

WOJCIECH ŚWIĄTKIEWICZ

„ODWRÓCONY DEKALOG”, POPEKANA KULTURA. SOCJOLOGICZNE REFLEKSJE WOKÓŁ KULTURY I RELIGIJNOŚCI*

1. WPROWADZENIE: KULTURA I RELIGIA

Między religią i kulturą istnieją dialektyczne napięcia. Ujmowanie religii w kategoriach kultury nie oznacza redukowania religii do sfery socjologicznej. Akcentuje natomiast fakt, iż w swoim odniesieniu do świata jest ona uwikłana w procesy społeczne; że z jednej strony bowiem kultura ma swoje źródło i umocowanie w religii, z drugiej – obecność wartości religijnych we wzorach życia społecznego dokonuje się w kategoriach kultury i poprzez kulturę. Kultura jest *kostiumem*, w jaki religia jest ubierana i w jaki religia się sama przyodziewa.

Prof. dr hab. WOJCIECH ŚWIĄTKIEWICZ – Instytut Socjologii, Uniwersytet Śląski w Katowicach; adres do korespondencji: ul. Bankowa 11, 40-007 Katowice; e-mail: wojciech.swiatkiewicz@us.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/000-0002-8459-5114>.

* Prezentowane w artykule wyniki empirycznych badań socjologicznych prowadzonych w środowisku młodzieży studenckiej były skupione na pytaniach o akceptację kolejno wymienianych przykazań Dekalogu. Akcentuję, że nie były to pytania o wiedzę, które są istotne z punktu widzenia poznawczego, niejako teoretycznego, ale właśnie o akceptację, która bezpośrednio może być powiązana z praktykami życia społecznego. Trudno bowiem zakładać, że odrzucenie norm Dekalogu, czyli brak tych zasad, będzie niejako na przekór wyrażało się w stylach życia jakoby inspirowanych normami Dekalogu. Badania empiryczne były prowadzone na próbie ogólnopolskiej młodzieży akademickiej. Próba efektywna liczyła 794 studentów różnych kierunków studiów i różnych roczników. Wyniki badań przedstawione w moim przedłożeniu nie odbiegają w kierunkach interpretacji od wyników badań innych badaczy. Wśród nich trzeba przede wszystkim wymienić ks. prof. Janusza Mariańskiego. Również prace innych autorów, jak np. Józefa Baniaka, Sławomira Zaręby, Ondreja Štefaňaka, wskazują zbliżony kierunek wnioskowania. Szersze omówienie wyników badań zostało przedstawione w rozdziale zatytułowanym „Chrześcijański Dekalog: między akceptacją a marginalizacją”, w książce pod red. S.H. Zaręby i M. Zarzeckiego pt. *Między konstrukcją a dekonstrukcją uniwersum znaczeń. Badania religijności młodzieży akademickiej w latach 1988-1998-2005-2017*, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne 2018. W tym miejscu składam też podziękowanie ks. prof. Sławomirowi H. Zarębie z UKSW za zaproszenie do współpracy i powierzenie opracowania fragmentu kierowanych przez siebie badań.

Sugerowane tu rozróżnienie jest podkreśleniem społecznie istotnych, aczkolwiek niekiedy trudno rozpoznawalnych i rozróżnialnych sytuacji tworzących tkankę życia społecznego, znanych nie tylko z historycznej przeszłości, lecz także z całą mocą widocznych we współczesnych jego przejawach. Historia i współczesność Europy Środkowej i Wschodniej jest znakomitą sceną religii ubieranej w kulturowe kostiumy, ale i przebiegającej się w niej. Włącza się ona i jest włączana w spory moralne i konflikty narodowe, konwencje estetyczne, konflikty etniczne, kontrowersje. Dziedzictwo polskiej kultury, wyrażające zespolenie wątków narodowych i religijnych, których sygnaturą jest symboliczna figura Polaka-katolika, może służyć za trafną ilustrację tych procesów¹. Człowiek może być religijnie indyferentny, nie dość wyedukowany, by prowadzić intelektualnie pogłębione, naukowe analizy, ale nie może przetrwać bez tego, co potoczne, codzienne, zdroworozsądkowe. Religia jako system wierzeń, doktryn, wzorów i praktyk religijnych tworzy model interpretacji świata (model *of*), zawiera również zasady i wytyczne jego społecznego tworzenia (model *for*). Obejmuje podmiotowe i przedmiotowe źródła legitymizacji społecznego świata. „Symbole religijne, tym którzy mogą je przyjąć (jak długo), są ich wyznawcami, dają kosmiczne gwarancje nie tylko zdolności rozumienia świata, ale także ukierunkowując uczucia, określając emocje, umożliwiają posępne lub radosne, zawzięte lub brawurowe trwanie w nim”².

Przynależność religijna jest korelatem zjawisk kulturowych. Polega to na tym, że członkowie różnych wspólnot religijnych różnią się między sobą, ale także na tym, że osoby silniej związane z religią również silniej niż inne są przywiązane do postaw przypisywanych zwolennikom tej religii³. Radykalnym wyrazem tej zależności pozostaje zawsze sytuacja inkorporacji „nowej religii”, która – aby przekształcić się w struktury subiektywnej świadomości „nawróconych” – musi wpisać się w świat kultury tej społeczności. W przeciwnym wypadku pozostanie religią „obcych”. Problem jest znany chrześcijaństwu przynajmniej od czasów I Soboru Jerozolimskiego, a jego przejawem są między innymi tzw. klauzule Jakubowe⁴ będące próbą rozwiązania rodzącego się wówczas konfliktu doktrynalnego i obyczajowego, czyli w sferze kultury, ale w związku z wyznawaną wiarą między pietryzmem (orientacją judeochrześcijańską) a paulinizmem (poganochrześcijaństwem), co było konsekwencją rozszerzania

¹ K. KOSELA, *Polak i katolik. Splątana tożsamość*, Warszawa: IFiS PAN 2003.

² G. GEERTZ, *Religia jako system kulturowy*, w: *Racjonalność i styl myślenia*, wybór i oprac. E. Mokrzycki, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 1992, s. 506.

³ J.T. HRYNIEWICZ, *Polityczny i kulturowy kontekst rozwoju gospodarczego*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Scholar” 2004, s. 134.

⁴ K. ROMANIUK, *Św. Paweł. Życie i dzieło*, Katowice: Księgarnia św. Jacka 1995, s. 64.

się chrześcijaństwa poza kręgi środowisk judaistycznych. Religie mają społeczny wymiar w postaci wspólnotowego przeżywania swoich podstawowych treści; zarówno w rodzinie, jak i w szerszych społecznościach. Za E. Durkheimem możemy w tym miejscu dopełnić, że „idea religii jest nierozłączna z ideą Kościoła”. Nie ma religii bez kościelności. Kościół jest przez niego ujmowany jako substrat grupy społecznej. Tworzy go „społeczeństwo, którego członków łączy taki sam rodzaj wyobrażeń o świecie sakralnym i jego stosunkach ze światem profanum oraz jednakowe praktyki wyrażające te wspólne wyobrażenia”⁵. Istotne jest to, że wiara religijna niesie ze sobą zobowiązania wyznawców tej samej wiary wobec członków społeczności, co jest podstawą spójności Kościoła jako grupy społecznej. Chrześcijaństwo ma wymiar społeczny, a Chrystus zachęca do tworzenia wspólnot: „Albowiem tam, gdzie są dwaj lub trzej zgromadzeni w imię moje, tam ja jestem pośród nich” (Mt 18, 19-20). Jan Paweł II wielokrotnie i przy różnych okazjach powtarzał „Wiara, która nie staje się kulturą, jest wiarą nie w pełni przyjętą, nie w całości przemyślaną, nie przeżytą wiernie”⁶. Chociaż zwykle religia bywa ujmowana jako czynnik wywierający na kulturę wpływ zachowawczy, to dostarcza jednak również najbardziej dynamicznych środków prowadzących do przemian społecznych. Ch. Dawson formułuje jeszcze bardziej radykalną tezę, że „kultura może być zmieniona jedynie przez religię”:

Fakt, że dany sposób życia został uświęcony tradycją i mitem, czyni go szczególnie odpornym na zmiany zewnętrzne, nawet wówczas, gdy w sposób oczywisty zmiany te wydają się korzystne z praktycznego punktu widzenia. Ale jeżeli bodziec do zmiany pochodzi z góry, od organów samej tradycji religijnej czy z jakiegokolwiek innego źródła roszczonego sobie prawo do autorytetu ponadludzkiego, to te elementy społe-

⁵ E. DURKHEIM, *Elementarne formy życia religijnego*, tłum. A. Zadrożyńska, Warszawa: PWN 1990, s. 38.

⁶ Interesująca jest argumentacja opisująca relacje między kulturą a religią Benedykta XVI w przemówieniu do francuskiego świata kultury. Papież zwrócił uwagę, że głoszenie Słowa nie służyło chrześcijanom rodzącego się Kościoła, by wzmocnić znaczenie swej grupy. Była to dla nich wewnętrzna konieczność, wynikająca z natury samej wiary. „Powszechność Boga i powszechność rozumu otwartego na Jego działanie motywowało chrześcijan, a zarazem zobowiązywało do ewangelizacji. Według nich wiara nie zależy od obyczajów kulturowych, różnych w zależności od narodu, ale wiąże się z prawdą dotyczącą w równym stopniu każdego człowieka [...]. Bóg się objawił jako Logos, obecność wiecznego Rozumu w naszym ciele. Trzeba pokory człowieka, by odpowiedzieć na pokorę Boga – mówił Papież. Czysto pozytywistyczna kultura, dla której pytanie o Boga należałoby jedynie do dziedziny subiektywizmu jako nienaukowe, to kapitulacja rozumu, rezygnacja z jego najwyższych możliwości, a tym samym porażka humanizmu, i to o poważnych następstwach”, cyt. za: RADIO WATYKAŃSKIE, *Spotkanie Benedykta XVI z intelektualistami francuskimi*, Serwis Radia Watykańskiego, 12.09.2008.

czeństwa, które są najbardziej wrażliwe na impulsy religijne, a najbardziej odporne wobec wpływów świeckich, staną się same podatnymi czynnikami zmiany”.⁷

Religia tworzy przestrzeń symboliczną przekazywania struktur sensu, które wykraczają poza to, co bezpośrednio dostępne doświadczeniu, wyrażające się w prezentującej je komunikacji i aktualizujących je działaniach.⁸

2. ROLA RELIGII W PROCESACH LEGITYMIZACJI KULTURY

Rzeczywista obecność wartości religijnych w życiu społecznym jest od kultury uzależniona, tzn. uzależniona jest przede wszystkim od procesów konstruowania tożsamości kulturowych w procesach socjalizacji, wychowania i kulturalizacji zapewniających doświadczenie ontologicznej realności świata społecznego⁹. „Ludzie traktują jako realne wszystko to, o czym w trakcie socjalizacji przekonywano ich, że jest realne. Z kolei przekonania dotyczące realności wspierają się na systemach wierzeń, kształtujących «potoczne ontologie»”¹⁰. Dodać jednak należy, że w perspektywie chrześcijaństwa to uzależnienie, w najgłębszych swych wymiarach, jest również osadzone w autonomii i wolności człowieka, co dopuszcza także możliwość rezygnacji z poszukiwań religijnych uzasadnień oczywistości i naturalności społecznego świata. Człowiek może zrezygnować z poszukiwań religijnych odniesień swego życia. Aktualizacja religii w życiu społecznym dokonuje się w ramach struktur społecznych, nazywanych przez P. Bergera „strukturami receptywnymi”, w obrębie których kolejne generacje ludzi podlegają socjalizacji w taki sposób, że otaczający ich świat kultury i przyrody staje się ich niebudzącą wątpliwości naturalną rzeczywistością. Jest uważany za rzeczywistość *per se*, uwierzytelnioną i ustabilizowaną wielopokoleniową tradycją. Trwałość struktur społecznych umożliwia wykrystalizowanie się „efektywnego monopolu symbolicznego”¹¹, który sam też jest czynnikiem stabilizującym.

⁷ Ch. DAWSON, *Zależność między religią a kulturą*, w: *Człowiek. Wychowanie. Kultura. Wybór tekstów*, wybór i oprac. F. Adamski, Kraków: Wydawnictwo WAM 1993, s. 195.

⁸ F.-X. KAUFMANN, *Die Entwicklung von Religion in der modernen Gesellschaft*, w: *Religion – Kirche – Islam. Eine soziale und diakonische Herausforderung*, Hrsg. K.D. Hillmann, Leipzig 2003, s. 21-37, cyt. za: A. ZDUNIAK, *Franza-Xavera Kaufmanna koncepcja socjologii religii*, Kraków: Nomos 2006, s. 104.

⁹ M. ŚWIĄTKIEWICZ-MOŚNY, *Konstruowanie nowych tożsamości w warunkach globalizacji*, Kraków: WUJ 2015.

¹⁰ T. PARSONS, *Motywacje wierzeń i zachowań religijnych*, w: *Socjologia religii*, oprac. F. Adamski, Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy 1984, s. 191.

¹¹ P.L. BERGER, T. LUCKMAN, *Spółeczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niżnik, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1983, s. 191.

Formułowane w jego obrębie definicje rzeczywistości społecznej utrwalają struktury społeczne, a konkurencyjne conceptualizacje symbolicznego uniwersum są albo unicestwiane przemocą fizyczną, albo włączane w obręb tradycji, adaptowane przez nią lub też ograniczane w zasięgu swego społecznego oddziaływania poprzez zabiegi segregacyjne. Uniwersum symboli religijnych stanowi podłoże znaczeń zobiektywizowanych społecznie i subiektywnie rzeczywistych. Zapewnia porządek w subiektywnym postrzeganiu doświadczenia życiowego jednostki, gwarantując realność rzeczywistości życia codziennego i ciągłość oraz tożsamość subiektywnie doświadczanej zmienności własnej biografii. Integruje wszystkie obszary znaczące w całość uporządkowaną, zapewniając światu ład aksjonormatywny. Integrująca rola religijnego uniwersum symbolicznego realizuje się w wymiarze społecznym, gdy tworzy ono rzeczywistość społeczną i ustanawia granice tego, co jest ważne ze względu na interakcje społeczne, a także w wymiarze indywidualnym, gwarantując jednostce sensowność istnienia. Dopiero wówczas, gdy „struktury receptywne” tracą swoją nietykalność i ciągłość, na przykład wskutek dezintegracji procesów socjalizacji, gdy rodzina zwalnia się z obowiązku przekazywania *depozytu wiary*, wskutek aksjologicznego rozwichrzenia systemu kulturowego i dyfuzji kulturowej spowodowanej oddziaływaniem środków masowego przekazu czy też w rezultacie przemocy zewnętrznej, gwałtu kulturowego, religijne uniwersum symboliczne integrujące rzeczywistość świata w sensowną całość zaczyna tracić swoją niewzruszoność, a jego istnienie przestaje się narzucać jako sama przez się oczywista prawda. Świat religii ulega wówczas rozchwianiu, człowiek intronizuje siebie w miejsce Boga i w traktatach filozoficznych ogłasza Jego śmierć, zastępując religię Boga religią Człowieka: „mój umysł jest moim Kościołem”. Kultura zastępuje religię.

Rozumienie religii w socjologicznej perspektywie musi uwzględniać jej związki z kulturą, procesami społecznymi i subiektywnie definiowaną rolą w życiu jednostki. Doświadczana współcześnie globalizacja kultury niesie ze sobą nowe, dotąd nieznane relacje między społeczeństwami i jednostkami, narodami i państwami, religiami i kulturami, wpisując je w postać „globalnej wioski”, czy raczej „globalnego peronu”, albo – jak trafnie zauważa P. Berger – *airport culture*¹², z dominacją przelotnych międzyludzkich styczności bez zaciągania hipoteki emocjonalnych zobowiązań, z zaznaczającą się dominującą funkcją pop-kultury, dość często podejmującej rolę dawnej karczmy w tradycyjnej wiosce. Tworzą się nowe struktury i procesy społeczne. Aksjologiczna wichrowatość oznacza relatywizację ocen oraz zmienność wartości dostępną doświadczeniu szerokich kręgów społecznych mających swobodny dostęp do informacji i wydarzeń, często pre-

¹² P.L. BERGER, *Four Faces of Global Culture*, „The National Interest” 1997, nr 49, s. 23.

zentowanych w konwencji fake newsów, postprawd, podporządkowanych merkantylnym, ideologicznym czy politycznym interesom. Święty baldachim religijnej ortodoksji zapewniającej powagę oraz nienaruszalność religijnego paradygmatu strzepi się. Świątynią nowoczesnego człowieka staje się jego umysł, z łatwością i powierzchownie wchłaniający rozmaite, czerpane z różnych tradycji i często sprzeczne ze sobą religijne doktryny czy praktyki kultu, marginalizując ideę Kościoła jako depozytariusza i strażnika religijnej wiary oraz marginalizując i „upłynniając” jego rolę w podmiotowym aspekcie i zewnętrznym profilu religijnych procesów legitymizacji społecznego świata¹³. Religia przekształca się w osobiste wierzenia, moralność zaś w subiektywne sumienie¹⁴. W wielu pracach współczesnych socjologów religii, zwłaszcza skupiających się na chrześcijaństwie i podejmujących badania nad procesami sekularyzacji, laicyzacji czy deprywatyizacji religii, zwraca się uwagę na proces *kurczenia się religijności kościelnej*, tym samym przekształcania kontekstów kulturowych i społecznych, w jakich religia funkcjonuje.

Religia zarówno w treściach wiary, we właściwych sobie aspektach instytucjonalizacji, jak i w płaszczyznach praktyk religijnych uczestniczy kreatywnie w procesach stawania się świata społecznego, nadawania sensu życia losom jednostek i zbiorowości¹⁵. Jej rola i znaczenie w procesach legitymizacji społecznego świata przybierają rozmaite kulturowo i historycznie zróżnicowane formy: od modelu społeczeństwa religijnego, które we właściwym mu systemie kultury nie znajduje rozróżnienia sfery *sacrum* i *profanum*, po społeczeństwo w dominującym stopniu zsekularyzowane i zlaicyzowane.

¹³ W. ŚWIĄTKIEWICZ: *Między sekularyzacją i deprywatyzacją. Socjologiczne refleksje wokół polskiej religijności w kontekście europejskim*, Katowice: Wydawnictwo UŚ 2010, s. 31-47.

¹⁴ T. LUCKMANN, *Komunikacja moralna w nowoczesnych społeczeństwach*, w: *Współczesne teorie socjologiczne*, t. 2, red. A. Jasińska-Kania, L.M. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Scholar” 2006, s. 942.

¹⁵ Znakomitą ilustrację takich relacji może stanowić list biskupów galicyjskich sprzed 100 lat z okazji odzyskania przez Polskę niepodległości państwowej: „Dołożmy wszelkich starań, by Polska była prawdziwie królestwem Bożem na ziemi! Dbajmyż więc, by we wszystkich naszych programach narodowych i politycznych były zagwarantowane prawa religii i Kościoła, by ustroju społecznego strzegło dziesięcioro Bożego przykazania. Kto Wam, Namils, inaczejby mówił, ktoby Wam chciał urządzić szkołę bez Boga, ktoby obalał dekalog w życiu publicznem i cudzą chciał grabić własność, tego nie słuchajcie, temu nie wiercie, tego się strzeżcie jak fałszywego proroka [podkreśl. W.Ś.]”, cyt. za: ks. Z. Wielgosz, *List sprzed 100 lat, a jaki aktualny!*, <https://tarnow.gosc.pl/doc/5134370.List-sprzed-100-lat-a-jaki-aktualny> (dostęp: 3.11.2018).

3. DEKALOG W TRADYCJI CHRZEŚCJAŃSKIEJ I JEGO ROLA W KULTURZE

Dekalog jako zbiór zasad normatywnych regulujących relacje między ludźmi oraz między nimi a Bogiem stanowi fundament cywilizacji judeochrześcijańskiej wskazujący na jej specyfikę, a zarazem odrębność w stosunku do innych kręgów cywilizacyjnych. Dekalog definiuje kryteria dobra i zła, ładu i chaosu, sacrum i profanum, reguły życia moralnego i role społeczne, określa sens życia jednostek i zbiorowości oraz wskazuje cel, ku któremu człowiek i społeczności chrześcijańskie powinny zmierzać, wyraża ontyczne pojęcie godności człowieka¹⁶. Dekalog wyznacza wartości założycielskie społeczności ludzkiej i może być uznany za wystarczająco czytelną pierwszą deklarację praw człowieka¹⁷. Jest zasadniczym i głównym źródłem legitymizacji społecznego *ordo*, czyli więc chrześcijańskiej cywilizacji znajdującej swoje legitymizacje, czyli: uzasadnienie i usprawiedliwienie w akcie Stworzenia, w Biblijnych Księgach, w Tradycji, której depozytariuszem i strażnikiem jest Kościół. „W Dekalogu jest zawarty zestaw podstawowych nakazów i zakazów, na podstawie których kształtowała się ludzka osobowość, współżycie rodzinne i więzi łączące małe grupy. Wartości judeochrześcijańskie stanowiły fundament prawodawstwa regulującego porządek większości europejskich krajów i zasady prawodawstwa międzynarodowego; niezbędne spoiwo integrujące ludzkie osobowości i grupy społeczne”¹⁸. Dla chrześcijaństwa zasady Dekalogu, jako zasady wiary religijnej, nie podlegają negocjacjom ani też przekształceniom strukturalnym, są podstawowym zapisem zasad moralności¹⁹. Są we wszystkich możliwych wymiarach inwariantne; od historycznych, geograficznych, społecznych po kulturowe czy polityczne. W tym sensie Dekalog stanowi o wartościach uniwersalnych i globalnych. Nie podważają tej funkcji Dekalogu pewne konfesyjne odmienności w interpretacji czy szczegółowej enumeracji dekalogicznych przykazań.

¹⁶ J. MARIANŃSKI, *Godność ludzka jako nowy paradygmat w socjologii moralności*, „Uniwersyteckie Czasopismo Akademickie” 21(2017), nr 4, s. 9-20. Autor konkluduje między innymi: „Bez odniesienia do godności osoby ludzkiej nie znajdziemy ostatecznego uzasadnienia dla przedkładania uniwersalnych zasad nad partykularne interesy” (s. 10).

¹⁷ V. POSSENTI, *Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej*, tłum. T. Żeleźnik, Warszawa: PAX 2005, s. 168.

¹⁸ A. PAWEŁCZYŃSKA, *Głowa hydry. O przewrotności współczesnego zła*, Warszawa: Wydawnictwo Test 2004, s. 91.

¹⁹ JAN PAWEŁ II, *List apostolski Jana Pawła II do młodych z całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży z dnia 31 marca 1985 roku*, „L'Osservatore Romano” 6 (1985), nr 1, s. 6.

Bóg, objawiając Mojżeszowi tablicę przykazań ustanowił nie tylko treść, lecz także strukturę przykazań²⁰, co znakomicie obrazują przedstawienia „kamiennych tablic” rozdzielające na odrębnych tablicach przykazania odnoszące się do relacji między człowiekiem i Bogiem oraz przykazania regulujące relacje między ludźmi zarówno w aspekcie ogólnych zachowań moralnych, jak i bezpośrednio odnoszących się do sfery moralności seksualnej. Katechizm Kościoła Katolickiego stwierdza, że:

Dziesięć przykazań, będąc wyrazem podstawowych powinności człowieka względem Boga i względem bliźniego, objawia w swej istotnej treści *poważne* zobowiązania. Są one ze swej natury niezmiennie i obowiązują zawsze i wszędzie. Nikt nie może od nich dyspensować. Dziesięć przykazań wyrył Bóg w sercu człowieka [...]. *Dekalog stanowi uprzywilejowany wyraz prawa naturalnego. Znamy go za pośrednictwem Objawienia Bożego i rozumu ludzkiego*²¹.

Dekalog jest zbiorem podstawowych wartości i powinności tworzących zasady ładu społecznego. Przykazania Dekalogu, chociaż są sformułowane ogólnie, można wyrazić bardziej konkretnie – w postaci szczegółowego kodeksu postępowania. Stanowią one „etyczny fundament życia indywidualnego i społecznego”²², ukazując bogactwo i różnorodność chrześcijańskich kultur i osobowości. Przez wieki – kierując się wskazaniem Apostołów – kolejne pokolenia chrześcijan wybierały między drogą życia a drogą śmierci:

Dwie są drogi: jedna droga życia, a druga śmierci, a między nimi jest wielka różnica. Oto droga życia: Przede wszystkim będziesz miłował Boga, który cię stworzył, następnie zaś bliźniego twego jak siebie samego, a czego nie chcesz, by ktoś ci robił, tego wszystkiego i ty także nie rób drugiemu²³.

²⁰ Hierarchicznie uporządkowaną strukturę Dekalogu znakomicie oddaje fragment Ewangelii św. Marka: „Jeden z uczonych w Piśmie podszedł do Jezusa i zapytał Go: «Które jest pierwsze ze wszystkich przykazań?» Jezus odpowiedział: «Pierwsze jest: *Śluchaj, Izraelu, Pan Bóg nasz jest jedynym Panem. Będziesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem i całą swoją mocą*. Drugie jest to: *Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego*. Nie ma innego przykazania większego od tych». Rzekł Mu uczony w Piśmie: «Bardzo dobrze, Nauczycielu, słusznie powiedziałeś, bo Jeden jest i nie ma innego prócz Niego. Miłować Go całym sercem, całym umysłem i całą mocą i miłować bliźniego jak siebie samego daleko więcej znaczy niż wszystkie całopalenia i ofiary». Jezus widząc, że rozumnie odpowiedział, rzekł do niego: «Niedaleko jesteś od królestwa Bożego». I nikt już nie odważył się więcej Go pytać” (Mk 12, 28-34).

²¹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań: Pallottinum 2004, s. 477-478.

²² J. MARIANSKI, *Postawy katolików wobec Dekalogu i norm moralności małżeńsko-rodzinnej*, w: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej*, red. W. Zdaniewicz, S.H. Zaręba, Szczecin: Szczecińskie Wydawnictwo Archidiecezjalne „Ottonianum” 2006, s. 99.

²³ „[...] Wybierajcie więc życie [...]” (Pwt 30, 19). *Didache – Nauczanie Pana do narodów przekazane przez dwunastu apostołów*, § I-VI.

Wybór Dekalogu jest wyborem chrześcijańskiego stylu życia. Akceptację przykazań Dekalogu i sposoby ich urzeczywistniania w praktykach życia codziennego można uznać za podstawowy miernik kondycji chrześcijaństwa jako religii, ale też jako podstawowy wskaźnik chrześcijańskiej cywilizacji, niezależnie od podziałów czy konfesyjnej specyfiki chrześcijańskich denominacji.

Przez wieki chrześcijaństwo zespoliło się z postaciami kultury, stało się kulturą i w procesach socjalizacji oraz wychowania kształtowało projekty i style życia pokoleń. Było „jak powietrze” konieczne do życia w świecie oczywistym, naturalnym, niebudzącym wątpliwości. Przemiany zachodzące we współczesnej kulturze czynią „to powietrze” *zagęszczone*, naznaczone: *dyferencjacją społeczną* – oddzielającą od siebie w wymiarze aksjonormatywnym i behawioralnym różne sfery życia: religię, kulturę, pracę, rodzinę...); *strukturalnym indywidualizmem* – niosącym ze sobą falę radykalnej prywatyzacji jednostkowych decyzji, ambiwalencję i ryzyko, chaos i przypadkowość wyborów wzorców życia, które nie muszą już być dziedziczone, lecz tworzą się według własnej reżyserii, „pod przymusem” wybierania bez oparcia w pewności wartości trwałych; *radykalnym pluralizmem* – tolerancyjnym wobec sprzecznych wartości i norm, sprawiającym wrażenie, że wszystko jest dozwolone, i *deinstytucjonalizacją* – pogłębiającą roszczenie autonomii względem instytucji; strażników wartości i norm na rzecz ich selektywnego wyboru i dopasowania do indywidualnych projektów życia, co w szczególnym stopniu odnosi się do delegitymizacji roli i funkcji Kościoła. Z wielu badań socjologicznych można wyprowadzać konkluzje, że w epoce

„I. Dwie są drogi: jedna droga życia, a druga śmierci – i między nimi jest wielka różnica [wyróżn. W.Ś.]. Oto droga życia: Przede wszystkim będziesz miłował Boga, który cię stworzył, następnie zaś bliźniego twego jak siebie samego, a czego nie chcesz, by ktoś ci robił, tego wszystkiego i ty także nie rób drugiemu. A oto czego uczą nas te słowa: Błogosławcie tych, którzy was przeklinają i módlcie się za waszymi nieprzyjaciół, poście za wszystkich prześladowców. Jakaż to zasługa, jeśli miłujecie tych, którzy was miłują? Czyż i poganie tego nie czynią? Co do was, wy miłujcie tych, którzy was nienawidzą, a nie będziecie mieć nieprzyjaciół. Powstrzymuj się od umysłowych i cielesnych pożądań [...]. II. Drugie przykazanie nauki: Nie zabijaj, nie cudzołóż, nie uwódź młodych chłopców, nie uprawiaj rozpusty, nie kradnij, nie zajmuj się magią ani czarami, nie zabijaj dzieci przez poronienie ani po urodzeniu, nie pożądaj własności twego bliźniego. Nie przysięgaj fałszywie, nie składaj fałszywego świadectwa, nie złorzecz, nie pamiętaj uraz. Nie bądź nieszczerzy w myślach ani w słowie, gdyż nieszczerłość języka jest pułapką śmierci. Twoje słowa nie będą ani kłamliwe, ani próżne, lecz odpowiadające czynom. Nie bądź chciwy ani zachłanny, ani obłudny, ani niegodziwy, ani zarozumiały. Nie snuj złych zamysłów przeciw bliźniemu twemu. Nie miej w nienawiści żadnego człowieka, lecz jednych napominaj, módl się za nich, a innych jeszcze kochaj ponad własne życie. III. Dziecko moje, stróż od wszystkiego, co złe, i wszystkiego, co do zła jest podobne [...]. VI. Czuwaj, by ktoś nie sprowadził cię z drogi tej nauki, gdyż taki człowiek uczy cię inaczej, niż Bóg tego chce. Jeśli możesz w całości nieść jarzmo Pana, będziesz doskonały; jeśli nie możesz, czyń, co możesz [...]” (Odnosiłki: Mt 22, 37 n.; 7, 12; Tb 4, 15; Mt 5, 44 n.; 1 P 2, 11; Wj 20; Mt 24, 4).

późnej nowoczesności, nasyconej swoistymi treściami neomarksistowskiej czy neoliberalnej aksjologii, zanika potrzeba transcendentnego uzasadniania ładu moralnego. Ludzie odkrywają, że przestrzeń wartości moralnych może być zindywidualizowana, zrelatywizowana do kontekstu sytuacyjnego, niezależna od struktur kościelnych czy norm religijnych. Legitymizowane Dekalogiem wartości i normy moralne podlegają relatywizacji i marginalizacji, są kwestionowane i odrzucane. Rozmiary przejawów sekularyzacji życia społecznego oraz skala procesów laicyzacji mentalności jednostek, zwłaszcza należących do młodszych pokoleń, co przede wszystkim odnosi się do sfery praktyk życia codziennego oraz moralności życia małżeńskiego i rodzinnego, wydają się sygnaturą współczesnej kultury²⁴.

4. DEKALOG AKCEPTOWANY I ODRZUCANY

Blisko 60 lat temu K. Rahner wysunął tezę, że „chrześcijaństwo przestaje być nawykowym, a staje się chrześcijaństwem z wyboru”²⁵. Za Z. Krasnodębskim możemy dopowiedzieć, że w międzyczasie „[...]chrześcijanie w Europie przyzwyczaili się do swego statusu poznawczej i etycznej mniejszości”²⁶, a chrześcijański Dekalog został wpisany w ogólne kulturowe czy ideologiczne, a nawet polityczne procesy relatywizacji oraz delegitymizacji chrześcijańskiej aksjologii.

Rozbudowane w badaniach socjologów religii rozmaite wskaźniki życia religijnego i kondycji religijnej badanych społeczności zwykle odnoszą się do historycznie zmiennych modeli religijnej kościelności, która oczywiście jest zbudowana na gruncie Dekalogu, ale ubierana w rozmaite kulturowe kostiumy, w jakich religia się wyraża i jest wyrażana. Dekalog natomiast w jakimś sensie poprzedza kulturę, jest jej źródłem i ostatecznym narzędziem legitymizacji. Dekalog jako fundament chrześcijaństwa jest przedkonfesyjny i międzykonfesyjny, stanowi aksjonormatywną zasadę wszystkich chrześcijańskich denominacji, właściwą im socjologiczną „zasadę odrębności” od innych religii i cywilizacji.

Na podstawie licznych badań socjologicznych można postawić tezę, że w nurtach kultury współczesnej Dekalog zostaje wepchnięty na rynek przepływu idei

²⁴ J. MARIAŃSKI, *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2017; *Tradycja i innowacja w polu refleksji socjologii religii*, red. S.H. Zaręba, I. Borowik, Warszawa: Kontrast 2016; M.A. Sroczyńska, *Rytuały młodzieżowe w świecie. Studium socjologiczne*, Kraków: Wydawnictwo FALL 2013.

²⁵ K. RAHNER, *Theologische Deutung der Position der Christen in der modernen Welt*, w: K. RAHNER, *Sendung und Gnade*, Innsbruck–Wien–München: Tyrolia-Verlag 1959, s. 33.

²⁶ Z. KRASNODĘBSKI, *Postmodernistyczne rozterki kultury*, Warszawa: Oficyna Naukowa 1996, s. 180.

i wartości, imperatywu wyborów, indywidualizacji rytuałów, kompulsywnej konsumpcyjności i włączony w świat medialnych czy internetowych rajów, gazetowej astrologii, pseudoreligijnych sekt czy iluzji projektów życia jako kultu młodości i nieustannej rozrywki. Jest między akceptacją a odrzuceniem, ujawniając popękaną fundamenty chrześcijańskiej cywilizacji. Zdaniem W. Pawlika „osłabienie znaczenia Dekalogu w życiu społecznym nie oznacza [...] radykalnej negacji aksjologicznej, polega to raczej na relatywizowaniu znaczeń i zakresów stosowania poszczególnych norm. Interpretując po swojemu Dekalog, ale go nie odrzucając, młodzi ludzie podtrzymują jego wagę jako swoistej konstytucji moralnej naszego kręgu cywilizacyjnego, a zarazem w codziennych praktykach normotwórczych radzą sobie bez bezpośredniego odwoływania się do niej”²⁷. Skalę tych procesów ukazują dane zamieszczone w Tabeli 1.

Tabela 1. Dekalog: między akceptacją a odrzuceniem

Przykazania Dekalogu	Zdecydowanie wiążące	Częściowo wiążące	Niewiążące	Trudno powiedzieć	Brak odpowiedzi	Ogółem
I	53,3	12,7	15,7	12,6	5,7	100,0
II	26,7	30,9	22,4	14,6	5,4	100,0
III	32,6	31,0	20,0	10,6	5,8	100,0
IV	73,8	13,0	2,9	5,0	5,3	100,0
V	83,9	4,7	2,6	4,3	4,5	100,0
VI	59,4	18,6	8,1	8,4	5,4	100,0
VII	75,9	10,3	3,0	5,0	5,7	100,0
VIII	48,7	32,7	4,9	8,4	5,2	100,0
IX	61,6	18,4	6,3	8,3	5,4	100,0
X	53,4	25,7	6,3	8,7	5,9	100,0

Źródło: Katedra Socjologii Religii UKSW oraz Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC.

²⁷ W. PAWLIK, *Między nomosem i anomią. Uwagi o relatywizmie młodzieży*, w: *Światopogląd między transcendencją i codziennością*, red. I. Borowik, H. Hoffmann, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos 2004, s. 172.

Pytania kwestionariusza zawierają cztery możliwe odpowiedzi, za pomocą których respondenci mogli wyrazić swój stosunek wobec każdego przykazania Dekalogu. Formuła pytania była następująca: „Proszę zastanowić się przy każdym przykazaniu i określić, na ile jest ono wiążące dla Ciebie osobiście. Proszę posłużyć się następującą skalą: 1. zdecydowanie wiążące, 2. częściowo wiążące, 3. zdecydowanie niewiążące, 4. trudno powiedzieć”. Dla dalszych analiz wybrałem odpowiedzi „zdecydowanie akceptujące” oraz „zdecydowanie odrzucające” zasady Dekalogu, przyjmując, że pozostałe wyróżnione w pytaniu sposoby udzielania odpowiedzi wskazują na postawy, które można zakwalifikować jako w różny sposób relatywizujące Dekalog, uzależniające akceptację przykazań w zależności od indywidualnych wyborów, uzasadnianych rozmaitymi kontekstami i okolicznościami, które nie stanowiły przedmiotu naszych badań. Nie wiemy więc, jakie czynniki spowodowały „trudności” w udzieleniu odpowiedzi na pytania ani też nie wiemy, jakie okoliczności zdecydowały o częściowej tylko akceptacji przykazań Dekalogu.

Z rozkładu danych zamieszczonych w Tabeli 1 wyraźnie widać, że żadne z przykazań Dekalogu nie znajduje pełnej akceptacji w badanym środowisku młodzieży studenckiej. W najwyższym zakresie akceptowane jest przykazanie chroniące życie ludzkie (83,9%), ale i w tym przypadku nie jest to akceptacja bezwzględna, a blisko 3% badanych uznaje, że przykazanie „Nie zabijaj” jest zdecydowanie niewiążące, co można interpretować jako odrzucenie zasady bezwzględnej ochrony ludzkiego życia. Pierwsze przykazanie Dekalogu jest akceptowane „tylko” przez 53,3% badanych, a blisko 16% z nich uznaje je za „zdecydowanie niewiążące”. Odrzucenie tego przykazania jest dodatkowo podkreślone zdecydowanym brakiem akceptacji przez ponad jedną piątą badanych (22,4%) przykazania „Nie będziesz brał imienia Pana Boga Twego nadaremnie” oraz odrzuceniem przez jedną piątą badanych przykazania dotyczącego świętowania *Dies Domini*. Wszystkie trzy „pierwsze” przykazania dotyczące relacji Boga z człowiekiem cechują się najwyższą skalą odrzucenia, nieporównywalną ze skalą odrzucenia pozostałych siedmiu przykazań Dekalogu regulujących relacje między ludźmi w sferze moralności ogólnej i moralności życia seksualnego. Empiryczną hierarchię przykazań „nowego” Dekalogu ukazuje Zestawienie 1.

Zestawienie 1. Hierarchia ważności norm Dekalogu
w zależności od stopnia akceptacji poszczególnych zasad.
„Dekalog odwrócony”

1. Nie zabijaj (83,9%)
2. Nie kradnij (75,9%)
3. Czcij ojca twego i matkę swoją (73,8%)
4. Nie pożądaj żony bliźniego twego (61,6%)
5. Nie cudzołóż (59,4%)
6. Nie pożądaj żadnej rzeczy bliźniego twego (53,4%)
7. Nie będziesz miał Bogów cudzych przede mną (53,3%)
8. Nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu twemu (48,7%)
9. Pamiętaj, abyś dzień święty święcił (32,6%)
10. Nie będziesz brał imienia Pana Boga Twego nadaremnie (26,7%)

Badania socjologiczne, których wyniki komentuję, ukazują nie tylko skalę akceptacji, marginalizacji czy odrzucenia Dekalogu, lecz także skalę jego prze-wartościowania, czy może bardziej precyzyjnym określeniem jest: *odwróconego wartościowania*. Sposób uszeregowania społecznej ważności norm Dekalogu można uznać za istotny wskaźnik sekularyzacji i laicyzacji. Sekularyzacji w takim znaczeniu, że w przestrzeni społecznej marginalizowane jest znaczenie norm odnoszących się bezpośrednio do relacji człowieka z Bogiem, czyli norm religij-nych. W świadomości badanej młodzieży akademickiej tylko zasada akceptacji *jedyne-go Boga (Nie będziesz miał Bogów cudzych przede mną)* znajduje nieco szerszą akceptację. Pozostałe dwa przykazania dla więcej niż trzy czwarte badanych nie stanowią przesłanki, która jest okolicznością wpływającą na podejmowane decyzje życiowe czy konstruowane profile własnej osobowości, co jest istotnym wskaźnikiem zaawansowania procesów laicyzacyjnych. W mentalności środowiska studenckiego Dekalog przyjmuje postać figury odwróconej, marginalizującej jego nadprzyrodzone, religijne zakorzenienie w akcie twórczym Boga. Komentując podobne kierunki odpowiedzi polskich maturzystów, J. Mariański pisze, że „[...] młodzież polska ma większe trudności z uchwyceniem teologicznego sensu przykazań określających obowiązki wobec Boga niż obowiązki wobec bliźniego”²⁸. Dekalog w postawach badanej młodzieży studenckiej bardziej traktowany jest jako zbiór zasad regulujących relacje między ludźmi niż odniesienia do Boga, który zostaje przesłonięty, a nawet wymazany ze świadomości i pozbawiony społecznego znaczenia. Skala akceptacji Dekalogu dla znaczącego odsetka

²⁸ J. MARIAŃSKI, *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994-2009. Studium socjologiczne*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2011, s. 195.

badanej młodzieży może być traktowana jako wskaźnik afirmacji profanicznej koncepcji życia, która utraciła swoje religijne legitymizacje. Badani studenci swoimi deklaracjami odnoszącymi się do skali akceptacji Dekalogu wpisują się w nurt kulturowych przeobrażeń ukierunkowanych na odchodzenie od orientacji religijnych i podążanie ku coraz bardziej świeckim odniesieniom aksjonormatywnym oraz postawom „eklezyjalnego ateizmu”²⁹. Inny wymiar tego procesu podkreśla Mariański, wskazując na ewolucję od moralności nakazów i zakazów w kierunku moralności indywidualnych osądów i wartości samorozwoju. „W tym kontekście łatwo kształtują się opinie, że Dekalog tworzy przede wszystkim moralność zakazów i nakazów, nie do przyjęcia dla współczesnego człowieka”³⁰.

Żyjemy w czasach, w których – jak pisze Benedykt XVI – „Bóg znika z pola widzenia wielu osób lub stał się czymś, wobec czego człowiek pozostaje obojętny”³¹. Teza Benedykta XVI znakomicie oddaje sens swoistego przewartościowania znaczenia Dekalogu w świadomości i postawach życiowych młodzieży akademickiej. W kontekście relatywnie silnie odrzucanego przykazania odnoszącego się do świętowania niedzieli można umieścić również dyskutowany społecznie w Polsce problem wolnej od pracy niedzieli. Niedziela jest celebrazją *Dies Domini*. Prawo do wolnej od pracy niedzieli jest – w perspektywie Dekalogu – prawem stanowionym przez Boga, czyli prawem religijnym. W perspektywie społecznej jest natomiast pierwszym prawem socjalnym; prawem do dnia wypoczynku. Nie jest tematem mojego opracowania omawianie relacji między religijnym a socjalnym wymiarem wolnej od pracy niedzieli. Prezentowane wyniki badań empirycznych wprost tego zagadnienia nie podejmują. Możliwy jest jednak taki kierunek interpretacji prezentowanych wyników badań, który wskazuje na swoistą marginalizację religijnego znaczenia niedzieli na rzecz przeakcentowania jej znaczenia socjalnego, co potwierdzałyby wyniki różnych sondaży społecznych³². Także systematyczne badania praktyk religijnych prowadzone przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC wskazują na tendencje zmniejszania się wskaźnika *dominantes*, czyli odpowiednio obliczanego odsetka zobowiązanych katolików, którzy uczestniczą w niedzielnej mszy świętej. W roku 2016 wynosił on 36,7%, podczas gdy jeszcze na początku

²⁹ J. MARIAŃSKI, *Młodzież między tradycją a ponowoczesnością*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1995, s. 98.

³⁰ Tamże, s. 120.

³¹ BENEDYKT XVI, *Audiencja generalna w dniu 11 maja 2011 roku*, „L’Osservatore Romano” 32(2011), nr 7, s. 49.

³² Na przykład badania CBOS z 23 listopada 2017 r. wskazywały, że 58% respondentów opowiada się za zakazem handlu w niedzielę, a przeciwną postawę deklarowało 37%.

lat osiemdziesiątych XX wieku (czyli niecałe 40 late temu) prawie połowa katolików uczestniczyła w niedzielnej mszy świętej³³.

5. DEKALOG GŁĘBOKO WIERZĄCYCH I SYSTEMATYCZNIE PRAKTYKUJĄCYCH

Jeśli normy Dekalogu stanowią w oczywisty sposób podstawy ładu społecznego chrześcijańskiej cywilizacji, nawet wówczas, gdy nie łączymy ich bezpośrednio z konfesjami i praktykami religijnymi różnych kościołów chrześcijańskich, to tym bardziej można zakładać, że będzie on akceptowany w środowisku ludzi deklarujących swoją głęboką wrażliwość religijną oraz przywiązanie do Kościoła wyrażające się poprzez systematyczne praktyki religijne. W perspektywie socjologicznych badań nad wzorami praktyk religijnych rozumienie systematyczności praktyk religijnych oznacza przede wszystkim respektowanie zobowiązania do świętowania *Dies Domini*, czyli uczestnictwa w niedzielnej mszy świętej.

Tabela 2. Dekalog „głęboko wierzących”
(na podstawie odpowiedzi: „zdecydowanie wiążące”)

Dekalog głęboko wierzących
1. Nie będziesz miał Bogów cudzych przede mną – 87,1%
2. Nie zabijaj – 82,8%
3. Nie kradnij – 82,8%
4. Czcij ojca tego i matkę twoją – 81,7%
5. Nie pożądaj żony bliźniego twego – 80,6%
6. Pamiętaj, abyś dzień święty święcił – 77,4%
7. Nie cudzołóż – 76,3%
8. Nie pożądaj żadnej rzeczy bliźniego swego – 74,2%
9. Nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu twemu – 63,4%
10. Nie będziesz brał imienia Pana Boga twego nadaremnie – 62,4%

³³ *Annuario Statisticum Ecclesiae Polonia AD 2018*, Warszawa: ISKK 2018, s. 40.

Jeśli przyjmiemy, że Dekalog stanowi wartość założycielską dla wspólnoty chrześcijańskiej, to w sposób uzasadniony można zakładać, że będzie też powszechnie akceptowany – jako wartość uznawana i deklarowana, a może nawet wpisana w praktyki życia codziennego. Tym bardziej założenia te można odnieść do tych spośród badanych, którzy składają deklaracje o własnej „głębokiej religijności”. Na podstawie danych zamieszczonych w Tabeli 2 możemy wnioskować, że deklaracje głębokiej wiary nie łączą się jednoznacznie z uznaniem, że przykazania Dekalogu są „zdecydowanie wiążące”. Dostrzegamy więc bardziej lub mniej głęboką lukę między aksjonormatywną przestrzenią chrześcijaństwa, którą wyznacza Dekalog, a osobistymi światami wartości i afiliacjami religijnymi wyrażającymi się deklaracjami „głębokiej wiary”. Mimo to warto zwrócić uwagę, że tylko w środowisku studentów określających się jako „głęboko wierzący” chrześcijański Dekalog zachowuje pierwiastki swej pierwotnej struktury, nie podlegając w całości kulturowym regułom „odwrócenia”. Na pierwszym miejscu, tak jak w Dekalogu Mojżesza, studenci „głęboko wierzący” umieszczają przykazanie „Nie będziesz miał Bogów cudzych przede mną”, które uznaje za „bezwzględnie wiążące” 87,1% badanych. Wśród 1,1% studentów definiujących się jako „głęboko wierzący” przykazanie to jest traktowane jako „zdecydowanie niewiążące”. Pozostali uznali je za „częściowo wiążące” (3,2%), tyle samo studentów wybrało odpowiedź „trudno powiedzieć”, a 5,4% – uchyliło się od określenia swojej postawy. W odniesieniu do kolejnych przykazań Dekalogu ma miejsce swoista rekonstrukcja ważności, czyli skali ich akceptacji. Trzeba jednak zauważyć, że studenci opisujący swoją wiarę religijną jako „głęboką” również do pozostałych przykazań Dekalogu odnoszą się z większą akceptacją, na co wskazują dane zamieszczone w Tabeli 2, niż studenci, dla których osobisty związek z wiarą religijną nie ma tak silnego znaczenia. Mimo to żadne z przykazań Dekalogu nie znalazło większej akceptacji niż wymienione już przykazanie pierwsze, mające fundamentalne znaczenie w historii ludzkości.

Wysoką akceptacją (87,9%), ale już nie na pierwszym miejscu, cechuje się przykazanie „Nie będziesz miał Bogów cudzych przede mną”, wskazywane przez studentów uznających siebie jako osoby systematycznie praktykujące. W tej perspektywie komentowania wyników badań na pierwszym miejscu, i z bardzo wysokim poziomem akceptacji, znajduje się przykazanie „Nie zabijaj”, uznawane za zdecydowanie wiążące przez ponad 91% badanych (Tabela 3). Być może szczególne miejsce tego przykazania w strukturze „Dekalogu odwróconego” jest konsekwencją oddziaływania duszpasterskiego Kościoła katolickiego w Polsce, który wyraźnie angażuje się w różne inicjatywy związane z ochroną życia

poczętego. Przykazanie „Nie zabijaj”, ilustrowane przykładami aborcji, jest więc bardzo często obecne i komentowane w praktyce duszpasterskiej polskiego Kościoła i zapewne jest osłuchane i – jak widać – akceptowane wśród osób systematycznie praktykujących, czyli najbardziej uwrażliwionych na oddziaływanie Kościoła.

Tabela 3. Dekalog systematycznie praktykujących
(na podstawie odpowiedzi: „zdecydowanie wiążące”)

Dekalog systematycznie praktykujących
1. Nie zabijaj – 91,3%
2. Nie będziesz miał Bogów cudzych przede mną – 87,9%
3. Nie kradnij – 86,7%
4. Czcij ojca tego i matkę swoją – 85%
5. Nie pożądaj żony bliźniego twego – 80,0%
6. Nie cudzołóż – 74,6%
7. Nie pożądaj żadnej rzeczy bliźniego swego – 70,0%
8. Pamiętaj, abyś dzień święty święcił – 68,8%
9. Nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu twemu – 55,0%
10. Nie będziesz brał imienia Pana Boga twego nadaremnie – 50,0%

Także wśród studentów deklarujących się jako systematycznie praktykujący obowiązuje zasada „Dekalogu odwróconego” – przykazanie drugie jest uznawane za „zdecydowanie wiążące” zaledwie przez połowę badanych, a przykazanie nakazujące świętowanie Dnia Pańskiego – przez 68,8%. Na znacznie wyższym poziomie jest też akceptacja przykazań moralnych.

Wyniki badań zamieszczone w tabelach 2 i 3 wyraźnie pokazują, że systematyczne praktyki religijne, dokładniej: systematyczne uczestnictwo w niedzielnej mszy świętej oraz autoocena własnej religijności w kategoriach osoby „głęboko wierzącej” wyraźnie sprzyjają uznaniu przykazań Dekalogu jako norm „zdecydowanie wiążących”. W żadnym jednak przypadku żadne z przykazań Dekalogu nie uzyskało bezwarunkowej akceptacji jako normy wiążącej. Najwyższą

akceptacją w środowisku studentów głęboko wierzących i systematycznie praktykujących cechuje się przykazanie „Nie zabijaj” (91,3%) oraz przykazanie „Nie będziesz miał Bogów cudzych przede mną” (87,9%), z tym dopełnieniem, że wśród osób „głęboko wierzących” to przykazanie jest stawiane na pierwszym miejscu.

W moim przekonaniu skala odrzucenia przykazań Dekalogu odnoszących się do relacji człowieka z Bogiem, którą obrazują zamieszczone w tym opracowaniu tabele, jest ilustracją poziomu wrażliwości religijnej badanego środowiska studenckiego i miarą procesów laicyzacji wykluczających ze świadomości badanych osób znaczenie i funkcje pierwiastka religijnego, inaczej mówiąc – Boga Osobowego. Omawiane przeze mnie wyniki badań mogą być także interesującą przesłanką dla studiów nad przejawami religijności kościelnej i niereligijnej kościelności, co w innej terminologii jest określane jako *belonging without believing*³⁴. Zauważmy, że nawet systematyczne praktyki religijne i autodeklaratywnie głębokiej wiary nie ewokują pełnej akceptacji „trzech przykazań Boskich”, a „Dekalog odwrócony”, w różnym stopniu zresztą uznawany za obowiązujący, nie musi być traktowany jako religijnie uzasadniany.

Na podstawie wielu badań socjologicznych, zwłaszcza przeprowadzonych przez Janusza Mariańskiego, ale także Witolda Zdaniewicza, Józefa Baniaka, Sławomira Zaręby, Leona Smyczka, Ondreja Štefaňaka, można wnioskować, że akceptacja zasad Dekalogu wzrasta wraz z przesuwaniem się ku pokoleniom ludzi starszych, na co wskazywał Mariański w konkluzjach swoich badań porównawczych już w roku 2006³⁵. W przestrzeniach wrażliwości moralnej młodzieży studenckiej, także młodzieży szkół średnich, następuje przesunięcie akcentów z dobra wspólnego i związanego z nim ładu społecznego na rzecz, często egocentrycznie pojmowanego, dobra jednostki skupionego na sytuacyjnie pojmowanym szczęściu osobistym i wolności od hipoteki trwałych emocjonalnych zobowiązań. Prowadzi to do kształtowania osobowości egoistycznej, w znacznej mierze kierowanej przez inżynierów społecznych o proveniencji konsumpcyjno-hedonistycznej, nieuwzględniającej w podejmowanych działaniach interesów innych jednostek oraz wartości ogólnospołecznych³⁶. Transmisja

³⁴ G. DAVIE, *Socjologia religii*, tłum. R. Babińska, Kraków: Wydawnictwo Nomos 2010.

³⁵ J. MARIAŃSKI, *Moralność katolików procesie przemian*, w: *Religia – Kościół – Społeczeństwo. Wyniki porównawczych badań socjologicznych w 12 diecezjach*, red. W. Zdaniewicz SAC, S.H. Zaręba, Warszawa: ISKK SAC 2006, s. 56; S.H. ZARĘBA, *Dynamika świadomości religijno-moralnej młodzieży w warunkach przemian ustrojowych w Polsce (1988-1998)*, Warszawa: ISKK 2003; J. BANIĄK, *Miedzy buntem a potrzebą akceptacji i zrozumienia. Świadomość religijna i moralna a kryzys tożsamości osobowej młodzieży gimnazjalnej. Studium socjologiczne*, Kraków: Wydawnictwo Homini 2008; O. ŠTEFAŇAK, *Wartości moralne maturzystów słowackich*, Lublin: Norbertinum 2013.

³⁶ M. ZEMŁO, *Szkoła w stanie anomii. Raport*, Białystok: Urząd Miejski. Wydział Spraw Społecznych 2006, s. 166.

międzypokoleniowej akceptacji przykazań Dekalogu napotyka na przestrzenie deficytów wiedzy i akceptacji. Młodzież, która odrzuca Dekalog albo go w znaczący sposób marginalizuje, nie będzie poszukiwała w nim uzasadnienia własnych projektów życia wraz z przechodzeniem do świata dorosłych ról społecznych i nie wpisze go w zasady społecznego ładu.

6. WNIOSKI

Wobec Dekalogu przyjmowane są postawy selektywnej akceptacji. Niektóre przykazania są bardziej, inne mniej akceptowane albo nawet odrzucane. Żadne z przykazań nie uzyskało jednak bezwarunkowej akceptacji. Dekalog został wpisany w kulturę płynnej rzeczywistości, której sygnaturą jest, jak to określa Peter Berger „heretycki imperatyw wyboru” sprzyjający procesom moralnej anomii.

Postawy wobec Dekalogu są ilustracją procesów społecznej dyferencjacji uniezależniającej od siebie w porządku aksjonormatywnym i behawioralnym różne dziedziny życia społecznego. Dekalog staje się jednym z wielu segmentów kulturowego pluralizmu i projektów życia dostępnych na targowisku duchowych dóbr czy religijnych usług. Podlega procedurom relatywizacji, wpisując się w kulturowe przestrzenie przejścia od moralności obiektywnej do moralności subiektywnej, od moralności nakazów i zakazów do moralności swobodnych wyborów, usprawiedliwianych zasadą sytuacyjnego konformizmu.

Marginalizacji przykazań Boskich towarzyszy swoista redefinicja Boga jako dawcy Dekalogu. W literaturze rekonstruującej różne aspekty doświadczenia i wiary religijnej pojęcie „chrześcijańskiego” Boga zastępuje *sacrum* jako siła, moc zupełnie innego porządku niż siły naturalne³⁷, pojmowana jako tekstualna symulacja religijnych tradycji³⁸. Zwraca uwagę, że zdecydowanie najwyższa zarówno wśród mężczyzn, jak i wśród kobiet skala odrzucenia obejmuje przykazania dotyczące relacji Boga z człowiekiem. Mężczyźni zdecydowanie silniej niż kobiety odmawiają akceptacji tych przykazań i nie włączają ich we własne projekty życia, odrzucając tym samym obiecanie przez Boga błogosławieństwo

³⁷ M. ELIADE, *Sacrum i profanum*, tłum. R. Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR 1999.

³⁸ E. McAVAN, *The Postmodern Sacred. Popular Culture Spirituality in the Science Fiction, Fantasy and Urban Fantasy Games*, London: McFarland & Company Inc. Publishers 2012, s. 24, cyt. za. J. MARIAŃSKI, S. WARGACKI, *Płynne sacrum w społeczeństwie ponowoczesnym*, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne” 17(2016), nr 4, s. 20.

do tysięcznego pokolenia³⁹. Dekalog traci swego Boskiego kreatora, a kwestie prawdziwości czy nieprawdziwości religii zostają uznane za mniej istotne, oznaczając odejście od etyki religijnej na poziomie poszczególnych norm moralnych, być może w kierunku sytuacyjnie uwarunkowanych imperatywów etycznych. Dekalog zastępują „wartości cywilne i etyczne”⁴⁰.

Relatywnie niski jest poziom akceptacji wszystkich przykazań, także tych, które odnoszą się do zasad moralności społecznej, a tym bardziej moralności rodzinnej i seksualnej. Budzi zadziwienie, że zarówno wśród mężczyzn, jak i wśród kobiet odnajdujemy przypadki odrzucenia nakazów moralnych, wydawałaby się kulturowo oczywistych i nie budzących wątpliwości, a odnoszących się do szacunku wobec rodziców, prawdomówności, nienaruszalności własności, bezwarunkowej ochrony życia ludzkiego. W tym ostatnim przypadku zapewne można znaleźć powiązania takiej postawy z przyzwoleniem na aborcję lub eutanazję. Zakwestionowanie lub odrzucenie norm prawa naturalnego jest istotnym w sensie społecznym i kulturowym sygnałem odchodzenia od etyki religijnej na poziomie szczegółowych norm moralnych. Może to być uznane z jednej strony za przejaw kultury pluralizmu aksjonormatywnego, ale także jako przejaw swoistej aksjologicznej wichrowatości współczesnej kultury i przejawów anomii porządku społeczno-moralnego. „Zachwianie się ogólnych norm moralnych i utrata ich siły zobowiązującej, będącej osłabieniem kryteriów stanowiących oparcie dla indywidualnych i społecznych wyborów, mogą być uznane za symptom nasilającego się kryzysu moralnego. [...] Niezależnie od różnic pokoleniowych można mówić o tendencji do społeczeństwa przyzwalającego (permissywnego). Mamy do czynienia z procesem «rozmywania się» ocen moralnych, to z kolei staje się źródłem dylematów moralnych, kryzysu tożsamości, a nawet utraty sensu życia”⁴¹.

Dekalog zostaje poddany dekonstrukcji, a nowy porządek i struktura przykazań, których hierarchia jest mierzona skalą ich akceptacji lub odrzucenia,

³⁹ Księga Wyjścia, 20: „1 Wtedy mówił Bóg wszystkie te słowa: 2 «Ja jestem Pan, twój Bóg, który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli. 3 Nie będziesz miał cudzych bogów obok Mnie! 4 Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodach pod ziemią! 5 Nie będziesz oddawał im pokłonu i nie będziesz im służył, ponieważ Ja Pan, twój Bóg, jestem Bogiem zazdrosnym, który karze występki ojców na synach do trzeciego i czwartego pokolenia względem tych, którzy Mnie nienawidzą. 6 Okazuję zaś łaskę aż do tysięcznego pokolenia tym, którzy Mnie miłują i przestrzegają moich przykazań [...]”.

⁴⁰ Rząd hiszpański planuje wprowadzić do szkół obowiązkowy przedmiot „Wartości cywilne i etyczne” w miejsce nauki religii. Jak zapowiada minister edukacji Isabel Celaá, lekcja religii nie będzie miała żadnego przedmiotu alternatywnego, <https://www.gosc.pl/doc/4873026.Rzad-chce-zmienic-status-lekcji-religii-wstrzymac-pomoc-dla> (dostęp: 14.07.2018).

⁴¹ J. MARIAŃSKI, *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994-2009*, s. 502.

eksponuje reguły normatywne odnoszące się do moralności ogólnej życia społecznego i w mniejszym zakresie do moralności seksualnej. Jest to „Dekalog odwrócony”, bowiem przykazania boskie tworzące aksjonormatywną podstawę całego Dekalogu Mojżesza zostały zmarginalizowane i przesunięte na ostatnie pozycje lub nawet odrzucone.

„Dekalog odwrócony” ukazuje popękaną fundamenty chrześcijańskiej cywilizacji i zagubione doświadczenie własnej tożsamości kulturowej, słabości wiary chrześcijan konfrontowanej z ekspansją radykalnie sekularystycznych filozofii w świecie zachodnim⁴², wyrażających się w formule *etsi Deus non daretur*.

„Dekalog odwrócony” – marginalizujący lub nawet odrzucający przykazania Boskie – traci swoje religijne znaczenie i staje się jednym z wielu projektów cywilizacyjnych. Towarzyszy utracie pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego, jest wyrazem obojętności religijnej i agnostycyzmu praktycznego wywołującego „[...] u wielu Europejczyków wrażenie, że żyją bez duchowego zaplecza, niczym spadkobiercy, którzy roztrwonili dziedzictwo pozostawione im przez historię. [...] dlatego nie należy się dziwić, jeśli w tym kontekście otworzyła się rozległa przestrzeń dla swobodnego rozwoju nihilizmu na polu filozofii, relatywizmu na polu teorii poznania i moralności, pragmatyzmu i nawet cynicznego hedonizmu w strukturze życia codziennego. Europejska kultura sprawia wrażenie «milczącej apostazji» człowieka sytego, który żyje tak jakby Bóg nie istniał”⁴³.

Józef Baniak, autor licznych badań socjologicznych nad postawami i zachowaniami religijnymi młodzieży zarówno szkół średnich, jak akademickiej, formułuje tezę, że religijność znacznego odsetka młodych Polaków wyraźnie odbiega od modelu wiary chrześcijańskiej, gdyż ujawniają oni postawy selektywne, ambiwalentne, nieortodoksyjne wobec założeń tej wiary⁴⁴. Możemy ten wniosek odnieść również do charakterystyki środowiska studenckiego objętego naszymi badaniami. Dekalog rozpływa się w płynnej religijności i płynnym sacrum

Co prawda można wierzyć bez absolutnej pewności, można wierzyć, tkwiąc w wątpliwościach i niezdecydowaniu, można mieć zdecydowane poglądy moralne w warunkach religijnych wątpliwości, ale takie postawy mogą łatwo zmieniać się w obojętność religijną, a nawet w postawy areligijne. Zwłaszcza w perspektywie płynności i nieprzewidywalności współczesnych społeczeństw płynna religijność i płynne sacrum mogą wykazywać tendencję do dalszego rozpadu i deregulacji. Sacrum nie zanika w przestrzeni

⁴² V. POSSENTI, *Religie światowe wobec pytania o prawdę. Wywiad z kardynałem Josephem Ratzingerem*, „Społeczeństwo” (2005), z. 4-5, s. 719-726.

⁴³ JAN PAWEŁ II, Posynodalna adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, Watykan, 30 czerwca 2003 rok.

⁴⁴ J. BANIAK, *Czy kryzys wiary? Prawdy religijne katolicyzmu w świadomości licealistów i studentów. Od akceptacji do kontestacji*, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne” 17(2016), nr 4, s. 48.

kultury, lecz przybiera nowe, rozmaite formy. Rynek religii i duchowości, rynek płynnego sacrum jest wciąż znaczny. Kościoły chrześcijańskie stoją przed wielką szansą, nawet jeśli dotychczas słabo ją wykorzystały⁴⁵.

Problem jednak w tym, że również Kościoły chrześcijańskie zdają się podążać w przestrzenie „płynności”, a doktrynalne i antropologiczne czy instytucjonalne między nimi rozbieżności i spory nie sprzyjają umocowaniu Dekalogu jako świata uniwersalnej aksjologii w przestrzeniach pluralizmu współczesnej kultury. Kościoły odczuwają endogenny nacisk na relatywizację Dekalogu. Model „Kościoła przyjaznego”, jako inkluzywnej instytucji otwartej na zaspokajanie różnorodnych potrzeb społecznych, strefy dobrego samopoczucia, dla każdego znajduje szeroką akceptację wśród wiernych, ale również przyzwolenie jego funkcjonariuszy, ustępujących pod presją „płynnych” norm kultury moralnej, i prowadzi w kierunku chrześcijaństwa socjologicznego jako projektu socjalnego⁴⁶.

Badania prowadzone wśród młodzieży akademickiej można potraktować jako dobry wskaźnik kierunków przeobrażeń kultury moralnej. To właśnie młodzież akademicka najbardziej znacząco wpływa na style życia swoich rówieśników, a poprzez pełnione w najbliższej przyszłości role społeczne oddziałuje na kondycję kultury moralnej całego społeczeństwa.

Janusz Mariański, który w polskiej literaturze socjologicznej zainicjował systematyczne badania empiryczne nad postawami wobec Dekalogu już prawie ćwierć wieku temu, zwracał uwagę między innymi na przejawy anomii społeczno-moralnej i swoistej relacyjności ocen akceptacji Dekalogu w polskim społeczeństwie wskazując, że w przestrzeniach autooceny jest ona wyższa niż w odniesieniu do ocen odnoszących się do społeczeństwa polskiego. Stawiał wówczas następujące tezy: „Odmienny obraz postaw wobec Dekalogu wynika z ocen odnoszących się do tzw. większości Polaków. Jest on w przeważającej mierze negatywny i wskazuje na daleko idące lekceważenie przykazań moralnych Dekalogu. Trudno jest rozstrzygnąć, na ile wypowiedziane opinie odzwierciedlają etos społeczeństwa polskiego. Jeżeli nawet są one nieco przesadzone, to jednak mogą w przyszłości – przynajmniej pośrednio – wpływać na zmiany w teoretycznej i praktycznej aprobacie Dekalogu. Opinie o dogłębnym kryzysie moralnym, upowszechniane przez czasopisma, filmy, telewizję i inne środki społecznego komunikowania, pogłębiają jeszcze ten jednostronny obraz rzeczywistości moralnej”⁴⁷. Prezentowane przeze mnie wyniki badań empirycznych, prowadzone

⁴⁵ J. MARIAŃSKI, S. WARGACKI, *Płynne sacrum w społeczeństwie ponowoczesnym*, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne” 17 (2016), nr 4, s. 22-23.

⁴⁶ J. MARIAŃSKI, *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej*, s. 131.

⁴⁷ J. MARIAŃSKI, *Młodzież między tradycją a ponowoczesnością*, s. 129-130.

prawie ćwierć wieku później, nie podejmowały kwestii odnoszących się do ocen i wyobrażeń o tym, jak tzw. większość Polaków zachowuje przykazania Dekalogu. Skupiały się na autoocenach osób uczestniczących w badaniach jako reprezentantach środowiska akademickiego. Trudno nie zauważyć jednak swoistej aksjologicznej wichrowatości życia zbiorowego czy indywidualnych stylów życia będących pochodną postaw wobec religii, które są nie tylko konsekwencją selektywnych wyborów i odrzuceń, lecz także subiektywnego komponowania i swobodnego strukturyzowania dekalogicznych zasad.

Jako swoiste *post scriptum* można przywołać konkluzje z raportu amerykańskiej firmy badawczej Pew Research Center. Badania międzynarodowe wskazują na obniżanie się poziomu religijności polskiej młodzieży: 1) cotygodniowe uczestnictwo w mszach deklaruje 55% Polaków i Polek powyżej 40. roku życia; wśród młodszych – tylko 26%. Różnica aż 29 punktów procentowych! Religia jest „bardzo ważna” dla 40% starszych i zaledwie dla 16% młodych. To generacyjny spadek o 23 punkty procentowe! 2) W Polsce codziennie modli się 39% starszych i tylko 14% młodszych. To generacyjny spadek o 25 punktów procentowych. Większy zanotowała tylko Japonia⁴⁸.

BIBLIOGRAFIA

- Annuario Statisticum Ecclesiae Polonia AD 2018, Warszawa: ISKK 2018.
- BANIAK J., Czy kryzys wiary? Prawdy religijne katolicyzmu w świadomości licealistów i studentów. Od akceptacji do kontestacji, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne” 17(2016), nr 4, s. 28-50.
- BANIAK J., Między buntem a potrzebą akceptacji i zrozumienia. Świadomość religijna i moralna a kryzys tożsamości osobowej młodzieży gimnazjalnej. Studium socjologiczne, Kraków: Wydawnictwo Homini 2008.
- BENEDYKT XVI, Audiencja generalna w dniu 11 maja 2011 roku, „L'Osservatore Romano” 32(2011), nr 7, s. 49.
- BERGER P.L., Four Faces of Global Culture, „The National Interest” 1997, nr 49, s. 23-29.
- BERGER P.L., LUCKMAN T., Społeczne tworzenie rzeczywistości, tłum. J. Niżnik, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1983.
- DAVIE G., Socjologia religii, tłum. R. Babińska, Kraków: Wydawnictwo Nomos 2010.
- DAWSON Ch., Zależność między religią a kulturą, w: Człowiek. Wychowanie. Kultura. Wybór tekstów, wybór i oprac. F. Adamski, Kraków: Wydawnictwo WAM 1993.
- DURKHEIM E., Elementarne formy życia religijnego, tłum. A. Zadrożyńska, Warszawa: PWN 1990.
- ELIADE M., Sacrum i profanum, tłum. R. Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR 1999.

⁴⁸ S. KRAMER, D. FAHMY, *Younger People are Less Religious than Older Ones in Many Countries, Especially in the U.S. and Europe*, <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/06/13/younger-people-are-less-religious-than-older-ones-in-many-countries-especially-in-the-u-s-and-europe/> (dostęp: 28.06.2018).

- GEERTZ G., Religia jako system kulturowy, w: Racjonalność i styl myślenia, wybór i oprac. E. Mokrzycki, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 1992.
- HRYNIEWICZ J.T., Polityczny i kulturowy kontekst rozwoju gospodarczego, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Scholar” 2004.
- JAN PAWEŁ II, List apostolski Jana Pawła II do młodych z całego świata z okazji z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży z dnia 31 marca 1985 roku, „L'Osservatore Romano” 6(1985), nr 1, s. 6-7.
- JAN PAWEŁ II, Posynodalna adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, Watykan, 30 czerwca 2003 r.
- Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań: Pallottinum 2004.
- KOSEŁA K., Polak i katolik. Splątana tożsamość, Warszawa: IFiS PAN 2003.
- KRAMER S., Fahmy D., Younger People are Less Religious than Older Ones in Many Countries, Especially in the U.S. and Europe, <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/06/13/younger-people-are-less-religious-than-older-ones-in-many-countries-especially-in-the-u-s-and-europe/> (dostęp: 28.06.2018).
- KRASNODĘBSKI Z., Postmodernistyczne rozterki kultury, Warszawa: Oficyna Naukowa 1996.
- LUCKMANN T., Komunikacja moralna w nowoczesnych społeczeństwach, w: Współczesne teorie socjologiczne, t. 2, red. A. Jasińska-Kania, L.M. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Scholar” 2006, s. 938- 947.
- MARIAŃSKI J., Godność ludzka jako nowy paradygmat w socjologii moralności, „Uniwersyteckie Czasopismo Akademickie” 21(2017), nr 4, s. 9-20.
- MARIAŃSKI J., Młodzież między tradycją a ponowoczesnością, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1995.
- MARIAŃSKI J., Moralność katolików procesie przemian, w: Religia – Kościół – Społeczeństwo. Wyniki porównawczych badań socjologicznych w 12 diecezjach, red. W. Zdaniewicz SAC, S.H. Zaręba, Warszawa: ISKK SAC 2006, s. 47-76.
- MARIAŃSKI J., Postawy katolików wobec Dekalogu i norm moralności małżeńsko-rodzinnej, w: Postawy społeczno-religijne mieszkańców Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej, red. W. Zdaniewicz, S.H. Zaręba, Szczecin: Szczecińskie Wydawnictwo Archidiecezjalne „Ottonianum” 2006, s. 97-129.
- MARIAŃSKI J., Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994-2009. Studium socjologiczne, Lublin: Wydawnictwo KUL 2011.
- MARIAŃSKI J., Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej, Kraków: Nomos 2004.
- MARIAŃSKI J., Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2017.
- MARIAŃSKI J., WARGACKI S., Płynne sacrum w społeczeństwie ponowoczesnym, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne” 17(2016), nr 4, s. 7-27.
- PARSONS T., Motywacje wierzeń i zachowań religijnych, w: Socjologia religii, oprac. F. Adamski, Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy 1984, s. 198-203.
- PAWEŁCZYŃSKA A., Głowa hydry. O przewrotności współczesnego zła, Warszawa: Wydawnictwo Test 2004.
- PAWLIK W., Między nomosem i anomią. Uwagi o relatywizmie młodzieży, w: Światopogląd między transcendencją i codziennością, red. I. Borowik, H. Hoffmann, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos 2004, s. 166-179.

- POSSENTI V., Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej, tłum. T. Żeleźnik, Warszawa: PAX 2005.
- POSSENTI V., Religie światowe wobec pytania o prawdę. Wywiad z kardynałem Josephem Ratzingerem, „Społeczeństwo” 2005, z. 4-5, s. 719-726.
- Radio Watykańskie, Spotkanie Benedykta XVI z intelektualistami francuskimi, Serwis Radia Watykańskiego, 12.09.2008.
- RAHNER K., Theologische Deutung der Position der Christen in der modernen Welt, w: K. RAHNER, Sendung und Gnade, Innsbruck–Wien–München: Tyrolia-Verlag 1959.
- ROMANIUK K., Św. Paweł. Życie i dzieło, Katowice: Księgarnia św. Jacka 1995.
- SROCZYŃSKA M.A., Rytuały młodzieżowe w świecie. Studium socjologiczne, Kraków: Wydawnictwo FALL 2013.
- ŚWIĄTKIEWICZ W., Chrześcijański Dekalog: między akceptacją a marginalizacją, w: Między konstrukcją a dekonstrukcją uniwersum znaczeń. Badania religijności młodzieży akademickiej w latach 1988-1998-2005-2017, red. S. H. Zaręba, M. Zarzecki, Warszawa: WWS 2018, s. 29-50.
- ŚWIĄTKIEWICZ W., Między sekularyzacją i depriwatyzacją. Socjologiczne refleksje wokół polskiej religijności w kontekście europejskim, Katowice: Wydawnictwo UŚ 2010.
- ŚWIĄTKIEWICZ-MOŚNY M., Konstruowanie nowych tożsamości w warunkach globalizacji, Kraków: WUJ 2015.
- ŠTEFAŃAK O., Wartości moralne maturzystów słowackich, Lublin: Norbertinum 2013.
- Tradycja i innowacja w polu refleksji socjologii religii, red. S.H. Zaręba, I. Borowik, Warszawa: Kontrast 2016.
- WIELGOSZ Z., List sprzed 100 lat, a jaki aktualny!, <https://tarnow.gosc.pl/doc/5134370.List-sprzed-100-lat-a-jaki-aktualny> (dostęp: 3.11.2018).
- ZARĘBA S.H., Dynamika świadomości religijno-moralnej młodzieży w warunkach przemian ustrojowych w Polsce (1988-1998), Warszawa: ISKK 2003.
- ZDUNIAK A., Franza-Xavera Kaufmanna koncepcja socjologii religii, Kraków: Nomos 2006.
- ZEMŁO M., Szkoła w stanie anomii. Raport, Białystok: Urząd Miejski. Wydział Spraw Społecznych 2006.

„ODWRÓCONY DEKALOG”, POPEKANA KULTURA.
SOCJOLOGICZNE REFLEKSJE WOKÓŁ KULTURY I RELIGIJNOŚCI

Streszczenie

Postawy wobec Dekalogu wyrażające się w akceptacji lub odrzuceniu jego zasad stanowią sygnaturę kierunku przemian chrześcijańskiej cywilizacji i kultury. Wyniki ogólnopolskich socjologicznych badań empirycznych prowadzonych wśród młodzieży akademickiej w roku 2017 były przesłanką do konkluzji o dekonstrukcji Dekalogu, który podlega procedurom relatywizacji i zostaje wpisany w kulturowe przestrzenie przejścia od moralności obiektywnej do moralności subiektywnej, od moralności nakazów i zakazów do moralności swobodnych wyborów usprawiedliwianych zasadą sytuacyjnego konformizmu. Postawy wobec Dekalogu są nie tylko konsekwencją selektywnych wyborów i odrzuceń, lecz także subiektywnego komponowania i swobodnego

strukturyzowania dekalogicznych zasad. „Dekalog odwrócony” ukazuje popękane fundamenty chrześcijańskiej cywilizacji i zagubione doświadczenie tożsamości kulturowej wyrażającej się w formule *etsi Deus non daretur*. Artykuł składa się z sześciu punktów: Wprowadzenie: Kultura i religia, Rola religii w procesach legitymizacji kultury, Dekalog w tradycji chrześcijańskiej i jego rola w kulturze, Dekalog akceptowany i odrzucany, Dekalog głęboko wierzących i systematycznie praktykujących, Wnioski.

Słowa kluczowe: Dekalog; moralność; kultura; religia; młodzież.

REVERSED DECALOGUE, CRACKED CULTURE.
SOCIOLOGICAL REFLECTIONS ON CULTURE AND RELIGIOSITY

Summary

Attitudes towards the Ten Commandments, expressed in accepting or rejecting its principles, mark the direction of changes in Christian civilization and culture. The results of nationwide sociological empirical research conducted among university students in 2017 were a premise for the conclusions on the deconstruction of the Decalogue, which is subject to relativization procedures and inscribed in the cultural spaces of transition from objective morality to subjective morality, from the morality of orders and prohibitions to the morality of free choices justified by the principle of situational conformism. Attitudes towards the Decalogue are not only a consequence of selective choices and rejections but also of subjective composing and free structuring of decalogical principles. The in-verted decalogue shows the broken foundations of Christian civilization and the lost experience of cultural identity expressed in the formula *etsi Deus non daretur*. The article consists of six points: Introduction: Culture and Religion, The Role of Religion in the Processes of Cultural Legitimation, The Decalogue in the Christian Tradition and its Role in Culture, Accepted and Rejected The Decalogue, The Decalogue of Deeply Believers and Systematic Practitioners, Conclusions.

Keywords: Decalogue; morality; culture; religion; youth.