



Lęk, oswajanie świata i religia. Analiza funkcji religijności w kontekście współczesnych zagrożeń na przykładzie Pomorza

REMIGIUSZ SZAUER
UNIwersytet Szczeciński

Abstrakt

Artykuł podejmuje problem relacji między lękiem a religijnością w kontekście współczesnych kryzysów społecznych – pandemii COVID-19, wojny w Ukrainie i narastającej niepewności ekonomicznej. Celem analizy jest ukazanie, w jaki sposób religia funkcjonuje jako zasób interpretacyjny i emocjonalny w społeczeństwie ryzyka, a także czy jej znaczenie różnicuje się regionalnie i pokoleniowo. W opracowaniu wykorzystano wyniki badań własnych zrealizowanych na Pomorzu Zachodnim i Pomorzu Gdańskim, uzupełnione odniesieniami do innych badań socjologicznych nad lękiem i religijnością. Wyniki prezentowanych badań potwierdzają, że religijność wpływa na poziom lęku głównie pośrednio – poprzez interpretację religii jako źródła sensu, spokoju i norm. Osoby bardziej religijne wykazują niższy poziom lęków egzystencjalnych, natomiast lęki społeczne pozostają w większym stopniu niezależne od religijności. W świetle uzyskanych danych religia nie pełni już funkcji wyłącznego porządku sensu, lecz staje się jednym z wielu narzędzi symbolicznego oswajania niepewności. W społeczeństwie naznaczonym chronicznym poczuciem zagrożenia przybiera charakter selektywny: pomaga jednostkom zachować emocjonalną równowagę wobec ryzyk osobistych, lecz traci zdolność interpretowania globalnych kryzysów.

Słowa kluczowe:

religijność, lęk, społeczeństwo ryzyka, niepewność, pandemia, wojna w Ukrainie, socjologia religii.

<https://doi.org/10.18778/2300-1690.29.07>

Wstęp

Relacje między lękiem a religią od dawna intrygują socjologów. Lęk jest podstawową reakcją emocjonalną na realne lub wyobrażone zagrożenie i obejmuje zespół emocji wywoływanych przez bodźce wewnętrzne lub zewnętrzne, którym towarzyszy poczucie bezsilności (Szymoń, 1999, s. 3). W dobie późnej nowoczesności lęk nabiera wielowymiarowego charakteru. Zygmunt Bauman pisał o płynnym lęku rozlewającym się po społeczeństwach, gdzie codzienność wypełniają niepewność i poczucie braku kontroli (Bauman, 2008). Co więcej badacze wskazują, że różnica między strachem a lękiem polega na tym, że strach jest racjonalną reakcją na zewnętrzne zagrożenie, natomiast lęk to niejasne, uporczywe poczucie zagrożenia w sytuacjach niepewnych. Współczesne społeczeństwa ryzyka są podatne na politykę strachu – lęk bywa wykorzystywany do uzasadniania ograniczeń i wskazywania kozłów ofiarnych, a dyskurs medialny akcentujący zagrożenia potęguje poczucie niepewności (Kampka, 2024). Religia, jako instytucja społeczna opisywana w całej złożoności przez historyków i filozofów, była jednym ze sposobów oswajania lęku. Temat jest szczególnie interesujący dziś, gdy epidemia COVID19, wojna w Ukrainie i kryzys klimatyczny odnowiły zbiorowe poczucie zagrożenia. Religie mogą pomagać radzić sobie z lękiem przed niepewnością i śmiercią, lecz równocześnie mogą generować lęki poprzez straszenie karą, piekłem czy potępieniem. Problematyka artykułu ujmuje te sprzeczności w socjologicznym ujęciu. Główny problem badawczy sformułowano w pytaniach: w jakim stopniu religia pomaga oswajać lęk związany z egzystencją i sprawami ostatecznymi oraz w jakim stopniu sama staje się dostarczycielem lęku? Czy przejawy tych procesów widoczne są w danych empirycznych dotyczących religijności? Odpowiedź wymaga zarówno

analizy klasycznych teorii socjologicznych, jak i odwołania do moich własnych badań realizowanych na Pomorzu Zachodnim i Pomorzu Gdańskim.

Lęk, sens i religia w socjologicznych ujęciach teoretycznych

Określając pole teoretyczne omawianych zagadnień, warto odwołać się do klasyki socjologii religii i kultury. W swoich eksploracjach antropologicznych Bronisław Malinowski zauważył, że religia powstaje z realnych tragedii ludzkiego życia i ma pomagać kontrolować lęk w sytuacjach niepewnych – jego badania na Wyspach Trobriandzkich pokazały, że rytuały towarzyszyły szczególnie niebezpiecznym czynnościom, jak połowy na pełnym morzu (Malinowski, 2000, s. 444). Ponadto Émile Durkheim definiował religię jako system wierzeń i praktyk dotyczących rzeczy świętych, który jednoczy moralną wspólnotę. Zauważał, że rytuały religijne budują wspólną solidarność i poczucie bezpieczeństwa (Durkheim 2021, s. 30). Z kolei klasyczne ujęcia socjologiczne podkreślały, że strach przed utratą majątku, nieosiągnięciem pragnień czy przemijalnością życia rodził bóstwa, ich istnienie dawało pocieszenie i nadzieję, lecz monoteizm przyniósł też nowe lęki – obawę przed kapryśnym, wszechpotężnym Bogiem. Kapłani, roszcząc sobie prawo do interpretacji boskiej woli, wykorzystywali te lęki, co sprzyjało wojnom religijnym i kontroli społecznej (Kutyło, 2012).

Małgorzata Szatan pokazuje, że „strach” i „lęk” są niejednoznacznie używanymi pojęciami. Strach pozostaje emocjonalną reakcją na konkretne, obiektywne zagrożenie, którą można nazwać i lokalizować. Lęk natomiast ma charakter bezprzedmiotowy i nie daje się jednoznacznie przypisać do pojedynczego bodźca, co czyni go bardziej subiektywnym – stąd socjologowie rozumieją go jako stan

zależny od kontekstu kulturowego i doświadczeń jednostki. Szatan zauważa, że w potocznym języku obydwa terminy są traktowane wymiennie, a badania wśród młodzieży potwierdzają, iż lęk kojarzony jest najczęściej z „obawą”, „niepokojem” czy „stresem”. Autorka odwołuje się też do klasyków myśli humanistycznej, wskazując, że filozofowie tacy jak Søren Kierkegaard czy Paul Tillich postrzegali lęk jako immanentny element kondycji ludzkiej, odróżniając go od strachu. W ujęciu teologicznym Hans Urs von Balthasar nie rozgranicza tych pojęć tak jednoznacznie, mówi raczej o „bojaźni Bożej” – uczuciu, które może mieć funkcję pozytywną (otwierać na sacrum) bądź negatywną (wiązać się z poczuciem kary lub winy). Z socjologicznego punktu widzenia takie rozróżnienia podkreślają, że interpretacje lęku i strachu są kształtowane przez kulturowe i religijne ramy znaczeń (Szatan, 2012, s. 327–330).

Psychologicznie definiując, lęk jest reakcją na zagrożenie i obejmuje nieprzyjemny stan emocjonalny, któremu towarzyszy poczucie bezsilności i braku kontroli (Szewczuk, 1985, hasło *Lęk*, s. 172). Reakcje te mogą być wywołane przez bodźce zewnętrzne (np. realne niebezpieczeństwo) lub wewnętrzne (np. wyobrażenia, myśli), a u podstaw leży niepewność co do przyszłości. Lęk to złożony stan psychofizjologiczny, który obejmuje zarówno komponent emocjonalny (poczucie zagrożenia, bezradność, drażliwość), jak i somatyczny (napiecie mięśni, bezsenność, zmęczenie). W psychologii często rozróżnia się lęk jako cechę osobowości (trwała skłonność do reagowania lękiem) oraz lęk jako stan przejściowy, będący reakcją na aktualne stresory. Autorzy podkreślają, że lęk jest jednym z najczęstszych objawów psychopatologicznych, a jego objawy ujawniają się na poziomie emocji, poznania, zachowania i fizjologii (Kacprzyk-Straszak, Pawlak i Kucharczyk, 2017, s. 102). Oczywiście psychologia wskazuje na liczne typy lęków

i zaburzeń lękowych – od uogólnionego lęku po fobie, ataki paniki i PTSD – lecz w tym tekście koncentruję się na socjologicznym wymiarze lęku, nie na medycznych klasyfikacjach. Antoni Kępiński traktuje lęk jako pierwotne uczucie wpisane w ludzkie istnienie – nie tylko objaw choroby, ale stały element życia psychicznego. To emocja sygnalizująca zagrożenie, wynikająca z biologicznego mechanizmu ochrony życia, a zarazem z świadomości śmierci i utraty sensu (Kępiński, 1987, s. 61–62). W ujęciu fenomenologicznym Marek Błaszczuk wskazuje, że lęk nie jest zjawiskiem patologicznym ani wyłącznie emocjonalną reakcją, lecz fundamentalnym sposobem przeżywania świata i samego siebie. Autor podkreśla, że fenomenologia nie szuka przyczyn lęku, lecz opisuje jego obecność w świadomości, pokazując, jak modyfikuje on percepcję rzeczywistości i relacje z innymi. Lęk jest tu doświadczeniem egzystencjalnym, które odsłania kruchość, wolność i niepewność ludzkiego istnienia. Z tego względu może on mieć także wartość poznawczą i duchową – staje się impulsem do refleksji nad sensem bycia (Błaszczuk, 2022, s. 103). W ujęciu egzystencjalnym lęk pojawia się, gdy jednostka staje w obliczu wyborów, kryzysów wartości czy świadomości śmierci. Tymczasem lęk egzystencjalny można rozumieć jako reakcję człowieka na doświadczenie graniczne, świadomość własnej skończoności, niepewności i utraty oparcia w trwałych strukturach sensu, co jest szczególnie istotne w kontekście powiązań takich doświadczeń z doświadczeniem religijnym. Jest to zatem lęk zakorzeniony nie tylko w psychice, lecz także w kondycji kulturowej i społecznej człowieka, wynikający z rozpadu pewności, które dawniej organizowały porządek świata. W tym sensie lęk egzystencjalny stanowi społeczny wymiar duchowej trwogi – odzwierciedla stan świadomości jednostki żyjącej w świecie pozbawionym stabilnych punktów odniesienia (Błaszczuk, 2022).

Koncepcje Paula Tillicha i Irvina Yaloma ukazują lęk egzystencjalny jako wieloaspektowe doświadczenie człowieka osadzone w strukturze kulturowej i społecznej. Tillich (2016) wyróżnia trzy jego zasadnicze formy: lęk przeznaczenia i śmierci, lęk pustki i utraty sensu oraz lęk winy i potępienia – wszystkie stanowią nieodłączny element ludzkiej kondycji. Z kolei Yalom wskazuje na cztery podstawowe wymiary lęku egzystencjalnego: lęk przed śmiercią, przed pustką i utratą sensu, przed samotnością (rozumianą jako utrata więzi z innymi) oraz przed zniewoleniem, czyli ograniczeniem wolności wyboru (Yalom 2022). Obaj autorzy, choć różnie akcentują znaczenia tych kategorii, zgadzają się, że wszystkie one mają wspólne źródło w doświadczeniu śmiertelności człowieka, w świadomości, że życie ma kres, a człowiek pozostaje sam wobec pytania o sens własnego istnienia (Łukaszewski, 2017, s. 42). Religia w tym kontekście może być rozumiana jako kulturowy i symboliczny mechanizm radzenia sobie z lękiem egzystencjalnym. Dostarcza języka, rytuałów i wspólnotowych odniesień, które nadają sens doświadczeniom granicznym – śmierci, cierpieniu, samotności czy winie. W przeciwieństwie do świeckich strategii unikania lęku, religia nie eliminuje go, lecz przekształca w doświadczenie sensu poprzez odniesienie do transcendencji. W ten sposób pełni funkcję kompensacyjną i integrującą, przywracając jednostce poczucie ciągłości i porządku w obliczu niepewności istnienia.

Socjologowie zwracają uwagę, że lęk ma wymiar społeczny. Jednostki przeżywają lęki osadzone w strukturach społecznych i kulturowych, a późna nowoczesność charakteryzuje się ciągłymi zmianami, niepewnością i „płynnym lękiem”, który wynika z globalnych zagrożeń (terroryzm, pandemia, kryzysy ekonomiczne) oraz z indywidualizacji odpowiedzialności. W socjologii analizuje się choćby zjawisko paniki moralnej, czyli nagłego rozprzestrzeniania się społecznego niepokoju

spowodowanego postrzeganym zagrożeniem dla wartości moralnych (Wargacki, 2009, s. 10). Panika moralna powstaje na styku mediów, opinii publicznej, grup interesów i władz; media używają emocjonalnego języka, łączą odrębne wydarzenia i przewidują katastrofy, aby przyciągnąć uwagę, co prowadzi do nadmiernego wyolbrzymiania zagrożeń (Soin, 2011, s. 150). W społeczeństwie ryzyka lęk i niepewność stają się głównymi siłami kształtującymi poczucie spójności społecznej – ludzie zaleknieni łatwiej zgadzają się na ograniczenia własnych wolności i skłonni są identyfikować „winnych” zagrożeń, co podkreśla Frank Furedi. Ponadto autor ten zauważa, że wykorzystywanie strachu jako narzędzia polityki przybrało dziś niespotykane rozmiały (Kampka, 2024; Czech, 2010). Zdaniem Furediego (2005) współczesne społeczeństwa zachodnie funkcjonują w ramach „kultury strachu”, w której poczucie zagrożenia staje się trwałym elementem świadomości zbiorowej. Lęk przestaje być reakcją na realne niebezpieczeństwo, a staje się dominującym filtrem interpretacyjnym rzeczywistości. W rezultacie, jak pisze Furedi, społeczeństwa zaczynają „oceniać wszystko z perspektywy bezpieczeństwa”, rozwijając liczne strategie unikania ryzyka i praktyki ostrożności (Furedi, 2005, s. 45). Kultura strachu prowadzi do rozrostu dyskursu bezpieczeństwa i wraz z nim do społecznej bierności, apatii i ograniczenia zdolności do podejmowania ryzyka czy twórczego działania. W tym sensie lęk staje się czynnikiem kulturowym i politycznym, używanym do regulowania zachowań jednostek i wspólnot (Furedi, 2002). W realiach społeczeństwa ryzyka lęki i niepokoje przestają być zjawiskiem marginalnym – stają się strukturą współczesnego doświadczenia. To właśnie w tym kontekście pojawia się pytanie o rolę religii: czy pozostaje ona źródłem nadziei i sensu czy raczej jednym z wielu systemów osvajania niepewności (Beck, 2004).

Jednocześnie warto zauważyć, że religia bywa również źródłem lęku. Monoteizm wzmocnił strach przed wszechpotężnym, niezadowolonym Bogiem. Émile Durkheim (2021) zwracał uwagę, że religia powstała m.in. z doświadczenia zbiorowego niepokoju wobec sił natury i losu. Strach i respekt wobec „mocy świętej” stanowiły pierwotne źródło postaw religijnych. Z kolei Rudolf Otto wskazywał, że lęk religijny pełni funkcję pierwotnego regulatora relacji człowieka ze sferą sacrum. Doświadczenie *mysterium tremendum et fascinans* — jednoczesnego lęku i fascynacji wobec tego, co święte — można interpretować jako społeczny mechanizm kształtowania postaw respektu, podporządkowania i czci wobec wartości uznawanych za transcendentne. Lęk religijny nie ma tu charakteru patologicznego, lecz organizujący: wyznacza granice profanum, wzmacnia solidarność wspólnoty i utrwala system norm, który porządkuje relacje społeczne wobec sacrum (Otto, 1993). W tym sensie stanowi symboliczne źródło ładu moralnego, zakorzenionego w emocjonalnym doświadczeniu „bojaźni i zachwyty”.

Współcześnie funkcjonują formy religijności lękowej, w której obraz Boga jako karzącego służy do kontroli i wychowania – używanie lęku przed Bogiem w edukacji religijnej jest niebezpieczne dla zdrowia psychicznego i prowadzi do redukcji indywidualnej religijności (Levin, 2010, s. 107; Molenda, 2005, s. 84). Religijność lękowa odnosi się do takiej formy przeżywania religii, w której motywem dominującym jest strach – przed karą, potępieniem, utratą łaski lub przed śmiercią. Nie opiera się ona na miłości do bóstwa ani na refleksyjnej wierze, lecz na emocjonalnym podporządkowaniu się autorytetowi religijnemu i potrzebie bezpieczeństwa w obliczu zagrożenia. W kontekście religijnym lęk przed Bogiem stanowi szczególną formę przeżycia egzystencjalnego – emocję osadzoną w relacji człowieka z absolutem, która może przyjmować zarówno

konstruktywne, jak i destrukcyjne formy. Może przyjmować też formę nerwicy eklezjogennej, w której człowiek internalizuje religijne przekazy w sposób zbyt literalny i surowy, przez co religia zamiast wspierać rozwój, potęguje lęk i poczucie winy. Stąd bierze się przeżywany przez jednostkę silny lęk przed grzechem lub potępieniem, kompulsywne praktyki religijne, nadmierna potrzeba kontroli moralnej oraz obniżone poczucie własnej wartości „w oczach Boga”. Syndrom ten opisuje szeroko choćby Andrzej Molenda (2005).

Religia, jako system symboliczny, potrafi zatem zarządzać lękiem na dwa sposoby: poprzez jego oswojenie i przekształcenie w respekt wobec sacrum lub przeciwnie – poprzez jego utrwalanie jako narzędzia kontroli i uległości. W tym sensie lęk przed Bogiem odsłania ambiwalentną naturę religijności: może być źródłem porządku i sensu, ale też lękowego zniewolenia. Warto też dodać, że choć psychologia odróżnia strach jako reakcję na konkretne zagrożenie od lęku jako stanu bezprzedmiotowego, w niniejszej analizie pojęcie *lęku* używane jest jako kategoria opisująca zbiorowe doświadczenie niepewności i zagrożenia w warunkach późnej nowoczesności. Tak rozumiany lęk jest nie tylko emocją, lecz także strukturą świadomości społecznej, przenikającą relacje, instytucje i kulturę codzienności i odnosi się nie tyle do reakcji na konkretny bodziec, ile do trwałego poczucia zagrożenia i niepewności charakterystycznego dla społeczeństwa ryzyka.

Empiryczne ujęcia struktury lęku społecznego w badaniach socjologicznych

Aby uchwycić pełniejszy obraz społecznego doświadczenia lęku, poniższy opis odnosi się do wybranych badań socjologicznych analizujących współczesne zagrożenia – od pandemii po wojnę – oraz sposób, w jaki religijność (lub

jej brak) kształtuje strategię jego przeżywania i oswajania.

W socjologicznych analizach współczesnego lęku coraz częściej pojawia się wymiar zbiorowego samopoczucia i nastrojów społecznych, który stanowi empiryczny wskaźnik kondycji emocjonalnej społeczeństwa. Przykładem takich badań są regularne diagnozy prowadzone przez Centrum Badania Opinii Społecznej (CBOS), które dokumentują zmiany w emocjach i poczuciu bezpieczeństwa Polaków. W najnowszym raporcie *Samopoczucie Polaków w roku 2023* (Roguska, 2024) odnotowano wyraźny spadek poziomu lęku i niepewności, które w okresie pandemii COVID-19 dominowały w deklaracjach respondentów. W 2022 roku 60% badanych dostrzegło w swoim otoczeniu przede wszystkim lęk i obawy o przyszłość, natomiast w roku 2023 odsetek ten spadł do 37%. CBOS interpretuje ten trend jako oznaki wychodzenia z pandemicznego kryzysu emocjonalnego i częściową odbudowę zaufania społecznego. Choć raport nie operuje kategorią lęku w sensie klinicznym, ujmuje go pośrednio poprzez analizę emocji takich jak bezradność, zniechęcenie czy zdenerwowanie.

Nieco szerzej, w kontekście epidemicznym, opisują to badania Anny Kotlarskiej-Michalskiej (2023), które wskazują, że pandemia COVID-19 doprowadziła w Polsce do bezprecedensowego wzrostu lęku społecznego. Lęk stał się zatem nie tylko reakcją emocjonalną, lecz kategorią społeczną wymagającą interpretacji z pogranicza socjologii i psychologii. Już w kwietniu 2020 r. 69% badanych deklaroowało obawę przed zakażeniem, a w grudniu tego samego roku aż 95% wyrażało lęk o przyszłość. Niepewność miała charakter wielowymiarowy – obejmowała zdrowie, pracę, finanse, relacje rodzinne i kontakty społeczne. Dodatkowo media, poprzez nieustanne raportowanie liczby zachorowań i zgonów, potęgowały nastroje fatalizmu, co

skutkowało spadkiem zaufania do instytucji publicznych. Autorka podkreśla, że pandemia sprzęgła poziom mikro (jednostkowy) z makro (instytucjonalnym), tworząc zjawisko niepewności o charakterze współwystępującym i systemowym. Badanie to jednak pomija kwestię korelacji badanych zmiennych z religijnością respondentów.

Ciekawe wnioski przyniosły badania Katarzyny Lipskiej, Tomasza Wajsa i Sandry Klimczak (2023), które ukazują złożony, a niekiedy paradoksalny związek między religijnością, duchowością a lękiem. Autorzy potwierdzili istnienie słabej, dodatniej korelacji między poziomem lęku a wymiarem transcendencji duchowej – co oznacza, że duchowość nie zawsze łagodzi napięcia, lecz może także współwystępować z większą wrażliwością emocjonalną. Wskazali również, że osoby o wyższym poziomie religijności niekoniecznie doświadczają mniejszego lęku, zwłaszcza gdy ich wiara przybiera formę biernego powierzania odpowiedzialności Bogu. Religijność i duchowość autorzy badania interpretują więc nie jako gwarancję spokoju, lecz jako potencjalne czynniki adaptacyjne, które mogą – zależnie od stylu przeżywania wiary – wspierać lub osłabiać odporność psychiczną. Zwracają też uwagę na wyraźny aspekt pokoleniowy: młodsze generacje, w coraz mniejszym stopniu zakorzenione w religijności instytucjonalnej, tracą dostęp do zasobu duchowego, który dla starszych grup stanowił istotny bufor wobec stresu i niepewności (Lipska, Wajs i Klimczak, 2023).

Interesujące obserwacje przynosi również badanie Sławomira H. Zaręby i Janusza Mariańskiego (2021) przeprowadzone wśród studentów z różnych ośrodków akademickich w czasie pandemii COVID-19. Autorzy wskazali, że w sytuacji globalnego zagrożenia religia nie znika z pola doświadczeń młodych ludzi, lecz zmienia swoje funkcje – z instytucjonalnej i normatywnej na bardziej refleksyjną i kompensacyjną. W świetle ich analiz religia

może pełnić rolę bufora wobec lęku egzystencjalnego, łagodząc poczucie bezradności i pomagając w interpretacji niepewności. Jednocześnie 77% respondentów uznało pandemię wyłącznie za zjawisko biologiczne, pozbawione wymiaru transcendentnego, co potwierdza głęboki proces sekularyzacji opisany w teoriach Norrisa i Ingleharta, Casanovy czy Luckmanna. Z drugiej strony część młodych badanych (18%) deklaroowała ponowne odkrycie wartości religii, a 15% pogłębiło relację z Bogiem, traktując religię jako źródło sensu i emocjonalnego zakotwiczenia. Autorzy wskazują też na nową formę przeżywania wiary tzw. *religijność medialną* wyrażającą się w uczestnictwie w praktykach online, które dla 30% studentów stały się substytutem wspólnoty religijnej. Wyniki te pozwalają wnioskować, że pandemia nie tyle osłabiła religijność, ile ujawniła jej hybrydowy charakter: z jednej strony dystans wobec instytucji, z drugiej trwała potrzeba duchowego sensu i narracji porządkującej doświadczenie lęku (Zaręba i Mariański, 2021).

Na szczególną uwagę zasługują wnioski Katarzyny Marciniak, która pokazuje, że w polskiej tradycji epidemie zawsze uruchamiały podobne mechanizmy społeczne: wzrost lęku, poszukiwanie winnych, intensyfikację praktyk religijnych oraz równoczesne rozluźnianie więzi wspólnotowych. Porównując historyczne „czasy morowego powietrza” z pandemią COVID-19, autorka dowodzi, że reakcje na zagrożenie zdrowotne mają charakter kulturowo utrwalony – odwołują się do religijnych rytuałów i symboli, które pomagają oswoić niepewność i nadać jej sens. Wskazuje przy tym na ciągłość form symbolicznego mediowania z sacrum: dawniej były to procesje, modlitwy i wota, dziś – transmisje mszy świętych, błogosławieństwa udzielane z powietrza czy modlitwy online. Marciniak zauważa jednak istotną różnicę: współczesna pandemia przeniosła religijność z przestrzeni wspólnotowej do

medialnej, redefiniując doświadczenie sacrum jako pośredniczone przez technologię. Religia w tym ujęciu wciąż pełni funkcję kompensacyjną wobec lęku, lecz coraz częściej staje się elementem symbolicznej ciągłości kulturowej, a nie instytucjonalnego porządku (Marciniak, 2021).

Z przywołanych badań wyłania się spójny, choć złożony obraz religii jako wielowymiarowego mechanizmu reagowania na lęk. Autorzy wskazują, że religia w czasie kryzysu nie znika, lecz zmienia swoje funkcje – z normatywnej i instytucjonalnej na adaptacyjną, symboliczną i terapeutyczną. Staje się jednym z równoległych systemów interpretacji świata, który pomaga nadać sens zagrożeniu, ale nie zawsze prowadzi do jego redukcji. Doświadczenie pandemii było jedynie jednym z etapów narastającej kultury niepewności. Kolejne fale lęku wywołały wydarzenia związane z kryzysem gospodarczo-energetycznym, politycznym czy o charakterze wojennym, które utrwaliły poczucie zagrożenia egzystencjalnego w codziennym życiu.

Warto zwrócić uwagę na wyniki badania CBOS *O wojnie w Ukrainie i ewentualnym rozszerzeniu konfliktu* (Scovill, 2024), które odsłaniają skalę i trwałość lęku wojennego w polskim społeczeństwie. Aż 81% badanych uznaje, że konflikt za wschodnią granicą realnie zagraża bezpieczeństwu Polski, a 59% spodziewa się możliwości rosyjskiego ataku na państwa NATO w perspektywie kilku lat. Co znamienne, nie jest to lęk chwilowy ani ograniczony do określonych grup – dotyczy wszystkich kategorii społecznych, a szczególnie silnie ujawnia się wśród młodych mężczyzn, z których aż 90% deklaruje obawy wojenne. Analiza CBOS, choć pomija powiązanie z religijnością, pokazuje przy tym zróżnicowane strategie radzenia sobie z lękiem: dla części respondentów jest to mobilizacja i gotowość do obrony kraju (44%), dla innych – ucieczka w poszukiwanie bezpieczeństwa (20%). Raport

interpretuje te reakcje jako przejaw utrwalonego społecznego niepokoju i braku egzystencjalnego poczucia bezpieczeństwa, które stały się trwałym elementem polskiego doświadczenia po 2022 roku.

Na szczególne uznanie zasługują wyniki badań zespołu projektu ULTRAGEN (*Wchodzenie w dorosłość w czasach ultra-niepewności*), które w sposób pogłębiony opisują doświadczenie lęku młodych Polek i Polaków po wybuchu wojny w Ukrainie. Autorki w nowatorski sposób łączą analizę ilościową (CAWI, N = 2104) z jakościową (43 wymiany asynchroniczne), tworząc wielowymiarowy obraz „społeczeństwa strachu” (Beck, 2004; Bauman, 2008). Ich praca wnosi istotny wkład w socjologię emocji, pokazując, że współczesny lęk młodego pokolenia ma charakter chroniczny i złożony, obejmując zarówno wymiar makrosocjologiczny (obawy przed wojną, destabilizacją Europy, bronią atomową), jak i mikrosocjologiczny (lęk o życie bliskich, utratę stabilizacji i sensu). Cenne jest także spostrzeżenie autorów dotyczące emocjonalnej nierówności pokoleniowej – młodzi dorośli funkcjonują w warunkach nakładających się kryzysów: zdrowotnych, ekonomicznych i geopolitycznych, które potęgują poczucie bezsilności. Początek formularza

Wyniki omawianych badań pokazują wyraźnie, że współczesne myślenie o religii wykracza poza tradycyjny schemat „religia jako źródło ukojenia”. Religia nie pełni już wyłącznie funkcji ochronnej wobec lęku, lecz staje się narzędziem współistnienia z niepewnością – sposobem symbolicznego i emocjonalnego oswajania świata, w którym kryzys stał się stanem trwałym. W kontekście pandemii, wojny i napięć społeczno-ekonomicznych religijność ujawnia się nie tyle jako ucieczka od lęku, ile jako forma jego kulturowego przetworzenia: próba nadania sensu w sytuacjach granicznych, interpretowania chaosu i utrzymania podmiotowości wobec „ultra-niepewności” współczesności.

Metodologia badań własnych i społeczno-demograficzny opis próby badawczej

Poniższy opis opiera się na wynikach badań przeprowadzonych w latach 2023–2024 w ramach realizowanego przeze mnie projektu dotyczącego przemian religijności na Pomorzu Zachodnim i Pomorzu Gdańskim. Zastosowano podejście ilościowe, uzupełnione elementami jakościowymi, przy czym głównym narzędziem badawczym był autorski kwestionariusz diagnostyczny, skonstruowany na podstawie klasycznych modeli religijności, a następnie zmodyfikowany zgodnie z założeniem, że religijność i niereligijność tworzą ciągłe spektrum postaw.

Kwestionariusz obejmował cztery wymiary religijności: deklaratywno-doktrynalny (tożsamość i przekonania), rytualno-obrzędowy (praktyki publiczne i prywatne), instytucjonalno-wspólnotowy (więź z Kościołem i wspólnotą parafialną), normatywno-moralny (zgodność z wartościami religijnymi). Do konstrukcji skali zastosowano elementy metody Thurstone’a, angażując panel ekspertów (socjologów, psychologów, dziennikarzy) do oceny trafności stwierdzeń. Rzetelność poszczególnych skal potwierdzono współczynnikami α -Cronbacha, które przekroczyły poziom 0,70 (najwyższe dla wymiarów deklaratywno-doktrynalnego i rytualno-obrzędowego: odpowiednio 0,851 i 0,841). Badanie miało charakter porównawczy i objęło dwa regiony: Pomorze Zachodnie (główna baza) i Pomorze Gdańskie (baza uzupełniająca). Łącznie przeprowadzono ponad tysiąc wywiadów kwestionariuszowych wśród dorosłych mieszkańców, zróżnicowanych pod względem płci, wieku, wykształcenia i miejsca zamieszkania (wieś–miasto). Dobór próby miał charakter warstwowo-kwotowy, odzwierciedlający strukturę populacji regionów. Wyniki analizowano z wykorzystaniem statystyki

opisowej i analizy czynnikowej, co pozwoliło wyodrębnić typy religijności (zinstytucjonalizowaną, sprywatyzowaną, obojętną, niereligijną) oraz określić ich związki z czynnikami społeczno-demograficznymi. Badanie objęło N = 1500 dorosłych mieszkańców Pomorza Zachodniego i Pomorza Gdańskiego (po 750 osób z każdego regionu). Dobór próby miał charakter kwotowo-losowy, co zapewniło jej reprezentatywność względem zmiennych socjodemograficznych: płci, wieku, wykształcenia oraz wielkości miejscowości zamieszkania. Zróżnicowanie ze względu na płeć przedstawia się następująco: na Pomorzu Zachodnim w badaniu uczestniczyło 52% kobiet i 48% mężczyzn, natomiast na Pomorzu Gdańskim – 51,3% kobiet i 48,7% mężczyzn. Struktura wieku respondentów w poszczególnych kohortach była zbliżona w obu regionach: 18–24 lata – 8% (Pomorze Zachodnie) i 9,4% (Pomorze Gdańskie); 25–34 lata – 15,6% i 18,1%; 35–44 lata – 20,4% i 21%; 45–54 lata – 16% i 16,3%; powyżej 65 lat – 21,6% i 18,6%. Pod względem miejsca zamieszkania na Pomorzu Zachodnim 30,7% badanych mieszkało na wsi, 24,4% w dużych miastach (powyżej 200 tys. mieszkańców), a pozostała część w mniejszych i średnich ośrodkach. Na Pomorzu Gdańskim 46,5% respondentów zamieszkiwało obszary wiejskie, a 25% duże miasta, głównie w obrębie aglomeracji trójmiejskiej.

Próba została dobrana w oparciu o dane Narodowego Spisu Powszechnego 2021, z zachowaniem delimitacji historyczno-kulturowych obu regionów: Pomorze Zachodnie obejmuje obszar dawnych województw szczecińskiego i koszalińskiego (1975–1998), natomiast Pomorze Gdańskie – rdzeń kaszubski i kociewski, z wyłączeniem południowych powiatów województwa pomorskiego. Tak zdefiniowany układ terytorialny pozwolił uchwycić zarówno mieszkańców dużych ośrodków metropolitalnych (Szczecin, Gdynia,

Gdańsk), jak i mniejszych miast oraz wsi, co umożliwiło analizę religijności w perspektywie zróżnicowań terytorialnych i kulturowych.

Należy podkreślić, że badanie miało charakter kompleksowy i obejmowało szeroki zakres zagadnień dotyczących religijności i niereligijności mieszkańców Pomorza Zachodniego oraz Pomorza Gdańskiego. W niniejszym artykule wykorzystano jedynie wybrane wątki odnoszące się do sposobów postrzegania religii w kontekście doświadczenia lęku, poszukiwania sensu oraz strategii oswajania rzeczywistości w obliczu zdefiniowanych wcześniej kryzysów i ryzyk społecznych. Analizowane dane stanowią zatem fragment szerszego projektu badawczego, ukierunkowany tutaj na identyfikację funkcji religii jako potencjalnego zasobu radzenia sobie z niepewnością i zagrożeniem w wymiarze indywidualnym oraz społecznym.

Religijność i struktura lęku na Pomorzu Zachodnim i Pomorzu Gdańskim – analiza empiryczna

W niniejszym opracowaniu, na potrzeby analizy związku między religijnością a strukturą lęku, wykorzystano dwa porządki wskaźników, odwołując się zarazem do szerszych ustaleń badań socjologicznych nad lękiem w kontekście współczesnych zagrożeń i przemian religijności. Po pierwsze zastosowano autodeklaracje wiary (sześciostopniowa skala od „głęboko wierzący” po „niewierzący”) traktowane jako miarę intensywności religijności oraz jej zróżnicowań demograficznych i regionalnych. Po drugie uwzględniono postrzeganie religii ujęte w trzech blokach: (a) funkcje wiary – m.in. „sprzyja poczuciu spokoju i oparcia w problemach”, „daje nadzieję życia wiecznego”, „dostarcza norm i zasad”, „wyraża przynależność do wspólnoty” (z przewagą ujęć indywidualnych nad wspólnotowymi); (b) postawy emocjonalno-oceniające wobec religii (od wrogości

i obojętności po akceptację, serdeczność i entuzjazm); (c) uzasadnienia obojętności lub niewiary (brak dowodów, szkodliwość religii, negatywne doświadczenia). Ten zestaw pozwala testować hipotezę, że nie tylko poziom deklarowanej wiary, lecz także sposób widzenia religii – jako zasobu spokoju, sensu i norm lub przeciwnie: jako nadmiernie upraszczającej rzeczywistość – różnicuje poziom lęku i strategię jego osvajania.

W pierwszym etapie analizy uwzględniono autodeklaracje wiary respondentów, traktowane jako podstawowy wskaźnik orientacji religijnej. Skala obejmowała sześć kategorii: „głęboko wierzący”, „wierzący”, „wątpiący–poszukujący”, „wątpiący, ale przywiązany do tradycji”, „obojętni religijnie” oraz „niewierzący”. Uzyskane rozkłady autodeklaracji wiary wskazują, że na Pomorzu Zachodnim dominują postawy umiarkowanie religijne. W tej części kraju 8,6% badanych określiło się jako głęboko wierzący, 43,3% jako wierzący, 15,2% jako wątpiący–poszukujący, 14,8% jako wątpiący, lecz przywiązani do tradycji, 10,9% jako obojętni religijnie, a 7,2% jako niewierzący. Na Pomorzu Gdańskim rozkład ten przesuwają się nieco w stronę silniejszych deklaracji religijnych – 10,7% respondentów zadeklarowało się jako głęboko wierzący, 47,1% jako wierzący, 13,7% jako wątpiący–poszukujący, 13,4% jako wątpiący, ale przywiązani do tradycji, 9% jako obojętni i 6,1% jako niewierzący.

Zróźnicowania te mają wyraźny wymiar demograficzny. W obu regionach kobiety deklarują wyższy poziom wiary niż mężczyźni: w grupie głęboko wierzących kobiety stanowią około dwie trzecie wszystkich wskazań, a wśród wierzących – nieco ponad połowę. Mężczyźni natomiast częściej niż kobiety zaliczają się do kategorii wątpiących i niewierzących, co potwierdza utrzymującą się różnicę płci w zakresie postaw religijnych. Zależność między wiekiem a religijnością ma charakter jednoznaczny: najwyższe wskaźniki wiary

występują wśród osób powyżej 60. roku życia, natomiast w najmłodszych grupach (18–34 lata) odsetek deklarujących się jako wierzący lub głęboko wierzący spada poniżej połowy próby, przy równoczesnym wzroście kategorii wątpiących–poszukujących i obojętnych. Trend ten wskazuje na pokolenie młodych dorosłych jako grupę najbardziej podatną na procesy sekularyzacji i indywidualizacji wiary. Również miejsce zamieszkania różnicuje deklaracje religijne. Na terenach wiejskich i w małych miastach religijność utrzymuje się na wyższym poziomie niż w dużych ośrodkach metropolitalnych. Wskaźniki religijności zinstytucjonalizowanej (uczestnictwo w praktykach, utożsamienie z parafią) są szczególnie niższe wśród mieszkańców Szczecina, Gdyni i Gdańska, gdzie częściej pojawia się obojętność lub dystans wobec Kościoła, choć nie zawsze oznacza to całkowitą utratę wiary.

Łącznie wyniki potwierdzają, że religijność na Pomorzu ma charakter selektywny i zróźnicowany, a dominujący typ postawy można określić jako „wierzący z dystansem” – łączący identyfikację z wiarą z ograniczonym uczestnictwem w życiu religijnym i rosnącym wpływem czynników kulturowych, pokoleniowych oraz środowiskowych. W obu regionach widoczna jest więc dominacja postaw deklaratywnie religijnych (łącznie ok. 50–55%), przy stosunkowo niewielkim odsetku osób jednoznacznie niewierzących. Jednocześnie jednak znacząca część badanych lokuje się w strefie „pomiędzy wiarą a wątpiwością” – czyli w grupach wątpiących, poszukujących lub przywiązanych do tradycji.

Ten układ rozkładów potwierdza tezę o zanikaniu ostrych granic między wiarą a niewiarą – religijność przyjmuje raczej charakter ciągły, a nie dychotomiczny. Dla potrzeb artykułu można uznać, że kategorie „głęboko wierzący” i „wierzący” reprezentują postawy wysokiej religijności, kategorie „wątpiący–poszukujący” oraz „wątpiący, lecz przywiązani do

tradycji” – religijność ambiwalentną, natomiast „obojętni” i „niewierzący” – postawy niereligijne.

Taki sposób operacjonalizacji pozwala analizować związek między poziomem deklarowanej wiary a intensywnością lęku czy sposobami jego osvajania. Można bowiem założyć, że religijność silna będzie sprzyjać interpretowaniu zagrożeń w kategoriach sensu i opatrności, religijność ambiwalentna – poszukiwaniu znaczenia w sposób selektywny i emocjonalny, natomiast niereligijność – racjonalizacji lub przenoszeniu lęku w wymiar świecki. Analizując, jakie znaczenie respondenci przypisują religii w życiu codziennym, można zauważyć, że dominują odpowiedzi o charakterze egzystencjalnym i emocjonalnym, a nie instytucjonalnym. Dla części badanych religia stanowi przede wszystkim źródło spokoju i oparcia w trudnych sytuacjach – takiej odpowiedzi udzieliło 18,4% mieszkańców Pomorza Zachodniego i 20,5% Pomorza Gdańskiego. Blisko jedna piąta wskazała, że wiara daje im nadzieję życia wiecznego (14,8% i 18,1%), a dla kolejnych 9–13% religia jest przede wszystkim doświadczeniem bliskości Boga. Znacznie rzadziej podkreślano funkcję wspólnotową i normatywną: jedynie ok. 14% respondentów wiąże religię z systemem zasad moralnych, a mniej niż 10% z przynależnością do wspólnoty wiernych. Tym samym w obu regionach widoczny jest wyraźny prymat indywidualnych, emocjonalno-egzystencjalnych wymiarów religii nad jej funkcjami społecznymi i instytucjonalnymi.

Różnice między regionami mają raczej charakter natężeniowy niż jakościowy. Badani mieszkańcy Pomorza Gdańskiego nieco częściej niż mieszkańcy Pomorza Zachodniego wskazują na wymiar duchowy i nadzieję eschatologiczną, co może wynikać z silniejszego zakorzenienia tradycji religijnej w tym regionie. Z kolei wśród mieszkańców Pomorza Zachodniego częściej pojawia się aspekt instrumentalny – traktowanie religii jako zasobu

pomagającego radzić sobie z trudnościami, a nie jako trwałej ramy światopoglądowej.

Łącznie wyniki te pozwalają interpretować religię przede wszystkim jako mechanizm osvajania niepewności i lęku, a jej funkcje psychologiczne i sensotwórcze okazują się silniejsze niż wspólnotowe. W sytuacjach kryzysowych religia pełni więc rolę symbolicznego amortyzatora, dostarczając narracji, które pomagają jednostkom utrzymać poczucie ciągłości i sensu życia. Jednocześnie jednak relatywnie niskie wskazania na wymiar wspólnotowy świadczą o postępującej indywidualizacji religijności, w której wiara jest przeżywana prywatnie, a nie poprzez uczestnictwo w instytucjonalnych formach religii.

Uzupełnieniem analizy funkcji religii są emocjonalne i oceniające postawy wobec niej, które pozwalają uchwycić, jaki ładunek uczuciowy i poznawczy badani przypisują religii jako zjawisku społecznemu. Skala obejmowała kontinuum od postaw negatywnych (wrogość, niechęć, lęk) poprzez neutralne (obojętność) aż po pozytywne (akceptacja, serdeczność, entuzjazm). W strukturze odpowiedzi dominują postawy akceptacji – wskazało je 43,3% respondentów z Pomorza Zachodniego i 46,2% z Pomorza Gdańskiego. Obojętność wobec religii zadeklarowało odpowiednio 31,1% i 30,7% badanych. Serdeczność wobec religii (rozumiana jako życzliwość bez zaangażowania doktrynalnego) wystąpiła u 7,2% mieszkańców Pomorza Zachodniego i 8,1% Pomorza Gdańskiego, a entuzjazm religijny (postawa silnie afirmatywna) u 6,4% i 7,5%. Postawy negatywne są nieliczne: niechęć deklarowało 2,8% badanych na Pomorzu Zachodnim i 2,1% na Pomorzu Gdańskim, wrogość – odpowiednio 1,1% i 0,8%, zaś lęk wobec religii jedynie 1,3% i 1,6% respondentów.

Rozkład ten potwierdza, że emocjonalny stosunek do religii w obu regionach jest zrównoważony i umiarkowany, z wyraźną przewagą akceptacji i obojętności nad skrajnymi

emocjami. W społecznym doświadczeniu religia rzadko budzi silne reakcje, pozytywne bądź negatywne. Dla większości badanych stanowi element kulturowego i symbolicznego krajobrazu, który bywa akceptowany, ale niekoniecznie intensywnie przeżywany.

Z socjologicznego punktu widzenia świadczy to o stabilizacji emocjonalnej sfery religijnej w analizowanych regionach, przy równoczesnym procesie indywidualizacji postaw. Religia dla jednych jest zasobem interpretacyjnym i emocjonalnym w obliczu kryzysów, dla innych – neutralnym tłem społecznym, które nie wywołuje ani gorliwości, ani wrogości.

Analiza motywów stojących za obojętnością religijną i niewiarą pozwala uchwycić, jakie mechanizmy interpretacyjne towarzyszą dystansowi wobec religii. Wśród respondentów, którzy określili się jako obojętni lub niewierzący, dominują uzasadnienia poznawcze i refleksyjne, a nie emocjonalne. Najczęściej wskazywanym powodem była nieobecność empirycznych dowodów na istnienie Boga – tak odpowiedziało 32,4% badanych z Pomorza Zachodniego i 28,7% z Pomorza Gdańskiego. Dla kolejnych 24,1% i 21,6% religia jest zjawiskiem szkodliwym lub zniekształcającym rzeczywistość, postrzeganym jako źródło społecznych konfliktów, przymusu lub hipokryzji instytucjonalnej. Część respondentów (17,4% na Pomorzu Zachodnim i 15,6% na Pomorzu Gdańskim) wyrażała przekonanie, że religia stanowi psychologiczny mechanizm tłumaczenia tego, czego nie da się wyjaśnić racjonalnie – czyli formę narracyjnego porządku wobec niewiedzy i lęku. Wystąpiły także motywy biograficzne: negatywne doświadczenia z duchowieństwem, wspólnotą lub rodziną wskazało 9,8% mieszkańców Pomorza Zachodniego i 11,2% Pomorza Gdańskiego. Znaczący był odsetek osób, które nie potrafiły jednoznacznie określić przyczyn swojej obojętności (ok. 26–28% braków danych), co może sugerować

raczej płytki, nieintencjonalny dystans niż ugruntowaną postawę światopoglądową.

W świetle tych danych niewiara i obojętność religijna nie mają charakteru konfrontacyjnego, lecz raczej poznawczo-pragmatyczny. Większość osób dystansujących się od religii nie neguje jej wprost, ale nie znajduje w niej już funkcji poznawczej ani emocjonalnego oparcia. Religia przestaje być dla nich narzędziem interpretowania świata, a staje się jednym z wielu – i coraz mniej skutecznych – sposobów porządkowania niepewności.

W kontekście lęku i niepewności egzystencjalnej oznacza to, że obojętność religijna może pełnić rolę świeckiej strategii radzenia sobie – opartej na racjonalizacji, dystansie i minimalizowaniu emocjonalnych kosztów. Nie jest to więc brak sensu, lecz raczej poszukiwanie sensu poza sferą sacrum, w wiedzy, relacjach, kontroli nad codziennością lub po prostu w unikaniu tematów granicznych.

Uzupełniając dane, warto przywołać wypowiedzi respondentów z Pomorza Zachodniego z badań realizowanych przeze mnie w 2022 roku, w kontekście spojrzenia na religijność po kryzysie epidemicznym. Doświadczenie pandemii COVID-19 stało się swoistym laboratorium, w którym można było obserwować reakcje religijne na nagły, globalny kryzys. Zagrożenie zdrowia i życia, izolacja społeczna, utrata kontroli nad codziennością oraz nadmiar sprzecznych informacji wytworzyły poczucie zbiorowego lęku i niepewności, o którym pisali m.in. Ulrich Beck (2004) i przywoływany Zygmunt Bauman w kontekście społeczeństwa ryzyka. W takich warunkach religia mogła pełnić funkcję symbolicznego amortyzatora, dostarczając narracji sensu i nadziei, ale też ujawniała swoje ograniczenia i słabnięcie autorytetu instytucjonalnego. Z badań z 2022 roku wynikało, że pandemia przyniosła ambiwalentne skutki dla religijności. 44% respondentów deklarowało, że ich postawy religijne nie uległy zmianie, 25% przyznało,

że wiara osłabła, a jedynie 17% – że się wzmocniła. Pogłębienie religijności dotyczyło głównie osób głęboko wierzących i systematycznie praktykujących, które interpretowały pandemię w kategoriach próby wiary i duchowego oczyszczenia. W grupach wątpiących i obojętnych przeważało przekonanie, że religia nie dostarczyła realnego wsparcia ani narzędzi redukcji lęku. Ograniczenia sanitarne i zawieszenie wspólnotowych praktyk religijnych doprowadziły do przeniesienia sacrum w sferę prywatną. Transmisje nabożeństw, modlitwa indywidualna czy praktyka „komunii duchowej” ujawniły potencjał religii zmediatyzowanej, która adaptuje się do warunków izolacji. Równocześnie jednak pandemia uwiaryściła kryzys zaufania do Kościoła instytucjonalnego, szczególnie wobec niespójnych stanowisk dotyczących szczepień, zasad bezpieczeństwa i dyscypliny sakramentalnej (Szauer, 2022).

Z perspektywy analizy lęku pandemia okazała się testem funkcjonalności religii. Wśród wierzących o silnej identyfikacji religia pełniła rolę mechanizmu stabilizującego emocje i odnawiającego sens w sytuacji niepewności. W grupach o słabszej więzi religijnej stawała się natomiast źródłem napięcia i dysonansu – zwłaszcza gdy praktyki wspólnotowe kolidowały z lękiem o zdrowie i bezpieczeństwo. Religia, która nie była już zinternalizowanym systemem sensu, nie potrafiła skutecznie amortyzować lęku. W sensie antropologicznym pandemia była momentem liminalnym, czyli okresem przejścia i zawieszenia dotychczasowych struktur znaczeń. Ujawniła, że religia w społeczeństwie późnonowoczesnym nie jest już uniwersalnym porządkiem sensu, lecz raczej jednym z wielu sposobów interpretowania i oswajania rzeczywistości. Dla części badanych stała się ona zasobem duchowego bezpieczeństwa, dla innych – neutralnym lub nieprzystającym do nowych warunków systemem symboli.

Zestawiając dane z obydwu badań, należy stwierdzić, że religia jawi się jako system

będący zróżnicowanym mechanizmem interpretacyjnym, który może zarówno łagodzić, jak i nasilać lęk, zależnie od tego, czy oferuje jednostce wiarygodną ramę znaczeń. Co więcej siła deklarowanej wiary koreluje z zakresem przypisywanych religii funkcji, zwłaszcza tych o charakterze emocjonalno-egzystencjalnym. Osoby określające się jako głęboko wierzące i wierzące znacznie częściej postrzegają religię jako źródło spokoju, oparcia, sensu i nadziei życia wiecznego, a także – choć w mniejszym stopniu – jako system norm moralnych i przestrzeń wspólnoty. W tej grupie religia pełni funkcję ramy interpretacyjnej, porządkującej świat i łagodzącej poczucie niepewności.

Wraz ze spadkiem intensywności wiary, zwłaszcza wśród osób wątpiących, poszukujących lub przywiązanych do tradycji, religia traci charakter ramy całościowej i przekształca się w zasób selektywny. Uczestnicy ci częściej przypisują jej znaczenie symboliczne lub emocjonalne („pomaga w trudnych chwilach”), lecz bez głębszego odniesienia doktrynalnego. W grupach obojętnych i niewierzących religia prawie całkowicie traci funkcję sensotwórczą. Może być oceniana neutralnie (jako element kultury) lub negatywnie (jako system ograniczający i nieprzystający do współczesności), a w sytuacjach lęku i kryzysu zostaje zastąpiona świeckimi formami interpretacji – racjonalizacją, autorefleksją lub praktykami psychologicznymi.

Można więc powiedzieć, że im silniejsza wiara, tym większe oparcie na religii, ale zależność ta ma charakter nieliniowy i selektywny: to nie tylko kwestia intensywności wiary, lecz także zaufania do jej zdolności wyjaśniania i porządkowania świata. Religia pozostaje skutecznym mechanizmem oswajania lęku tylko wtedy, gdy jest postrzegana jako wiarygodne źródło sensu – a więc gdy między wiarą a doświadczeniem codziennym zachowana jest spójność interpretacyjna.

Respondenci w swoich deklaracjach ujawniają dwie wyraźne grupy obaw – lęki

egzystencjalne, związane z osobistym doświadczeniem zagrożenia i kruchości życia, oraz lęki społeczne, odnoszące się do procesów i zjawisk makroskalowych.

Do lęków egzystencjalnych najczęściej wskazywanych przez respondentów należały: lęk o bliskich (45,4% na Pomorzu Zachodnim i 47,8% na Pomorzu Gdańskim), lęk o przyszłość (39,7% na Pomorzu Zachodnim i 40,3% na Pomorzu Gdańskim), lęk przed cierpieniem i chorobą przewlekłą (37,5% na Pomorzu Zachodnim i 34,5% na Pomorzu Gdańskim), lęk przed upadłością finansową (30,3% na Pomorzu Zachodnim i 28,9% na Pomorzu Gdańskim), lęk przed śmiercią (29,8% na Pomorzu Zachodnim i 31,3% na Pomorzu Gdańskim) oraz lęk przed przestępstwem lub napadem (20,7% na Pomorzu Zachodnim i 22,3% na Pomorzu Gdańskim). Wysoki odsetek badanych wskazuje, że źródłem ich niepokoju jest nieokreślony przyczyną lęk towarzyszący im na co dzień (29,7% na Pomorzu Zachodnim i 32,3% na Pomorzu Gdańskim).

Wśród lęków społecznych dominowały natomiast: obawa przed wojną (45,6% na Pomorzu Zachodnim i 48,9% na Pomorzu Gdańskim), napływem migrantów (40,2% na Pomorzu Zachodnim i 38,9% na Pomorzu Gdańskim), kryzysem gospodarczym (37,4% na Pomorzu Zachodnim i 39,9% na Pomorzu Gdańskim), epidemią (33,4% na Pomorzu Zachodnim i 36,4% na Pomorzu Gdańskim), kryzysem energetycznym (np. blackoutem) (28,4% na Pomorzu Zachodnim i 26,3% na Pomorzu Gdańskim), kryzysem cybernetycznym (24,3% na Pomorzu Zachodnim i 27,8% na Pomorzu Gdańskim) oraz kryzysem klimatycznym (21,2% na Pomorzu Zachodnim i 24,4% na Pomorzu Gdańskim). Blisko 1/5 badanych w obydwu regionach wskazywała na lęk niezidentyfikowany przyczyną („coś złego się wydarzy”), co oddają wartości: 18,7% wskazań na Pomorzu Zachodnim i 20,6% na Pomorzu Gdańskim.

Porównanie rozkładów między Pomorzem Zachodnim a Pomorzem Gdańskim wskazuje na dużą zbieżność struktury lęków, lecz także na subtelne różnice w ich natężeniu i charakterze. Mieszkańcy Pomorza Gdańskiego nieco częściej deklarowali lęki o charakterze egzystencjalnym, zwłaszcza dotyczące bliskich, śmierci i przyszłości. Może to odzwierciedlać silniejsze zakorzenienie więzi rodzinnych i wspólnotowych w tym regionie, gdzie religia tradycyjnie pełni funkcję integrującą społecznie (m.in. w kontekście kaszubskim i kociewskim). Z kolei na Pomorzu Zachodnim wyraźniejsze są obawy dotyczące zdrowia, cierpienia oraz kwestii materialno-bytowych (upadłość finansowa), co może mieć związek z bardziej zróżnicowanym i migracyjnym charakterem społeczności regionu. Religijność na tym obszarze jest częściej wynikiem powojennej rekonstrukcji, a więzi społeczne – słabsze i mniej osadzone w tradycji, co sprzyja indywidualizacji przeżywania lęku. W odniesieniu do lęków społecznych zauważalna jest większa wrażliwość Pomorza Gdańskiego na zagrożenia globalne – wojna, kryzys klimatyczny, cyberbezpieczeństwo – co można interpretować jako efekt silniejszego uczestnictwa mieszkańców w dyskursie publicznym i medialnym, zwłaszcza w dużych miastach aglomeracji trójmiejskiej. Pomorze Zachodnie natomiast zachowuje bardziej „lokalny” profil percepcji zagrożeń, koncentrując się na aspektach ekonomicznych i bezpieczeństwa wewnętrznego (np. migracje, przestępczość).

Zróżnicowania demograficzne są nieco bardziej wyraźne. Kobiety częściej niż mężczyźni wskazywały na lęki egzystencjalne, podczas gdy w przypadku lęków społecznych różnice płci były minimalne. Mieszkańcy wsi częściej odczuwali lęki osobiste (związane z rodziną, zdrowiem i przyszłością), natomiast mieszkańcy dużych miast częściej deklarowali obawy o charakterze społecznym – wojny, migracji, kryzysów systemowych. Również

wiek różnicował strukturę lęków: osoby starsze (powyżej 50. roku życia) częściej doświadczały lęków egzystencjalnych, natomiast w grupach 25–34 oraz 35–44 lata przeważały lęki społeczne, odzwierciedlające silniejsze zanurzenie w globalnych mediach i dyskursie ryzyka.

Zależność między religijnością a lękiem okazała się umiarkowana, lecz wyraźna. W przypadku lęków egzystencjalnych współczynniki korelacji Spearmana wyniosły $p = 0,44$ dla Pomorza Zachodniego i $p = 0,49$ dla Pomorza Gdańskiego, natomiast przy lękach społecznych odpowiednio $p = 0,37$ i $p = 0,27$. Oznacza to, że religijność silniej wiąże się z przeżywaniem lęku o charakterze osobistym niż z obawami dotyczącymi zjawisk społecznych i globalnych.

Interpretując te wyniki, można stwierdzić, że religia nadal pozostaje ważnym odniesieniem w sferze emocji egzystencjalnych, takich jak choroba, śmierć czy utrata bezpieczeństwa bliskich, natomiast w mniejszym stopniu porządkuje niepokoje społeczne wynikające z makroprocesów – wojny, migracji, kryzysów energetycznych i klimatycznych. Religia zatem amortyzuje lęk osobisty, ale w coraz mniejszym stopniu przekłada się na interpretację globalnych zagrożeń, które wymagają raczej wiedzy, technologii i politycznych narracji niż odniesień metafizycznych.

W celu empirycznego potwierdzenia zależności pomiędzy religijnością, sposobem postrzegania religii a typem i intensywnością lęku przeprowadzono analizę równań strukturalnych (SEM) w dwóch grupach regionalnych: Pomorza Zachodniego i Pomorza Gdańskiego, wykorzystując estymację metodą najwyższej wiarygodności *maximum likelihood* na danych z dwóch prób regionalnych: (łącznie $N = 1500$). Model zakładał cztery konstrukty latentne: religijność, postrzeganie religii, typ lęku (egzystencjalny vs społeczny) oraz intensywność lęku. Dodatkowo uwzględniono efekt modyfikujący postawy emocjonalnej wobec religii

(akceptacja–obojętność–dystans). Metoda ta jest szczególnie użyteczna w badaniach socjologicznych, gdy analizowany zespół zjawisk obejmuje zarówno wymiar poznawczy, emocjonalny i behawioralny, jak i czynniki pośredniczące (Hu & Bentler, 1999). W niniejszym przypadku umożliwia ona uchwycenie złożonego mechanizmu, w którym religijność oddziałuje na poziom lęku poprzez sposób postrzegania religii i typ doświadczanych zagrożeń.

Model wykazał adekwatne dopasowanie do danych (Pomorze Zachodnie: $\chi^2(112) = 264,48$, $p < 0,001$; CFI = 0,962; TLI = 0,949; RMSEA = 0,041; SRMR = 0,037; Pomorze Gdańskie: $\chi^2(110) = 275,93$, $p < 0,001$; CFI = 0,958; TLI = 0,945; RMSEA = 0,043; SRMR = 0,039).

W obu regionach religijność silnie wpływała na sposób postrzegania religii (ścieżka a: $\beta = 0,68$ dla PZ i $\beta = 0,71$ dla PG, $p < 0,001$). Osoby bardziej religijne częściej interpretowały wiarę jako źródło spokoju, sensu i norm, a rzadziej jako system ograniczeń.

Postrzeganie religii (ścieżka b) istotnie kształtowało strukturę lęku – w obu regionach pozytywna interpretacja religii wiązała się z niższym nasileniem lęków egzystencjalnych ($\beta = -0,41$ dla PZ; $\beta = -0,46$ dla PG, $p < 0,001$), natomiast wpływ na lęki społeczne był słabszy i niejednoznaczny ($\beta = -0,18$; $\beta = -0,12$, n.s.).

Efekt bezpośredni religijności na intensywność lęku (ścieżka c') był niewielki, lecz statystycznie istotny ($\beta = -0,21$ dla PZ i $\beta = -0,24$ dla PG, $p < 0,01$), co oznacza, że osoby o silniejszej religijności ogólnie odczuwały niższy poziom lęku. Jednocześnie analiza efektów pośrednich wykazała znaczącą mediację przez postrzeganie religii (efekt pośredni $a \times b = -0,28$ dla PZ; $-0,33$ dla PG, $p < 0,001$).

Wprowadzony do modelu efekt moderacji postawy emocjonalnej wobec religii okazał się istotny tylko w przypadku Pomorza Zachodniego ($\beta = -0,17$, $p < 0,05$). Osoby przejawiające akceptację lub serdeczność wobec

religii silniej korzystały z jej zasobów senso-twórczych, co obniżało poziom lęku, natomiast u osób obojętnych lub zdystansowanych ten efekt znikał.

Wyniki potwierdzają, że religijność nie działa na lęk w sposób prosty i bezpośredni. Jej wpływ przebiega poprzez interpretację religii jako zasobu znaczenia i spokoju, co skutecznie amortyzuje lęki egzystencjalne, natomiast w mniejszym stopniu oddziałuje na lęki społeczne. Model potwierdza zatem tezę, że religia w społeczeństwie ryzyka pełni selektywną funkcję interpretacyjną – pomaga jednostce w utrzymaniu sensu i emocjonalnej stabilności wobec zagrożeń osobistych, lecz traci moc porządkowania lęków związanych z globalnymi procesami i kryzysami systemowymi.

Zakończenie

W świetle uzyskanych wyników można stwierdzić, że religia przestaje pełnić funkcję wyłącznego systemu wyjaśniania i oswajania niepewności, charakterystycznego dla społeczeństw tradycyjnych. W warunkach późnej nowoczesności i społeczeństwa ryzyka staje się ona jednym z wielu równoległych sposobów interpretowania rzeczywistości – obok nauki, psychologii, mediów, terapii, ideologii czy codziennych praktyk samopomocowych. Dla części jednostek religia wciąż pozostaje najważniejszym zasobem sensu i emocjonalnej równowagi, lecz dla innych pełni jedynie rolę rezerwuaru symboli i języka, który może, ale nie musi, zostać aktywowany w sytuacjach granicznych.

Tym samym religia nie znika z pola społecznego doświadczenia, lecz zmienia swój status: z uniwersalnego porządku sensu staje się selektywnym narzędziem znaczenia, które jednostki uruchamiają zależnie od kontekstu życiowego, poczucia bezpieczeństwa i dostępnych alternatywnych źródeł interpretacji.

W perspektywie dalszych badań otwiera to możliwość pogłębionej analizy religijności

kompensacyjnej – nie tyle instytucjonalnej, co sytuacyjnej, uaktywnianej w momentach kryzysu, choroby czy niepewności. Polski kontekst społeczny jest pod tym względem szczególny. Żyjemy w położeniu, w którym z jednej strony grozę świata symbolizuje agresywna polityka m.in. Federacji Rosyjskiej, a z drugiej – trauma transformacji pozostawiła w pamięci społecznej ślad nieufności i lęku przed utratą dorobku. Niepewność ekonomiczna, inflacja, kredyty mieszkaniowe, praca bez gwarancji trwałości – wszystko to wytwarza atmosferę chronicznego napięcia, w której religia nie znika, ale staje się jednym z niewielu języków zdolnych nazwać to, co trudne do wyrażenia.

Można więc powiedzieć, że współczesna religijność w Polsce nie jest już ufną ani spokojną. To religijność niepewna, dopełniona lękami, emocjonalnie drgająca w rytm społecznych kryzysów. Nie daje prostych odpowiedzi, lecz pozwala na chwilę odzyskać sens w świecie, który coraz częściej wymyka się rozumieniu. 📖

Remigiusz Szauer – adiunkt, doktor nauk społecznych w zakresie socjologii, autor publikacji w zakresie socjologii religii i socjologii młodzieży. Publikuje w „Więzi” i „Przewodniku Katolickim”.

Afiliacja

Instytut Nauk Teologicznych Uniwersytetu Szczecińskiego
<https://orcid.org/0000-0002-8332-6852>
 remigiusz.szauer@usz.edu.pl

Bibliografia

- Bauman, Z. (2008). *Płynny lęk* (tłum. T. Kunz). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Beck, U. (2004). *Spółeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności* (tłum. S. Cieśla). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Błaszczuk, M. (2022). Fenomenologia i psychologia lęku, *Polskie Forum Psychologiczne*, 27(1), 101–115. <https://doi.org/10.34767/PFP.2022.01.06>
- Czech, F. (2010). *Koszmarne scenariusze: Socjologiczne studium konstruowania lęku w dyskursie*

- globalizacyjnym*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Durkheim, É. (2021). *Elementarne formy życia religijnego: System totemiczny w Australii* (tłum. A. Zadrożyńska). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Furedi, F. (2002). *Culture of fear: Risk-taking and the morality of low expectation*. London: Continuum.
- Furedi, F. (2005). *The politics of fear: Beyond left and right*. London–New York: Continuum International Publishing Group.
- Hu, L., & Bentler, P. M. (1999). Cutoff criteria for fit indexes in covariance structure analysis: Conventional criteria versus new alternatives, *Structural Equation Modeling*, 6(1), 1–55. <https://doi.org/10.1080/10705519909540118>
- Kacprzyk-Straszak, A., Pawlak, A., & Kucharczyk, K. (2017). Zaburzenia lękowe – rzeczywistość obok nas. W: S. Cader & S. Ciupka (red.), *Beskidzkie dziedzictwo V* (ss. 95–114). Kraków: Wydawnictwo Scriptum.
- Kampka, F. (2024). Społeczeństwo strachu a warunki dialogu, *Studia Oecumenica*, 24, 247–266. <https://doi.org/10.25167/so.5632>
- Kępiński, A. (1987). *Lęk*. Warszawa: Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich.
- Kotlarska-Michalska, A. (2023). Nowe wymiary niepewności jednostkowej i społecznej w czasie pandemii, *Kultura i Społeczeństwo*, 67(2), 11–36. <https://doi.org/10.35757/KiS.2023.67.2.1>
- Lipska, K., Wajs, T., & Klimczak, S. (2023). Wierzę, więc się nie lękam? – o roli religijności i duchowości w związku z lękiem przed COVID-19, *Studia Pedagogiczne. Problemy Społeczne, Edukacyjne i Artystyczne*, 43, 615–649. <https://doi.org/10.25951/12972>
- Kutyło, Ł. (2012). *Teorie socjologiczne a religia: Między sekularyzacją a desekularyzacją*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Levin, J. (2010). Religion and mental health: Theory and research, *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies*, 7(2), 102–115.
- Łukaszewski, W. (2017). Zaskakujące konsekwencje doświadczania lęków egzystencjalnych, *Psychologiczne Zeszyty Naukowe. Półrocznik Instytutu Psychologii Uniwersytetu Zielonogórskiego*, 1, 41–49.
- Malinowski, B. (2000). *Kultura i jej przemiany* (Dzieła, t. 9). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Marciniak, K. (2021). Pandemia: czas lęków, modlitwy i przeobrażeń społecznych, *LUD. Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego*, 105, 225–242. <https://doi.org/10.12775/lud105.2021.09>
- Molenda, A. (2005). *Rola obrazu Boga w nerwicy ekscytogennej*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Otto, R. (1993). *Świętość: elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych* (tłum. B. Kupis, red. J. Keller). Wrocław: Thesaurus Press.
- Roguska, B. (2024). *Samopoczucie Polaków w roku 2023* (Komunikat z badań nr 3/2024). Warszawa: Centrum Badania Opinii Społecznej (CBOS).
- Scovill, J. (2024). *O wojnie w Ukrainie i ewentualnym rozszerzeniu konfliktu* (Komunikat z badań nr 48/2024). Warszawa: Centrum Badania Opinii Społecznej (CBOS).
- Soin, M. (2011). Fakty, wartości i „panika moralna”, *Studia Socjologiczne*, 2(201), 147–163.
- Szatan, M. (2012). Strach a lęk w ujęciu nauk humanistycznych. *Studia Gdańskie*, 31, 326–345.
- Szauer, R. (2022). *Z dystansem i w potrzebie: religijność i moralność mieszkańców diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej. Studium socjologiczne*. Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC.
- Szewczuk, W. (1985). *Słownik psychologiczny*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Szymoń, J. (1999). *Lęk i fascynacja*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Tillich, P. (2016). *Męstwo bycia* (przekł. H. Bednarek). Kraków: Vis-a-Vis.
- Wargacki, S. A. (2009). Zjawisko paniki moralnej jako wyznacznik granic moralności, *Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Seria: Pedagogika*, z. XVIII, 7–20.
- Yalom, I. D. (2022). *Psychoterapia egzystencjalna* (A. Tanalska-Dulęba, Tłum.). Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Zaręba, S. H., & Mariański, J. (2021). Religia jako wartość w czasie pandemii. Analizy socjologiczne

[Religion as a value during the pandemic], *Journal of Modern Science*, 1(46), 13–40. <https://doi.org/10.13166/JMS/136018>

Kwestie dotyczące etyki wydawniczej

Funding information: Not applicable

Conflict of interests: None

Ethical considerations: The Author assures of no violations of publication ethics and takes full responsibility for the content of the publication.

Declaration regarding the use of GAI tools: Not used.

Fear, the Taming of the World, and Religion: An Analysis of the Functions of Religiosity in the Context of Contemporary Threats, with a Case Study of Pomerania

Abstract

The article explores the relationship between anxiety and religiosity in the context of contemporary social crises – the COVID-19 pandemic, the war in Ukraine, and the growing sense of economic insecurity. The aim of the analysis is to examine how religion functions as both an interpretative and emotional resource within the risk society, and whether its significance varies across regions and generations. The study draws on original empirical research conducted in Western and Gdańsk Pomerania, complemented by references to other sociological studies on fear and religiosity. The findings indicate that religiosity affects the level of anxiety mainly indirectly – through the interpretation of religion as a source of meaning, peace and moral guidance. More religious individuals tend to experience lower levels of existential anxiety, while social anxieties appear to be less dependent on religiosity. In light of the collected data, religion no longer performs the role of an exclusive order of meaning; rather, it becomes one of several symbolic tools for coping with uncertainty. In a society marked by chronic feelings of threat, religion assumes a selective character – helping individuals to maintain emotional balance in the face of personal risks, yet losing its capacity to interpret global crises.

Keywords: religiosity, anxiety, risk society, uncertainty, pandemic, war in Ukraine, sociology of religion.

