

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica VI (2014), vol. 1, p. 163–177

Andrzej Pankalla, Anna Wieradzka

Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska

Ponowoczesna tożsamość religijna młodych Polaków z perspektywy koncepcji Jamesa Marcii i Koena Luyckxa

Streszczenie

Artykuł, stosując perspektywę psychologiczno-rozwojową i jednocześnie kulturową (tę ostatnią w oparciu o propozycję W. Welscha), ma na celu ekstrapolację koncepcji tożsamości osobowej Jamesa Marcii, rozwiniętej przez Koena Luyckxa na zjawisko (post)ponowoczesnej tożsamości (trans)religijnej. Uwzględniono jednocześnie jej specyfikę u młodych Polaków oraz wymiar aplikacyjny – możliwe i aktualne formy oddziaływania, wspierające kształtowanie dojrzałej religijności.

Słowa kluczowe: tożsamość osobowa, tożsamość religijna, postmodernizm, James Marcia, Ken Luyckx

Wstęp

Tożsamość to podstawowy punkt odniesienia dla samoświadomości osobowej, autoidentyfikacji oraz szerzej – ludzkiej egzystencji. W specyficznym klimacie panującego jeszcze stylu ponowoczesności oraz krytycznie mierzącej się z nim współcześnie (post)ponowoczesności (Oniszczyk 2012, s. 35–36; Pankalla, Kilian 2007, s. 33; Paleczny 2008, s. 180; Chodubski 2008, s. 174) człowiek próbuje odpowiedzieć sobie na fundamentalne dla określenia swojej tożsamości pytanie: „Kim jestem?”. Wśród orędowników postmodernizmu, rozumianego jako prąd filozoficzny opisujący rzeczywistość ponowoczesności, przyjmuje ono dość kontrowersyjną formę: „Kim bywam?”. Szukając odpowiedzi, jednostka dokonuje autorefleksji, zwraca się do otaczających ją ludzi, stawia też to pytanie w odniesieniu do Boga. Zgodnie z literaturą przedmiotu (Frankl 1984; Chlewiński 1989; Koziński 1991) tożsamości człowieka nie można ograniczyć wyłącznie do wymiaru cielesnego, psychicznego czy społecznego, ale należy również uwzględniać wymiar transcendentny. Powstający w ten sposób konstrukt poznawczy opisuje człowieka jako byt osobny, wyznacza również i ukierunkowuje jego cele życiowe, światopogląd, kreuje wizję życia. Z perspektywy psychologicznej tworzenie się tożsamości, choć jest procesem uniwersalnym, mającym charakterystyczne etapy rozwojowe, w przypadku każdej jednostki przebiega indywidualnie pod względem czasu, towarzyszących mu cech, natężenia poszczególnych procesów oraz współistniejących z nimi subiektywnych przeżyć i doświadczeń. Jak wynika z przeprowadzonych badań (Brzezińska i in. 2010; Wieradzka 2014), społeczno-kulturowy kontekst ponowoczesnych czasów

w specyficzny sposób kształtuje tożsamość dojrzałą, gotową do podjęcia ról charakterystycznych dla określonego etapu życia. Może także objawiać zafałszowaną, a przez to niefunkcjonalną i nieadaptacyjną wizję człowieka, świata i Boga.

Artykuł ma na celu zarysowanie koncepcji tożsamości religijnej z uwzględnieniem wybranych, ponowoczesnych zmian zachodzących w społeczeństwie polskim, ważnych zdaniem autorów z punktu widzenia kształtowania tożsamości religijnej. Odnosimy naszą propozycję do teorii wymiarów i statusu tożsamości Jamesa Marcii, rozwiniętej i zaktualizowanej następnie przez Koena Luycxa¹. Chcemy zwrócić uwagę na dwa szczegółowe, ale niezwykle ważne dla współczesności procesy: eksploatację i zobowiązanie, uaktywniające „stawanie się” tożsamą osobą zarówno w perspektywie osobowej, jak i religijnej. Poszukiwania teoretyczne zobrazowane zostaną opisami badań pilotażowych przeprowadzonych przez Annę Wieradzką wśród 46 osób w wieku między 19. a 40. rokiem życia. Ankiety przeprowadzono drogą kwestionariuszową i internetową we wrześniu 2013 r. Elementem, na którym skupiał się kwestionariusz wzorowany na badaniach Arnetta i Jansen (2002), był wymiar socjalizacji religijnej. Na zakończenie krótko zarysowano jeden z kierunków możliwych działań wspierających kształtowanie się dojrzałej tożsamości religijnej w postaci autorskiej propozycji określanej jako *Integralne Towarzystwo Osobie*.

Tożsamość religijna w kontekście ponowoczesnych zmian

Stawiając sobie pytanie o tożsamość, musimy być świadomi wielości i wieloznaczności teoretycznych ujęć i definicji tego konstruktu. Wynika to z niezwyklej złożoności pojęcia oraz zmieniających się kontekstów społeczno-kulturowych, w które ów konstrukt i jego badanie jest uwikłane. Dla potrzeb naszych rozważań, idąc za wypracowanymi wcześniej koncepcjami Frankla (1984), Allporta (1988), Popielskiego (1994) oraz psychologii egzystencjalnej i narracyjnej, tożsamość religijną opisujemy jako autoidentyfikację z określonymi wartościami religijnymi kształtującymi egzystencję człowieka. Dojrzała i rozwinięta tożsamość religijna pozwala osobie odpowiedzieć na pytanie: „Kim jestem?” poprzez odniesienie do rzeczywistości nadprzyrodzonej. Tożsamość ta oparta jest na osobistym, a także wspólnotowym doświadczeniu wiary oraz prowadzących do jej wyrażania formach kultu bądź życia według określonej duchowości. Rozwijając przedstawioną definicję, należy podkreślić, że tożsamość religijna jako konstrukt kulturowy kształtuje się w dwóch wymiarach: (1) indywidualnym, pod wpływem refleksyjnego podejścia do samego siebie oraz (2) przekazanym w procesie socjalizacji – ten ostatni jest pewnym sposobem określania siebie za pomocą wartościujących kategorii, pojęć religijnych oraz wyobrażeń zbiorowych. Formowanie tożsamości zakłada samodzielne bytowanie jako tożsama osoba, a odróżnienie jej od innych bytów jest tu sprawą istotną

¹ Artykuł przedstawia teoretyczne poszukiwania dotyczące tożsamości religijnej, które znajdą empiryczny wymiar w badaniach Skalą Tożsamości Religijnej stworzoną przez jednego z autorów. Narzędzie jest w trakcie opracowywania i badań pilotażowych na potrzeby dysertacji doktorskiej Anny Wieradzkiej.

i priorytetową. Kształtowanie tożsamości ma więc charakter relacyjny i otwarty. Jako dynamiczny konstrukt stanowi ona dla jednostki wyzwanie i zadanie.

Samostanowienie i niezależność wyborów religijnych

Wspomniane przemiany tożsamościowe dokonują się w kontekście zmian społeczno-kulturowych zachodzących w Polsce w ostatnich dziesięcioleciach. Ich dynamizm, brak stabilności, poczucie ciągłego ryzyka rodzi pytania o tożsamościowe przeobrażenia osoby. Opisy tych przemian można znaleźć u takich autorów, jak m.in. Borowik (2005), Libiszowska-Żółtkowska (2009) czy Mariański (2008). Także kontekst ponowoczesnych, globalnych przemian jest tu istotny. Społeczeństwo informacyjne, w przeciwieństwie do tradycyjnego, charakteryzuje się relatywnym w wymiarze poznawczym, aksjologicznym i moralnym. Współistnienie wielu prawd, wśród których można dokonywać indywidualnych wyborów, prowadzi do ukształtowania, obok postaci wyjątkowych, także osób skupionych na własnych potrzebach, mających trudność z tworzeniem trwałych więzi społecznych z innymi. Podejmowanie zobowiązań dotyczących samospełnienia i realizowania indywidualnych potrzeb sprawia, że młodzi wchodzący w dorosłość odrzucają lub odsuwają tradycyjne wartości na drugi plan. W wyniku wyżej wymienionych cech ponowoczesności widoczna staje się specyficzna postawa wobec religii oparta na samostanowieniu i niezależności, także wobec rzeczywistości nadprzyrodzonej. Zjawisko to pokazuje pochodząca ze wspomnianej we wstępie ankiety odpowiedź 22-letniego mężczyzny na pytanie: „W jaki sposób opisałbyś dzisiaj swoje przekonania religijne i swój stosunek do Boga?”:

Kiedyś mój stosunek do wiary i religii określiłbym jako „ciepły”, „gorliwy”, w chwili obecnej życie doświadczyło mnie w ten sposób, iż poglądy te znacznie się zmieniły, i wiem, że jeśli mogę na kogoś liczyć, to z pewnością nie na wymyślonego „Boga”, który gdzieś tam sobie jest. To, co jest tu i teraz, zależy tylko i wyłącznie ode mnie i nikt ani nic tego nie zmieni, jeśli ja sam tego nie zrobię.

Konfuzja wartości

Ilustrowana przez opisany przykład zmiana w podejściu do rzeczywistości religijnej wskazuje, że tożsamość osoby to żywa rzeczywistość osadzona w danym kontekście społeczno-kulturowym. Człowiek powołany jest do ciągłego bycia w drodze (*homo viator*). Pierwotna tożsamość, konstytuowana w relacji z otaczającym światem już od momentu narodzin, podlega prawom rozwoju. Jej statyczna konstrukcja byłaby zaprzeczeniem osoby jako rzeczywistości żywej i spełniającej się w relacji do innych (Hryniewicz 1991, s. 46–50). Jakkolwiek na skutek zmieniającej się rzeczywistości pewne elementy tożsamościowe mogą się zmieniać, jednak w celu utrzymania stabilności psycho-fizyko-duchowej rdzeń tożsamości powinien stanowić niezmienny i trwały konstrukt. We współczesnym kontekście można jednak mówić raczej o dekonstruowaniu niż o konstruowaniu tożsamości. Brak jasno określonych

norm i wartości sprawia, że wiele osób wkraczających w dorosłość, w okresie najbardziej intensywnych przemian tożsamościowych przeżywa trudności w sferze życia psychicznego i duchowego. W efekcie zmniejsza się, także w Polsce, zaufanie na przykład do instytucji Kościoła, następuje porzucenie wartości religijnych zdobytych na drodze wychowania i edukacji, a w rezultacie często odejście od religii i wiary (Arnett, Jansen 2002, s. 451; Côté, Bynner 2008, s. 262). Dla przykładu, według danych Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego, wśród młodych ludzi coraz bardziej obecny jest typ wiary, którą ich zdaniem można realizować bez pomocy Kościoła. O ile w roku 1988 na pytanie: „Czy można być człowiekiem religijnym bez Kościoła?” twierdząco odpowiadało 27,3% badanych, to już dziesięć lat później było ich aż 46,3%, a w 2005 r. – 46,9% (www.ekai.pl/wydarzenia/raport/x21292/kosciol-lat-wolnosc-religijnosc-polakow/?print=1). Przyczyn wzrostu tego odsetka wśród młodych wchodzących w dorosłość można upatrywać m.in. w braku jednoznacznych, czytelnych wzorców rodzinnych oraz autorytetów. Ponadto, jak pisze Zagórska (2012, s. 100), nie posiadając jasno sprecyzowanego systemu norm i wartości, które mogliby zinternalizować, młodzi dorośli nie potrafią skonstruować własnego życia wewnętrznego. Może to być skutkiem odejścia od tradycyjnego systemu wychowania z hierarchią ról, jasno określonymi zasadami i autorytatywnym rodzicielstwem na rzecz socjalizacji bardziej liberalnej, otwartej, nastawionej na potrzeby jednostki. Taka forma wychowania z jednej strony uwalnia od sztywnych ram, daje szerokie możliwości eksplorowania rzeczywistości, konstytuowania siebie w przestrzeniach relacji, zdobywania wiedzy i doświadczeń, poznawania i wyboru wartości. Z drugiej jednak strony nie tworzy klarownych zasad, opierając je na przejściowych uczuciach i abstrakcyjnych wyobrażeniach. Brak jasnych oczekiwań ze strony dorosłych dotyczących ról płciowych, społecznych, zawodowych czy religijnych stwarza młodemu pokoleniu możliwość indywidualnych wyborów w zależności od osobistych wizji i potrzeb (Schwartz, Côté, Arnett 2005, s. 202; Arnett, Jansen 2002, s. 453; Bynner, Côté 2008, s. 254).

Indywidualizacja i prywatyzacja religii

Kolejną cechą, specyficzną dla ponowoczesności, a mającą istotne znaczenie dla tworzenia się tożsamości religijnej, jest indywidualizacja i prywatyzacja religii. W ponowoczesnym społeczeństwie tożsamość religijna najczęściej tworzy się w indywidualnym odniesieniu do relacji z transcendencją oraz w wymiarze osobistego doświadczenia wiary (Różańska 2009, s. 38). Mówi się dziś o swoistej modzie na duchowość, która związana jest z odchodzeniem od tradycyjnych (narzuconych?) form religijności (por. Halík 2013). Ten współczesny proces w wymiarze społecznym określa się właśnie wspomnianym pojęciem prywatyzacji czy też indywidualizacji religii (Mariański 2008, s. 95; Różańska 2009, s. 38; Polak 2012, s. 232). Indywidualizm jest jedną z charakterystycznych cech ponowoczesnego społeczeństwa. Ma istotny wpływ na rozwój tożsamości, która ogniskuje się, jak pisze Arnett (2000,

s. 469; Arnett, Jansen 2002, s. 452], na 3 elementach: samorozwoju, samowystarczalności i samoocenie.

Wspomniana indywidualizacja ma również znaczenie w wymiarze poszukiwań religijnych. Opuszczenie domu związane z zyskiwaniem niezależności pozwala także na podejmowanie decyzji dotyczących wyznawanych wartości i wizji życia. Jak wskazują amerykańskie badania prowadzone przez Arnetta i Jansen (2002, s. 451–454), przy wyborze wyznawanych wartości religijnych młodzi ludzie kładą większy nacisk na osobiste doświadczenie niż na zasady przekazywane przez instytucje religijne. Są wobec nich sceptycznie nastawieni, nie stanowią one dla nich wzoru podczas dokonywania osobistych wyborów. Jest to wynik negatywnych doświadczeń z osobami związanymi z instytucjami kościelnymi, które nie umieją postrzegać młodych ludzi w indywidualny i niepowtarzalny sposób. W okresie kształtowania się tożsamości młodzi uciekają od form uniwersalizacji ich doświadczenia, wolą myśleć o swoich przekonaniach jako niepowtarzalnych i wyjątkowych (Beaudoin 1998, za: Arnett, Jansen 2002, s. 465). Taką formę w polskiej rzeczywistości można odnaleźć w haśle: „Bóg tak – Kościół nie” (<http://gosc.pl/doc/1185356.Bog-tak-Kosciol-nie>): wyznając wiarę w Boga, ucieka się tu jednocześnie od form kultu, neguje kościelne struktury i rytuały. Nie oznacza to jednak, że młodzi ludzie zatrzymują się na drodze rozwoju duchowego. Poszukują oni nowych form kontaktu z transcendencją, które różnią się od tradycyjnych w Polsce form katolickich. Nowe formy mają niekiedy charakter chrześcijański, a niekiedy należą do różnego typu duchowości i religii Wschodu, czy też magii i okultyzmu. Jest to wyraz indywidualnego zmagania się młodego Polaka z Kimś, kto jest ponad widzialną rzeczywistością, co do Którego istnienia i/lub zaangażowania trzeba się opowiedzieć.

Transreligijność

Opisane wyżej zmaganie jest tym bardziej trudne, że współcześnie człowiek pomiędzy 19. a 40. rokiem życia ma coraz częściej do czynienia ze zjawiskiem opisywanym w literaturze jako transreligijność (Pankalla, Biegała 2012). Jest ona konsekwencją wielości i łatwego dostępu do różnych światopoglądów, wartości czy systemów religijnych, wobec których należy się ustosunkować i dokonać wyboru. Proces ich eksploracji, jego głębokość oraz dokonywane w jego ramach wybory często mają charakter sytuacyjny i kontekstowy, mogą też podlegać wahaniom związanym z modą. Kształtowanie indywidualnej religijności opiera się na wybieranych dowolnie elementach tradycji, szkieletie wartości przejętych od rodziców oraz elementach współczesnej kultury i religii. To, używając pojęcia Hervieu-Leger (1993, za: Arnett, Jansen 2002, s. 453), swoiste symboliczne pudełko (*symbolic toolbox*), z którego młodzi, zgodnie z indywidualnymi potrzebami, czerpią elementy kształtujące ich wyznawany bądź poszukiwany światopogląd. Charakterystyczny dla ponowoczesności pluralizm religijny i kulturowy, zakładający kontakt z przedstawicielami różnych światopoglądów i wyznań, staje się przestrzenią poszukiwań także w obrębie innych duchowości i religii, prowadząc do religijności typu „koktajlowego”

(Libiszowska-Żółtkowska 2009). Taki typ religijności ujawnia się już wyraźnie w innych kulturach, a na skutek procesów globalizacyjnych może znaleźć swoje odzwierciedlenie wśród różnych grup etnicznych, kulturowych i religijnych. Przykładem tego mogą być wierzenia współczesnych chińskich chrześcijan (badane w rejonie Hongkongu – Pankalla, Biegała 2012), których kult i wiara zasadzają się na historyczno-religijnych fundamentach konfucjanizmu, buddyzmu i taoizmu, a na poziomie wierzeń jednostek zakładają nie tyle współistnienie różnych bóstw i koncepcji, ile opracowanie własnych systemów na bazie już istniejących, wśród których, ze względu na towarzyszący osobie życiowy kontekst, za każdym razem dokonuje ona wyborów. Oto fragment opisu jednego z domów w wiosce Shing:

W pokoju gościnnym, w centralnym miejscu pod telewizorem stoi ołtarz, zastawiony ofiarami w postaci wina i pomarańczy, poświęcony przodkom rodziny Shing. Powyżej, nad telewizorem, oświetlony czerwoną żarówką, wizerunek lokalnego bóstwa. Naprzeciwko siedząca na kanapie siedemdziesięcioletnia babka, nawrócona parę lat temu na chrześcijaństwo, modląca się do Jezusa o uśmierzenie bólu. Obok niej jej córka, gorliwa chrześcijanka studiująca nauki biblijne i dziadek, zapalający codziennie kadzidła przy wejściu do wioski (Pankalla, Biegała 2012, s. 73).

Możemy zadać sobie w tym miejscu pytanie, czy sytuacja z tak odległej kultury ma przełożenie na realia polskie? Jako przykład można zacytować wypowiedź 24-letniej kobiety z przeprowadzonej przez autorów ankiety:

Bóg jest zawsze ze mną. Wiem to. W dobrych czy złych chwilach. Jestem osobą tolerancyjną i wolną dzięki jego miłości. Toteż nieważne, gdzie się modlę, czy to meczet, synagoga, kościół czy na dworze. Mój stosunek do Boga... mam do niego wielką pokorę i miłość. Religia... wychowałam się jako katoliczka. Ale dzisiaj twierdzę, że podział na religie jest zbędny. Bóg to Bóg. Jest jeden. Tylko każdy inaczej się do niego modli.

Jedną z konsekwencji wielości ofert i możliwości szerokiej ich eksploracji może być pojawienie się tożsamości opisanej jako „transreligijna” (Pankalla, Biegała 2012). Opierając się na koncepcji „transkulturowości” Wolfganga Welscha (2008) można powiedzieć, że „transreligijność” to forma współczesnej religijności, która polega na przekraczaniu partykularnych elementów poszczególnych religii. Podstawową cechą transreligijności jest funkcjonowanie „pomiędzy” różnymi elementami pochodzącymi z odmiennych religii. Jest to przechodzenie od jednego elementu do drugiego z całkowitym zaangażowaniem w każdy z nich, a nie łączenie tych elementów, jak ma to miejsce w przypadku synkretyzmu religijnego. Może to w efekcie prowadzić do ukształtowania się nowej formy tożsamości religijnej, pasującej do cech ponowoczesnej kultury, ale może też być działaniem dezintegrującym proces tworzenia się tożsamości religijnej jako takiej. Według Welscha współczesny świat z jego splotem różnorodnych i zmiennych narracji można zadowalająco opisać jedynie w języku pluralizmu, respektującym wagę wielości i form przechodnich.

Konieczne staje się tu samodzielne konstruowanie bądź dekonstruowanie tożsamości z dostępnych elementów, również religijnych. Takie kompetencje ma według Welscha tzw. podmiot transwersalny. Jest on wynikiem wielości odczuwanej na

zewnątrz i w ramach jednostkowego doświadczenia. Welsch wskazuje, że zewnętrzny pluralizm społeczny powoduje wewnętrzny pluralizm jednostki. Kształtowanie tożsamości dokonywało się według niego zawsze w binarnej relacji ja – inny. Tymczasem zanik sztywnych podziałów na swojskie i obce sprawia obecnie, że jednostka samodzielnie wybiera to, co chce uznać za „własne”. Proces ten, ze wszystkimi pozytywnymi i zagrożeniami, które niesie, może dotyczyć także zjawisk religijnych w czasach ponowoczesnych i w efekcie prowadzić do tworzenia oraz funkcjonowania tożsamości religijnej, którą proponujemy tu uzupełnić przedrostkiem „trans”. Transreligijność tym różni się od synkretyzmu religijnego, że nie stanowi połączenia różnych elementów pochodzących z odmiennych kultur religijnych, w które osoba angażuje się zgodnie z właściwościami „własnej religijności”. Podstawową cechą transreligijności jest bytowanie pomiędzy różnymi elementami pochodzącymi z odmiennych religii, jednak nie na zasadzie łączenia, lecz cyrkularnie następującego wyboru i konsekwentnie następującego zachowania, które związane jest z przechodzeniem od jednego elementu do drugiego z całkowitym zaangażowaniem w każdy z nich. Przykładem tego może być samoopis 23-letniego polskiego studenta, poety i muzyka, odpowiadającego w gazetowej sondzie na pytanie: „W jakiego Boga wierzysz? W jakiego Boga przestałeś wierzyć?”:

Jako dziecko byłem dewocyjnym katolikiem, marzyłem o stygmatach. Potem praktykowałem buddyzm diamentowej drogi. Dwa miesiące temu po długich przemyśleniach podjąłem decyzję o konwersji na judaizm reformowany. Modłę się. Najczęściej w łóżku. Łóżko jest do spania, kochania się, czytania i modlenia. Okazuję szacunek i wdzięczność jak pies, który dziękuje za jedzenie. Teraz jestem zakochany, więc dziękuję Bogu, że tak to wymyślił, że dwie osoby mogą być razem i doświadczać pełni. Do niedawna regularnie odmawiałem różaniec. Rozmyślałem dużo o Bogu. Śmieję się z nim. Jestem pewien, że ma poczucie humoru. O nic nie proszę (Gazeta Wyborcza, dodatek: Gazeta na Święta, 24–26 grudnia 2010, s. 6).

Eksplokacja i zobowiązanie jako procesy współkonstytuujące tożsamość religijną

Przyglądając się procesowi tworzenia tożsamości religijnej, zwróciliśmy do tej pory uwagę na pierwszy obszar, czyli wybrane ponowoczesne cechy religijności, takie jak relatywizm prawd, indywidualizacja i prywatyzacja, konfuzja wartości czy transreligijność. Będą one ważne z punktu widzenia kształtowania tożsamości religijnej, która tworzy się w oparciu o cały kontekst społeczno-kulturowych struktur i dynamicznie zachodzących przemian. Klimat ponowoczesności, gdzie cenioną cechą jest płynność i elastyczność, będzie miał istotne znaczenie dla zachodzących procesów eksplokacji i zobowiązania. Na tych wymiarach tożsamości zbudowana jest klasyczna koncepcja Jamesa Marcii. Została ona rozwinięta przez belgijskiego psychologa Koena Luyckxa, który zwrócił uwagę na intensywne przemiany społeczno-kulturowe zachodzące w ostatnich latach, utrudniające tworzenie się osób

o trwałej i harmonijnej tożsamości, gotowych do podjęcia ról charakterystycznych dla osoby dorosłej (Luyckx i in. 2008).

W klasycznym modelu Marcii² eksploracja jest pierwszym procesem, koniecznym dla prawidłowego rozwoju tożsamości i charakterystycznym dla wczesnej fazy adolescencji. Po niej następuje faza podejmowania zobowiązań, charakterystyczna dla społecznie pojmowanej dorosłości. W rozwiniętym przez Luyckxa³ i jego współpracowników (2008) Modelu Podwójnego Cyklu Formowania się Tożsamości (*Dual-Cycle Model of Identity Formation*), oba procesy nakładają się na siebie, przeplatają wzajemnie, budują na sobie, tworząc coraz wyższy poziom i ostatecznie doprowadzając do ukształtowania tożsamości dojrzałej. Uwzględniony dynamizm zachodzących procesów, wymagający od osoby szybkiego i elastycznego przystosowania do szybko zmieniającej się rzeczywistości, świadczy o możliwości zastosowania tej koncepcji do istniejącej, dynamicznie zmieniającej się ponowoczesnej rzeczywistości. Luyckx poszerzył koncepcję Marcii, dokonując rozróżnienia fazy eksploracji na eksplorację wszerz i w głąb. Pierwsza dotyczy osobistych poszukiwań na poziomie relacji, doświadczeń czy światopoglądów. Druga ogranicza wielość do jednego, wybranego przez osobę elementu danego obszaru, np. wybranej religii czy ogólnie – światopoglądu, i pozwala na coraz głębsze jego poznawanie na poziomie wiedzy, doświadczeń, konfrontacji z określonym środowiskiem społecznym. Na drodze autorefleksji osoba dokonuje również analizy zysków i strat mogących wiązać się z głębszym zaangażowaniem. Jeżeli dany obszar nie jest spójny z osobistymi potrzebami czy poszukiwaniami, osoba wycofuje się, nie podejmując zobowiązania, i cykl eksploracji zaczyna się od początku.

² James E. Marcia – kanadyjski psycholog kliniczny i rozwojowy, emerytowany profesor Uniwersytetu Simona Frasera w prowincji Kolumbia Brytyjska w Kanadzie. Bazując na teorii E.H. Eriksona, opisującej kryzysy rozwojowe, stworzył koncepcję opartą na pojęciu statusu tożsamości (*identity – status paradigm*). Tworzenie się tożsamości jest według Marcii wynikiem występowania wymiaru eksploracji we wczesnej fazie dorastania oraz następującego po niej zobowiązania. Ich występowanie oraz poziom natężenia mają wpływ na rozwiązanie kryzysu tożsamościowego skutkującego utworzeniem jednego z czterech statusów: tożsamości osiągniętej, moratoryjnej, nadanej lub rozproszonej.

³ Koen Luyckx – belgijski psycholog rozwojowy, docent (*assistant profesor*) na Katolickim Uniwersytecie w Leuven w Belgii. Wraz ze współpracownikami zweryfikował model kształtowania tożsamości J. Marcii, uwzględniając naprzemiennie przenikanie się wymiarów eksploracji wszerz, w głąb, podjęcia zobowiązania i identyfikacji ze zobowiązaniem. Istotną różnicą w stosunku do koncepcji Marcii było zwrócenie uwagi na to, że eksploracja i zobowiązanie to dwa współzależne procesy, występujące naprzemiennie przez cały okres dorastania. Stworzony w ten sposób *Dwucykliczny model kształtowania się tożsamości* uwzględnił dynamiczny proces tworzenia tożsamości w oparciu o dwa cykle. Pierwszy związany jest z formowaniem zobowiązania, gdzie następuje rozpoznawanie możliwości działania oraz podejmowanie decyzji co do obszarów zaangażowania. W drugim dokonuje się ewaluacja zobowiązania poprzez rozpoznanie nowych właściwości już sprawdzonych obszarów działania oraz interioryzację obranych wartości poprzedzonych upewnieniem się osoby co do słuszności osobistych decyzji i wyborów. Luyckx wyróżnił dodatkowo piąty status tożsamości: tożsamość ruminacyjną (Brzezińska i in. 2008, s. 250–252).

Drugi z wymiarów – zobowiązanie, Luyckx podzielił na etapy podjęcia zobowiązania i identyfikacji z nim. Niezdolność do podejmowania zobowiązania może wiązać się z kryzysem tożsamości. Przejawia się on w odczuciu lęku, niepewności, stawianiu sobie pytań dotyczących przyszłości, a jednocześnie w niepodejmowaniu trwałych decyzji i nieponoszeniu ich konsekwencji. Luyckx zwrócił także uwagę na pozytywne i negatywne korelacje zachodzące pomiędzy eksploracją a zobowiązaniem. Im większy poziom eksploracji wszcz, tym mniejsza zdolność do podejmowania zobowiązań w ogóle. Z kolei im większy poziom eksploracji w głąb, tym większa zdolność do podjęcia trwałych, zinterioryzowanych decyzji dotyczących różnych obszarów społecznych i indywidualnych.

Rozwiązanie kryzysu tożsamościowego związane jest z przyjęciem jednego z czterech statusów, w zależności od natężenia poszczególnych procesów. Marcia określa je jako tożsamość osiągniętą, przejętą, moratoryjną bądź dyfuzyjną (1980, s. 111; Newman, Newman 1998, s. 438–439).

Luyckx (2008, s. 76–79) zwrócił uwagę, że eksploracja wydłużona w czasie może mieć działanie dezintegrujące. Na skutek tego wyróżniono jeszcze jeden typ tożsamości, tzw. tożsamość ruminacyjną (Luyckx i in. 2008), pozwalającą określić trudności rozwojowe związane z formowaniem się tożsamości. Ten status tożsamościowy charakteryzuje osoby zagubione w swoich wyborach życiowych. Podejmowanym przez nie decyzjom, wymagającym jednoznacznych rozstrzygnięć i aktywności, towarzyszy lęk, wycofanie oraz mechanizmy ucieczkowe.

Tożsamość osobowa i jej ekstrapolacja na obszar tożsamości religijnej

Na drodze ekstrapolacji opisywanych wymiarów i statusów tożsamości osobowej, zgodnie z terminologią przedstawioną wyżej, podjęto próbę przeniesienia opisanych koncepcji na obszar religijności. Na tej podstawie dokonano teoretycznego opisu osób znajdujących się w konkretnym statusie tożsamości religijnej (rys. 1).

Zaistnienie lub niezastnienie wymiaru eksploracji i zobowiązania oraz poziom ich natężenia wyznaczają poszczególne statusy tożsamości religijnej.

W ramach teoretycznych poszukiwań określonego momentu rozwiązania kryzysu dotyczącego formowania się statusów tożsamości religijnej zwrócono uwagę na odsuwający się – w porównaniu z koncepcjami klasycznymi, np. koncepcją Marcii – czas rozwiązania kryzysu tożsamościowego. Szczegółowiej podjął te kwestie James Arnett (2000) w swoich badaniach na temat własnej koncepcji „wyłaniającej się dorosłości”. Dotyczy ona bowiem wydłużania się formowania tożsamości ze względu na współczesny kontekst. Analogicznie przyjęto, że skoro tożsamość religijna będzie korzystała ze zdobyczy rozwojowych tożsamości osobowej, to również okres jej formowania się będzie wydłużony. Zwracając uwagę na współczesny kontekst społeczno-ekonomiczny, zauważamy, że okres podejmowania studiów i dalszej edukacji to dla większości młodych ludzi czas wyjścia spod kontroli rodziny, a także wpływu wspólnoty religijnej (Arnett, Jansen 2002, s. 453). W przestrzeni społecznego moratorium młodzi ludzie sprawdzają siebie, podejmują niezależne decyzje,

poszukują dla siebie miejsca w społeczeństwie, zaspokajając różnorakie potrzeby, w tym religijne. Indywidualizacja wyborów wśród wielości ofert ponowoczesnego świata bez swoistego rdzenia wartości wyniesionych z rodzinnego domu czy wspólnoty religijnej może utrudniać identyfikację religijną, co z kolei może prowadzić do indyferentyzmu i religijnej wybiórczości (Mariański 2008, s. 95). Konsekwencją tego zjawiska może być ukształtowanie płynnej tożsamości religijnej, którą charakteryzuje dokonywanie wyborów zgodnych z obowiązującą modą. Taka osoba może uzależniać wybierany światopogląd od osobistych potrzeb i myślenia.



Rys. 1. Charakterystyka statusów tożsamości religijnej stworzona w procesie ekstrapolacji koncepcji Jamesa Marcii i Koena Luyckxa, opr. Anna Wieradzka

W przypadku sztywnych struktur socjalizacji religijnej, związanej z wychowaniem religijnym przez rodziców, szkołę czy wspólnotę religijną, w którym nie ma przyzwolenia na poszukiwanie i konfrontację z innymi obszarami światopoglądowymi, gdzie zasady są narzucane „bez dyskusji”, a dorosły pełni rolę wyidealizowanego wzorca, może dojść do ukształtowania tożsamości religijnej zewnętrznej. Taka osoba, choć stała i jednoznaczna w swoich wyborach, może mieć trudności w konfrontacji ze światopoglądem odmiennym od jego własnego. U podstaw opisywanej sztywności można doszukać się lękowego podejścia do wiary zbudowanej na jurydycznym, przepisowym fundamencie.

Przeciwieństwem tej sytuacji może być pozbawienie dorastających osób jakiegokolwiek wymiaru eksploracji czy zobowiązania w wymiarze religijnym. Wychowanie religijne w środowisku, w którym obszar religijny nie będzie zajmował istotnego miejsca, a różnego rodzaju formy kultu będą ograniczone do wyjątkowych okoliczności (święta, chrzest, ślub, pogrzeb), może owocować rozwiązaniem kryzysu tożsamości religijnej na poziomie określanym jako zagubiony. Cechą tak ukształtowanej tożsamości może być konformizm. W zależności od osób, z jakimi będzie tworzyć bliższe relacje, dana osoba może przejmować także ich światopogląd religijny. Ponieważ nie ma wewnętrznej motywacji do poszukiwań wartości, z którymi mogłaby się identyfikować, może charakteryzować się brakiem jednoznacznego i trwałego odniesienia do rzeczywistości nadprzyrodzonej.

Na drodze dalszych analiz można dojść do wniosku, że przynależność do wspólnoty religijnej i trwałe, dojrzałe, rodzinne wzorce religijne, mogą ułatwiać jednoznaczne i jednocześnie autonomiczne decyzje na etapie poszukiwań i kształtowania się tożsamości religijnej. Na takim bowiem zinterioryzowanym wyborze zasada się dojrzała tożsamość, określana przez nas jako uwewnętrzniona. Wydaje się, że młodzi ludzie, dla których niezależność, samostanowienie, osobisty, niczym nieskrępowany rozwój, są istotnymi czynnikami wpływającymi na kształtowanie dojrzałej tożsamości, potrzebują szkieletu, którego mogliby się ucześć w momentach kryzysowych. Taką ramę może stanowić rodzinny system wartości, wraz ze wsparciem emocjonalnym i empatycznym podejściem do okresu dorastania. Środowisko rozwoju religijnego powinno tworzyć przestrzeń, w której słowo będzie potwierdzone konkretnymi przykładami i świadectwem życia. Młodzi zarzucają dorosłym wewnętrzną niespójność i bezrefleksyjne podchodzenie do prawd, którymi żyją i które głoszą. Mówi o tym wypowiedź 32-letniej kobiety, pochodząca z naszej ankiety, dotycząca wpływu socjalizacji religijnej na osobisty wybór wiary:

Mój tata jest niepraktykującym katolikiem, a mama, choć praktykuje, nie przekonuje mnie do sposobu, w jaki wierzy. Nie widzę u niej samorefleksji, a to dla mnie ważny element życia duchowego.

Drugim obszarem wsparcia powinna być także wspólnota religijna, która będzie z jednej strony pozwalająca na oddalenie, a z drugiej będzie stanowiła przestrzeń bezpiecznego, czyli akceptującego powrotu.

Przechodząc do praktycznych przykładów, należy zwrócić uwagę, że brak uwrażliwienia na ponowoczesną sytuację (w której znajdują się młodzi ludzie w okresie kształtowania się tożsamości, z ich potrzebami eksploracji i niezdolnością do podjęcia trwałych zobowiązań) oraz nieuwzględnienie przedłużonego okresu moratorium, może powodować nieefektywność działań duszpasterskich w dzisiejszych wspólnotach religijnych. Jednym z wyraźnych przykładów, traktowanych jako *pars pro toto* problemu, jest przyjmowanie sakramentu bierzmowania w Kościele katolickim w wieku ok. 17 lat. Jeżeli potraktujemy go jako sakrament dojrzałości chrześcijańskiej (a nie wyłącznie inicjacji), wymagałby on zdolności do podjęcia zobowiązań z niego płynących, czyli chociażby zaangażowania w działanie wspólnoty Kościoła. Aktualna sytuacja jest całkowicie odmienna, co widać po braku konsekwencji dotyczącej chociażby systematycznych praktyk religijnych osób po bierzmowaniu. Także wiek zawierania związków małżeńskich zmienił się znacznie w porównaniu z sytuacją jeszcze 20 lat temu. W ciągu ostatnich 20 lat wiek zawieranych związków małżeńskich przesunął się w przypadku kobiet z prawie 23 do 26 lat, a mężczyzn z 25 na 28 rok życia (Boni 2011, s. 194). Zmianie nie uległ jednak wiek wyświęcania mężczyzn na prezbiterów Kościoła katolickiego. Taka sytuacja wskazywać by mogła na istnienie pewnych momentów sensytywnych, pozwalających na podjęcie trwałych zobowiązań, związanych z podjęciem obowiązków i ról w określonej grupie wyznaniowej. Eksploracja związana z poznawaniem i doświadczaniem nowych obszarów religijnych, identyfikacja z określonymi wartościami oraz podjęcie zobowiązań z nich płynących kształtuje osobiste, ale także społeczne odniesienie człowieka do religii. Analogicznie do koncepcji Luyckxa można przypuszczać, że brak równowagi między eksploracją a zobowiązaniem może prowadzić do niezdolności dokonania ostatecznych wyborów, budzić lęk przed konsekwencjami osobistych decyzji, a także prowadzić do nieustannej eksploracji obszarów mających nadać sens życiu danej osoby i zbudować stabilny system odniesień (Luyckx, Soenens, Gossen 2006, s. 368). Najmniej adaptacyjnym skutkiem tych dwóch procesów może być odrzucenie przez jednostkę wymiaru religijnego jako nieistotnego dla rozwoju osobowego.

Opisane powyżej współczesne zmiany i procesy są prawdziwym wyzwaniem dla wspólnot kościelnych i wyznaniowych oraz naukowców i praktyków zajmujących się dziedziną psychologii pastoralnej i psychologii religii. Stoją oni przed zadaniem szukania nowych form towarzyszenia osobom, na różnych etapach ich życia. Szczególnie ważne wydaje się to w okresie rozwiązywania kryzysu tożsamościowego, czyli nie jak w klasycznych teoriach do 18., lecz – jak proponują aktualne koncepcje psychologiczne – powyżej 25. roku życia (Arnett 2000, s. 437). Uwzględnienie na drodze formacji religijnej etapów rozwojowych z przedłużającym się okresem moratorium oraz zachodzącymi w tym czasie procesami eksploracji i zobowiązania, implikować powinno powstanie poszerzonych form towarzyszenia osobom na drodze ich rozwoju osobistego i religijnego. Jedną z nich może być autorska propozycja, którą określamy roboczo mianem **Integralnego Towarzyszenia**

Osobie (ITO). Jest to forma poszukiwania sposobów bycia przy człowieku współczesnym, z jego pragnieniem wielokierunkowego rozwoju, z jego indywidualistycznym myśleniem, uwikłaniem w ponowoczesną kulturę oraz najgłębszymi potrzebami, także w wymiarze duchowym. Łączy ona wybrane elementy pastoralnych działań duszpasterskich z działaniami opierającymi się na zasadach systemu określanego jako *life coaching* (doradztwo życiowe), ale uwzględniający perspektywę chrześcijańską.

Wnioski

Przedstawione w artykule refleksje zwracają uwagę na sytuację, w której coraz wyraźniej obserwujemy ponowoczesne przeobrażenia religijności w wymiarze społecznym, a z perspektywy tu zastosowanej (psychologiczno-rozwojowej) – w sferze tożsamości religijnej młodych Polaków (m.in. Berger 2005; Casanova 2005; Davie 2010). Według przedstawionych rozważań, na proces kształtowania tożsamości istotny wpływ mają wymiary eksploracji i zobowiązania, które – aktywowane i współkonstruowane przez otaczające środowisko – pozwalają na rozwiązanie przez osobę kryzysu tożsamości. Opisany w artykule dynamiczny kontekst czasów ponowoczesnych stanowi dodatkowe wyzwanie dla osób pragnących wspomóc formowanie się tożsamości młodych ludzi, będących w fazie przeobrażenia z osób o nieokreślonym statusie religijnego „ja” w kogoś o sprecyzowanym i zinterioryzowanym światopoglądzie religijnym. Ujmując syntetycznie efekty analizy, można stwierdzić, że kształtowanie tożsamości religijnej ma bezpośredni związek z rozwojem tożsamości osobowej, a wymiary tożsamości uwzględnione w koncepcjach Marcii i Luyckxa – czego nie brano dotąd pod uwagę – mogą mieć istotne znaczenie w obszarze kształtowania (oraz badania) tożsamości religijnej. Środowisko społeczne aktywizujące (bądź nie) wymiary eksploracji i zobowiązania wpływa na kształtowanie się i wyodrębnianie statusów tożsamości religijnej. Kontekst ponowoczesności ma istotne znaczenie dla kształtowania się tożsamości religijnej. Samostanowienie i indywidualizacja wyboru religijnego pozwala na interioryzację wartości religijnych. Jednocześnie wielość ofert religijnych utrudnia pierwotny wybór, który coraz częściej nie jest oparty na tradycyjnej religii, a wynika z kierunku zmian kulturowych i przebiega od synkretyzmu religijnego aż do transreligijności.

Bibliografia

- Allport G.W. (1988). *Osobowość i religia*, tłum. H. Bartoszewicz, A. Bartkowicz, I. Wyrzykowska. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Arnett J.J. (2000). *Emerging adulthood. A theory of development from the late teens through the twenties*. *American Psychologist*, 55(3), s. 469–480.
- Arnett J., Jansen J. (2002). *A Congregation of One: Individualized Religious Beliefs Among Emerging Adults*. *Journal of Adolescent Research*, 17(5), s. 451–467.
- Berger P. (2005). *Święty baldachim: elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Boni J. (red.) (2011). *Młodzi 2011*. Warszawa: Kancelaria Prezesa Rady Ministrów.

- Borowik I. (2005). *Religijne oblicze Polski na tle Europy*. W: A. Wójtowicz (red.). *Kultury religijne. Perspektywy socjologiczne*, Warszawa–Tyczyn: Wyższa Szkoła Społeczno-Gospodarcza.
- Brzezińska A.I., Piotrowski K., Garbarek-Sawicka E., Karowska K., Muszyńska K. (2010). *Wymiary tożsamości a ich podmiotowe i kontekstowe korelaty*. *Studia Psychologiczne*, 1(49), s. 81–93.
- Brzezińska A., Appelt K., Ziółkowska B. *Psychologia rozwoju człowieka*. W: J. Strelau, D. Doliński (red.), *Psychologia. Podręcznik akademicki*. Gdańsk: GWP, s. 95–292.
- Casanova J. (2005). *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Chlewiński Z. (1989). *Religijność dojrzała*. W: Z. Chlewiński (red.). *Wybrane zagadnienia z psychologii pastoralnej*. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, s. 9–39.
- Chodubski A. (2008). *Prawo w kształtującym się łańdże informacyjnym*. *Studia Gdańskie*, t. V, s. 170–184, <http://www.studiagdanskie.gwsh.gda.pl/pdfy/studia5s170-184.pdf>, dostęp: 12.01.2014.
- Côté J.E., Bynner J.M. (2008). *Changes in the transition to adulthood in the UK and Canada: the role of structure and agency in emerging adulthood*. *Journal of Youth Studies*, 11(3), s. 251–268.
- Davie G. (2010). *Socjologia religii*, tłum. R. Babińska. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Frankl V.E. (1984). *Homo patiens*, tłum. R. Czernecki, Z.J. Jaroszewski. Warszawa: Wydawnictwo PAX.
- Halík T. (2013). *Hurra nie jestem Bogiem*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Hryniewicz W. (1991). *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Kozielecki J. (1991). *Z Bogiem albo bez Boga*. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Kubicki R. (red.) (1998). *Filozoficzne konteksty koncepcji rozumu transwersalnego: wokół koncepcji Wolfganga Welscha*. Cz. 2. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, s. 25–43.
- Libiszowska-Żółtkowska M. (2009). *Religia jako determinanta tożsamości studentów i konwertytów*. W: M. Libiszowska-Żółtkowska (red.). *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Socjologiczne studium przypadków*. Warszawa: Difin, s. 46–63.
- Luyckx K., Goossens L., Soenens B. (2006). *A developmental contextual perspective on identity construction in emerging adulthood: change dynamics in commitment formation and commitment evaluation*. *Developmental Psychology*, 42(2), s. 366–380.
- Luyckx K., Schwartz S.J., Berzonsky M.D., Soenens B., Vansteenkiste M., Smits I., Goossens L. (2008). *Capturing ruminative exploration: Extending the four-dimensional model of identity formation in late adolescence*. *Journal of Research in Personality*, 42, s. 58–82.
- Marcia J.E. (1980). *Handbook of adolescence psychology*. New York: Wiley.
- Mariański J. (2008). *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim*. W: I. Borowik, M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Doktor (red.). *Oblicza religii i religijności*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”, s. 93–109.
- Newman B.M., Newman P.R. (2012). *Live-Span Development. A Psychosocial Approach*. Bemont: Wadsworth Publishing Company.
- Oniszcuk J. (2012). *Ponowoczesność: państwo w ujęciu postnowoczesnym (kilka zdań szczegółowych)*, www.sgh.waw.pl, dostęp: 12.01.2014.
- Palczyński T. (2008). *Socjologia tożsamości*. Kraków: Oficyna Wydawnicza AFM.
- Pankalla A., Biegała M. (2012). *Kolekcjonerzy duchowych polis. Transreligijna tożsamość z perspektywy kulturowej psychologii religii (wioska Shing/Hongkong)*. W: R. Ilnicki, J. Iwanicki (red.). *Sfery refleksji religioznawczej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe WNS, s. 47–60.
- Pankalla A., Kilian A. (2007). *Psychescapes. Tożsamość naszych czasów?* Poznań: Poznańskie Towarzystwo Psycho-Kulturowe.

- Polak M. (2012). *Mistagogia w duszpasterstwie Kościoła. Studium pastoralno-teologiczne*. Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny.
- Popielski K. (1994). *Noetyczny wymiar osobowości. Psychologiczna analiza poczucia sensu życia*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Różańska A. (2009). *Dylematy kształtowania tożsamości religijnej młodzieży a edukacja religijna*. W: M. Libiszowska-Żółtkowska (red.). *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Socjologiczne studium przypadków*. Warszawa: Difin, s. 33–45.
- Schwartz S., Côté J.E., Arnett J. (2005). *Identity and Agency in Emerging Adulthood: Two Developmental Routes in the Individualization Process*. *Youth & Society*, 37(2), s. 201–229.
- Wieradzka A. (2014). *Wymiary i statusy tożsamości w okresie wyłaniającej się i wczesnej dorosłości. Analiza międzykulturowa*. Praca magisterska pisana pod kierunkiem prof. dr. hab. A.I. Brzezińskiej, rękopis niepublikowany.
- Zagórska W., Jelińska M., Surma M., Lipska A. (2012). *Wydużająca się droga do dorosłości*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.

Strony internetowe:

<http://ekai.pl/wydarzenia/raport/x21292/kosciol-lat-wolnosc-religijnosc-polakow/>?

<http://gosc.pl/doc/1185356.Bog-tak-Kosciol-nie>)

Young Poles' religious identity from the perspective of J. Marcia's and K. Luyckx's conceptions of identity

Abstract

The article, employing a psychological-developmental and cultural perspective (the latter in terms of W. Welsch's idea), deals with the extrapolation of James Marcia developed by Koen Luyckx's personal identity conception, to the phenomenon of a (post)postmodern (trans)religious identity. Its specificity among young Poles and the applique dimension – the possible and actual forms of support in the shaping of mature religiosity – are taken into account.

Key words: personal identity, religious identity, postmodernism, James Marcia, Ken Luyckx