauważa Maria Libiszowska-Żółtkowska, obecnie dużo trudniej określić jest status katolicyzmu, „choć prawdopodobnie spory odsetek także młodych ludzi nadal będzie trwać przy Kościele, żyć zgodnie z jego nakazami, utrzymywać i przekazywać następnym pokoleniom ciągłość jego tradycji” (Libiszowska-Żółtkowska, 2021, s. 306).

Obecnie stawanie się dorosłym w środowisku religijnym, rodzinnym, lokalnym, a przede wszystkim w gronie rówieśniczym i w szkole jest znacznie trudniejsze niż w przeszłości. Dorastanie (*emerging adulthood*), ze względu na zaawansowanie indywidualizacji i konsumpcjonizmu oraz wpływ współczesnych komunikatorów internetowych, coraz częściej bywa przeżywane w sposób samotny (Arnett, 2007). Choć sfera uczestnictwa rytualnego młodych ludzi wchodzących w dorosłość poszerza się i różnicuje dzięki oddziaływaniu czynników społecznych, takich jak: szkoła, nowe media i grupy rówieśnicze, pojawiają się pytania: na ile socjalizacja pierwotna, zwłaszcza rodzinna, będzie stanowić w przyszłości „pas transmisyjny” dla uczestnictwa w różnego rodzaju rytuałach, a także w jakim stopniu pokolenie 2.0, a zarazem pokolenie pandemii będzie umiało odróżniać i przeżywać „to, co niecodzienne”, i umiejętności te przekazać swoim następcom?

Literatura

- Arnett J.J. (2007). *Adolescence and Emerging Adulthood. A Cultural Approach*. Hoboken, NJ: Pearson Education.
- Baniak J. (1992). Istota, funkcje i ewolucja rytuału religijnego. *Studia Socjologiczne*, 1–2, 91–111.
- Baniak J. (2007). *Deskaryzacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce. Studium socjologiczne*. Kraków: Nomos.
- Baniak J. (2012). Świeckie elementy w jednoerażowych praktykach religijnych katolików miejskich. Studium socjologiczne na przykładzie badań w Kaliszu. *Przegląd Religioznawczy*, 4, 77–92.
- Beck U., Giddens A., Lash S. (2009). *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bellah R.N. (2003). The Ritual Roots of Society and Culture. W: M. Dillon (red.). *Handbook of the Sociology of Religion* (s. 31–44). Cambridge: Cambridge University Press.

- Bourdieu P. (2007). *Szkic teorii praktyki, poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- CBOS (2021). *Coraz więcej młodych w Polaków popiera lewicę*. <https://wgospodarce.pl/informacje/99864-cbos-coraz-wiecej-mlodych-w-polakow-popiera-lewice> [dostęp: 3.12.2021].
- Choińska A. (2012). Rytuały świętowania w ujęciu Pierre'a Bourdieu. *Kultura i Społeczeństwo*, 4, 25–43.
- Grabowska M. (2018). *Bóg a sprawa polska. Poza granicami teorii sekularyzacji*. Warszawa: Scholar.
- Grabowska M. (oprac.) (2021). *Religijność młodych na tle ogółu społeczeństwa*. Komunikat z badań nr 144. Warszawa: CBOS.
- ISKK SAC (2020). *Annuaire Statisticum Ecclesiae in Polonia. AD 2020 (2020)*. Warszawa. /link/5e149c90a6fdcc28375f4da9/download [dostęp: 3.12.2021].
- Libiszowska-Żółtkowska, M. (2021). *Homo religiosus. Szkice z socjologii religii*. Kraków: Nomos.
- Mariański J. (1990). Praktyka chrztu. *Collectanea Theologica*, 60(2), 127–143.
- Mariański J. (2018). *Kondycja religijna i moralna młodzieży szkół średnich w latach 1988–1998–2005–2017 (raport z ogólnopolskich badań socjologicznych)*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Mariański J. (2021). *Scenariusze przemian religijności i Kościoła katolickiego w społeczeństwie polskim. Studium diagnostyczno-prognostyczne*. Lublin: Wyższa Szkoła Nauk Społecznych.
- Piwowarski W. (1983). Socjologia rytuału religijnego. Zarys problematyki. *Roczniki Nauk Społecznych KUL*, XI(1), 5–85.
- Sroczyńska M. (2013). *Rytuały w młodzieżowym świecie. Studium socjologiczne*. Kraków: Wydawnictwo FALL.
- Sroczyńska M. (2019). Religijne rytuały przejścia w refleksji socjologa młodzieży. Wybrane aspekty. W: J. Kaczmarek (red.). *Między socjologią a filozofią i teologią. Księga jubileuszowa dla Profesora Józefa Baniaka* (s. 189–204). Poznań: Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych UAM.
- Sroczyńska M. (2020). Młodzież w poszukiwaniu sacrum. Rozważania socjologiczne. *Przegląd Religioznawczy*, 2, 113–128. DOI: 10.34813/ptr2.2020.8.
- Świątkiewicz W. (2009). Praktyki religijne w kulturowych kostiumach. W: S.H. Zaręba (red.). *Socjologia życia religijnego w Polsce* (s. 209–234). Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Tokarska-Bakir J. (2006). Przemiany. W: A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii* (s. 7–24), Warszawa: PIW.
- Zaręba S., Zarzecki M. (red.) (2020). *Between Construction and Deconstruction of the Universes of Meaning. Research into the Religiosity of Academic Youth in the Years 1988–1998–2005–2017*. Berlin: Peter Lang.