

KATOLICYZM POLSKI
CIĄGŁOŚĆ I ZMIANA
STUDIUM SOCJOLOGICZNE

KS. JANUSZ MARIAŃSKI

WYDAWNICTWO WAM

KRAKÓW 2011

© Wydawnictwo WAM, 2011

Korekta
Katarzyna Ogórek

Projekt okładki i stron tytułowych
Studio BalogArt
Robert Guzik

ISBN 978-83-7505-787-4

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl
www.wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 43 03 210
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA INTERNETOWA
tel. 12 62 93 260, 12 62 93 446-447
faks 12 62 93 261
e.wydawnictwowam.pl

Drukarnia Wydawnictwa WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

SPIS TREŚCI

WSTĘP	9
Rozdział I	
RELIGIJNOŚĆ KATOLIKÓW POLSKICH W PROCESIE PRZEMIAN.	15
§ 1. Przynależność statystyczna Polaków do Kościoła katolickiego.	19
§ 2. Przynależność do Kościoła katolickiego w świetle sondazy opinii publicznej	24
§ 3. Wiara i wierzenia religijne	32
§ 4. Praktyki religijne w społeczeństwie polskim	46
§ 5. Moralność religijna Polaków	62
§ 6. Identyfikacja katolików z Kościołem katolickim	72
§ 7. Jeden czy wiele katolicyzmów?	85
§ 8. Uwagi końcowe	98
Rozdział II	
KOŚCIÓŁ KATOLICKI W OPINII POLAKÓW – ZAUFANIE I DYSTANS SPOŁECZNY.	101
§ 1. Pozycja i rola Kościoła katolickiego w społeczeństwie polskim	108
§ 2. Ogólne zaufanie do Kościoła katolickiego w świetle sondazy opinii publicznej i badań socjologicznych	123
§ 3. Ocena działalności Kościoła katolickiego w różnych dziedzinach życia publicznego.	137
§ 4. Kościół katolicki jako instytucja społeczno-polityczna	145
§ 5. Komentarz socjologiczny do uzyskanych wyników empirycznych	156
§ 6. Uwagi końcowe	172
Rozdział III	
PARAFIA KATOLICKA JAKO ŚRODOWISKO SPOŁECZNO-KULTUROWE	180
§ 1. Kontekst społeczno-kulturowy parafii katolickiej	184
§ 2. Przynależność katolików do parafii	189
§ 3. Przejawy więzi społecznej w parafii	200
§ 4. Współdziałanie wiernych w decyzjach parafialnych	221
§ 5. Kapłan w życiu społecznym parafii	234
§ 6. Uwagi końcowe	243
Rozdział IV	
PRZYNALEŻNOŚĆ DO RUCHÓW I WSPÓLNOT RELIGIJNYCH ORAZ STOWARZYSZEŃ KATOLICKICH	249
§ 1. Ruchy i wspólnoty religijne oraz stowarzyszenia katolickie podstawą odnowy Kościoła i parafii	253

§ 2. Ruchy i wspólnoty religijne oraz stowarzyszenia katolickie w świetle badań socjologicznych	263
§ 3. Akcja Katolicka w parafii	278
§ 4. Struktury organizacyjne w parafii	284
§ 5. Uwagi końcowe	293

Rozdział V

EDUKACJA RELIGIJNA W SZKOLE Z PERSPEKTYWY SOCJOLOGICZNEJ	300
---	-----

§ 1. Opinie Polaków na temat nauczania religii katolickiej w szkołach publicznych	301
§ 2. Lekcje religii w szkole jako fakt społeczny	306
§ 3. Szkoła czy parafia miejscem edukacji religijnej	311
§ 4. Ocena lekcji religii	316
§ 5. Ocena programu zajęć z lekcji religii	319
§ 6. Katechizacja szkolna a poziom wiedzy religijnej młodzieży	323
§ 7. Edukacja religijna w szkole a praktyki religijne i moralność młodzieży	327
§ 8. Uwagi końcowe	332

Rozdział VI

JAN PAWEŁ II JAKO GWARANCJA TRWAŁOŚCI POLSKIEGO KATOLICYZMU	337
--	-----

§ 1. Autorytet Jana Pawła II w świetle sondaży opinii publicznej	340
§ 2. Autorytet Jana Pawła II w opinii młodzieży	353
§ 3. Jan Paweł II jako autorytet moralny	359
§ 4. Nauczanie Jana Pawła II a przemiany w rodzinie polskiej	364
§ 5. Uwagi końcowe	366

Rozdział VII

PRZYSZŁOŚĆ KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W POLSCE W OPINII POLAKÓW	372
---	-----

§ 1. Opinie Polaków o szansach religii i Kościoła katolickiego w przyszłości w świetle badań socjologicznych	374
§ 2. Komentarz socjologiczny do uzyskanych wyników empirycznych	385
§ 3. Uwagi końcowe	391

ZAKOŃCZENIE	396
-----------------------	-----

WYKAZ SKRÓTÓW	406
-------------------------	-----

BIBLIOGRAFIA	407
------------------------	-----

NOTA BIBLIOGRAFICZNA	441
--------------------------------	-----

WSTĘP

Socjologia religii od czasów Emila Durkheima i Maksa Webera fascynowała się teorią sekularyzacji, która była ustawicznie modyfikowana, uzupełniana, a niekiedy kwestionowana. Większość socjologów podzielała pogląd, że sekularyzacja jest skutkiem modernizacji, a relacja pomiędzy tymi dwiema rzeczywistościami przebiega jednokierunkowo: im większa modernizacja, tym mniej religii. Relację tę niekiedy modyfikowano, wprowadzając zmienną pośredniczącą – racjonalność (im więcej racjonalności, tym mniej miejsca dla nadprzyrodzoności); religia przesuwiała się w stronę irracjonalności. W warunkach modernizujących się społeczeństwach religia coraz słabiej zakorzeniała się w życiu jednostek, grup społecznych i całego społeczeństwa. Większość socjologów zajmujących się religią zgadzała się, że sekularyzacja zależy od modernizacji. Niekiedy formułowano tezę, że wzrost gospodarczy osiągnięty w nowoczesnych społeczeństwach i będący jego pochodną dobrobyt materialny przyspieszyły odchodzenie ludzi od tradycyjnej wiary. Religię traktowano jako przejściową fazę ludzkości, a proces sekularyzacji uznano za jednokierunkowy i nieodwracalny. Prognozowano masową erozję członkostwa w Kościołach i poszerzenie się przestrzeni społecznej wolnej od religii. Negatywny trend miał zaznaczyć się we wszystkich dziedzinach życia religijnego.

W XX wieku upowszechniło się wśród części elit kulturalnych i politycznych przekonanie, że w warunkach radykalnego postępu naukowego i technicznego religia musi obumrzeć. Miejsce mitów i dogmatów wiary zajmie światopogląd naukowy. Prawda naukowa wyzwoli nas z więzów przednowoczesnych aksjomatów i uwolni od iluzorycznych nadziei związanych z religią. Religię traktowano jako symbol tego wszystkiego, co sprzeciwia się wymogom rozumu. Pozostałości takiego myślenia można jeszcze spotkać współcześnie w naszym kraju, były one mocno lansowane w okresie realnego socjalizmu. Z drugiej strony silna więź z Kościołem katolickim wynikała m.in. z daleko idących powiązań kulturowej i narodowej tożsa-

mości Polaków z katolicyzmem. Te historyczne związki między Kościołem a narodem miały i mają ważny wpływ na aktualny stan religijności Polaków. W socjologii współczesnej upowszechnia się przekonanie, że modernizacja nie tyle niszczy religię, ile raczej ją różnicuje i pluralizuje, a także przyczynia się do przemiany samej religijności (Neuhold 2010: 28). Socjologiczne badania nad religijnością są wciąż w modzie (Hainz 2010: 127-130), a dyskusje nad sekularyzacją i desekularyzacją zajmują ważne miejsce. Modernizacja społeczna niekoniecznie wiąże się z sekularyzacją.

Część socjologów polskich i zachodnich uważa, że w Polsce po 1989 roku modernizacja, powiązanie z Zachodem („westernizacja”) i sekularyzacja będą wiązać się i wzmacniać w sposób wyraźny. Przejście od państwowego socjalizmu do demokratycznego państwa prawa i związana z tym gwałtowna zmiana świadomości ludzi sprawiają, że Kościół podlega wielkiemu eksperymentowi wychodzenia z epoki ukształtowanej mniej lub bardziej przez religię katolicką, a wchodzenia do nowej sytuacji nacechowanej pluralizmem społeczno-religijnym. Ta nowa faza charakteryzuje się przede wszystkim przemianą wartości religijno-kościelnych, wymuszoną przez zmieniające się sytuacje społeczne. W okresie przejściowym może dochodzić do konfliktów pomiędzy społeczeństwem pluralistycznym a Kościołem katolickim. Podobnie jak przed 1989 rokiem, tak i dzisiaj, nauczanie i działalność Kościoła w życiu społecznym budzą sprzeciw w pewnych środowiskach opiniotwórczych. Troska Kościoła o podbudowę moralną politycznych, ekonomicznych i społecznych procesów transformacyjnych nie zawsze jest oceniana pozytywnie. Wyraża się wątpliwość, czy Kościół katolicki w Polsce jest zdolny wnieść pozytywny wkład w rozwój i stabilizację społeczeństwa demokratycznego.

Z socjologicznego punktu widzenia religia zinstytucjonalizowana, czyli Kościół, jest typem organizacji religijnej. „Kościół, sekta, wyznanie i ruch religijny są to, między innymi, organizacje społeczne. Musi istnieć wyodrębniony personel realizujący pewne cele organizacji, musi istnieć pewna struktura autorytetu wewnętrznego i muszą też istnieć finanse umożliwiające działalność. Kierowanie jakimkolwiek kościołem jako organizacją nie jest nigdy prostą funkcją samej tylko orientacji religijnej tego kościoła” (Parsons 1969: 365-366). Kościół jest z jednej strony zhierarchizowaną instytucją, z drugiej zaś jest wspólnotą wiernych, należy do sfery *sacrum* i *profanum*. Socjologa interesuje przede wszystkim Kościół jako instytucja

odgrywająca ważną rolę w życiu społeczno-kulturowym, niekiedy w życiu politycznym i gospodarczym, ale też nie może ignorować jego znaczenia jako instytucji religijnej. Wskazuje on nie tylko na aktualne uwarunkowania postaw i zachowań ludzi wobec Kościoła, ale i na uwarunkowania historyczne związane z relacjami między Kościołem a społeczeństwem, Kościołem a władzą polityczną (Kościół bliższy władzy politycznej lub społeczeństwu). I jedno i drugie uwarunkowania wyjaśniają zaufanie i dystans wobec Kościoła (Höllinger 2005: 438-445).

Niektórzy obserwatorzy społeczeństwa polskiego już dzisiaj dostrzegają daleko idące zmiany w religijności Polaków, a tezę o wyjątkowym charakterze polskiej religijności na tle innych krajów europejskich uważają wręcz za fałszywą. Zdecydowana większość socjologów europejskich wypowiadających się na temat polskiego katolicyzmu prognozuje szybką sekularyzację w Polsce. Według Marko Kerševana związek katolicyzmu z ideologią narodową doprowadzi do „wyschnięcia polskiego katolicyzmu pomimo pozornie tak głębokiego kultu maryjnego itp. oraz tak żywego «chrześcijańskiego» zaangażowania politycznego” (Kerševan 1990: 354). Renate Köcher wskazuje na zmniejszający się wpływ Kościoła katolickiego na społeczeństwo polskie (Köcher 1995: 267). Euroentuzjaści spodziewają się, że wraz z przystąpieniem Polski do Unii Europejskiej i upowszechnieniem się modernizacji społecznej zaznaczy się szybki proces sekularyzacji (sekularyzacja jako cena za modernizację). Według Petera L. Bergera świecka kultura Europy Zachodniej wciąga w orbitę swoich wpływów nowe regiony. Sekularyzacja poszczególnych państw odzwierciedla stopień ich integracji z Europą. Integracja oznacza przejście eurosekularyzmu wraz z całą resztą „europejskiego pakietu”. W miarę upływu czasu „nowa” Europa będzie coraz bardziej upodabniać się do „starej”. Problem ten daje się zarówno zauważyć w Irlandii i w Polsce. Mówi się o transferze zachodnio-europejskiego sekularyzmu i zasymilowaniu katolickiej Polski do Europy na jej własnych warunkach (Berger 2005: 18).

Katolicyzm polski znajduje się w polu napięć pomiędzy sekularyzacją a ewangelizacją, nie da się go opisać w kategoriach jednorodnego faktu społecznego. Z jednej strony silne są procesy sekularyzacyjne (np. „odkościelnienie”, kryzys przekazu wiary), z drugiej strony ważne są wpływy Kościoła katolickiego i innych wyznań chrześcijańskich oraz nowych ruchów religijnych na świadomość religijną młodych (ewangelizacja).

W konsekwencji tych sprzecznych oddziaływań społeczno-kulturowych należy przyjąć „wielościęzkową” interpretację procesów przemian w polskim katolicyzmie (między sekularyzacją a ewangelizacją). Wielu badaczy prognozuje zachodzenie tych samych procesów przemian w religijności społeczeństwa polskiego co i w krajach zachodnioeuropejskich (sekularyzm czy laicyzm jest dobrym towarem eksportowym), inni skłonni są zarezerwować „specyficzną ścieżkę” rozwoju religijności w społeczeństwie polskim, a katolicyzm traktują jako ważny czynnik indywidualnej i zbiorowej tożsamości (ciągłość i zmiana).

Wbrew tym pesymistycznym prognozom społeczeństwo polskie prezentuje – na tle krajów zachodnioeuropejskich – stosunkowo wysoki poziom religijności. Na przekór kasandrycznym prognozom można twierdzić, że zarówno procesy sekularyzacji, jak i strukturalnej indywidualizacji, nie muszą oznaczać pełnego odchodzenia od religii, lecz zmianę jej charakteru i funkcji; nie muszą oznaczać końca czy zmięczenia Kościoła ludowego, lecz jego osłabienie, które nie wyklucza szans na jego przekształcenia i przemiany. Procesy modernizacji społecznej, które do pewnego stopnia pociągają za sobą negatywne przemiany w religijności, nie wyjaśniają do końca poziomu religijności w poszczególnych krajach. Kraje o podobnym stopniu modernizacji prezentują zróżnicowane poziomy religijności (Casanova 2009: 16).

W Polsce w okresie wielkiej transformacji ustrojowej w latach dwudziestych XX i na początku XXI wieku deklarowane wierzenia i praktyki religijne pozostawały na względnie stabilnym poziomie, Polacy nie odwrócili się od religii. Gwałtowne i głębokie procesy modernizacji społecznej nie wywarły wyraźnego wpływu na stan praktyk religijnych. Kolejne pokolenia cechują się podobnym poziomem praktyk religijnych. Tadeusz Szawiel podaje trzy istotne czynniki przyczyniające się do spowolnienia zmian w praktykach religijnych i religijności w ogóle. Po pierwsze, polska transformacja ustrojowa nie narusza istniejących więzi społecznych w stosunkowo stabilnych społecznościach lokalnych (dla wiary religijnej jest ważna pewnego rodzaju kontrola społeczna); po drugie, sprawnie działające instytucje kościelne, przede wszystkim na poziomie parafialnym; po trzecie, lekcje religii w szkole, które w skali masowej podtrzymywały i pobudzały motywacje religijne. Nie bez znaczenia był tzw. czynnik papieski. Od końca lat siedemdziesiątych w biografacjach religijnych Polaków miał

swój udział Jan Paweł II, którego pielgrzymki do kraju nabierały charakteru wielkiego, narodowego i religijnego wydarzenia (Szawiel 2008: 32-33).

W wyłaniającym się społeczeństwie pluralistycznym młodzi Polacy kształtują swoją tożsamość religijną nie tyle przez automatyczne przejmowanie utrwalonych schematów orientacji i interpretacji życia, ale w warunkach wzrastającej „otwartości” indywidualnych decyzji i wyborów. Od 20 lat budujemy nowe społeczeństwo, społeczeństwo wielkiej zmiany, transformacji, modernizacji. Stajemy się społeczeństwem nowoczesnym i pluralistycznym, a równocześnie zachowujemy – mimo pewnych negatywnych trendów – tradycję i wiarę chrześcijańską. Rodzina, naród, Kościół – to są niewątpliwie filary kulturotwórczej i etycznej roli polskiego katolicyzmu. I jest Jan Paweł II! Czy byłoby to wszystko możliwe bez jego nauczania i świadectwa życia? Jak długo dziedzictwo Jana Pawła II zachowa moc kształtującą polski katolicyzm, „przypadek szczególny” w Europie – jak mówią socjologowie, czy „polski cud” – jak mówią teologowie. Co stanie się z polskim katolicyzmem po stracie powszechnie szanowanego nauczyciela, przewodnika, świętego, proroka? Czy recepcja jego nauczania religijnego, moralnego i społecznego nie jest zbyt płytka i powierzchowna?

Jak przedstawia się religijność Polaków w warunkach modernizującego się społeczeństwa, imitującego w wielu dziedzinach życia społecznego wzorce zachodnioeuropejskie? Czy powoli realizuje się scenariusz daleko posuniętej sekularyzacji? Jak kształtują się procesy sekularyzacyjne i desekularyzacyjne w całym społeczeństwie? Czy bardziej zaznaczają się one na płaszczyźnie wierzeń i norm moralnych, czy też w dziedzinie praktyk kultowych? W jakim zakresie można mówić o prywatyzacji i indywidualizacji religijności? Jak reaguje Kościół katolicki na wyraźnie zaznaczające się tendencje laicyzacyjne w postawach i zachowaniach katolików? W jakim stopniu wysiłki ewangelizacyjne Kościoła i innych związków wyznaniowych w Polsce neutralizują procesy sekularyzacyjne związane z modernizacją społeczną? Jak powinien zmieniać się sam katolicyzm w Polsce, czy przeżył on już swoją traumę transformacyjną? W jakim sensie i zakresie procesy modernizacji społecznej zmieniają samoświadomość Kościoła? Czy z kolei Kościół ma być „kołem napędowym” przemian społecznych, czy też raczej powinien izolować się i nie ingerować w problemy społeczne, polityczne, gospodarcze, a nawet niektóre problemy moralne? Czy procesy modernizacyjne mogą także uaktywnić religię i Kościół?

W niniejszych rozważaniach zwracamy uwagę najpierw na Kościół hierarchiczny (hierarchia kościelna), następnie na parafię i duchowieństwo jako podmioty (agencje) aktywne w działalności promodernizacyjnej, działające obok innych instytucji i struktur społecznych, często z nimi współpracujące. Kwestionujemy tym samym tezę o nieuchronnych konfliktach, a nawet sprzecznościach pomiędzy religią i Kościołem a procesami modernizacji społecznej. Parafie są instytucją-mostem, poprzez którą rozproszone jednostki łączą się z Kościołem jako społecznością globalną, ale i – częściowo i do pewnego stopnia – z instytucjami świeckimi. Bez nich przynajmniej niektóre jednostki nie potrafiłyby rozwiązać swoich dylematów religijnych i społecznych (Morawski 2008: 151). Działalność promodernizacyjna ludzi Kościoła jest jednak ograniczona, a w pewnych kwestiach (np. moralnych) może być traktowana jako przedmodernizacyjna.

W dalszych rozważaniach zwrócimy uwagę na kilka zasadniczych tematów: pozycja i rola Kościoła katolickiego w społeczeństwie (pomijamy pozycję i rolę innych Kościołów chrześcijańskich), działalność parafii i duchowieństwa, przynależność do ruchów i wspólnot religijnych oraz stowarzyszeń katolickich, edukacja religijna w szkole, Jan Paweł II jako autorytet religijny i moralny w społeczeństwie oraz przyszłość religii i Kościoła w Polsce. Różne podmioty działające w Kościele i parafii mają coś do zafiarowania ludziom w modernizującym się społeczeństwie polskim i nie powinny być traktowane jako przeszkody w modernizacji kraju. Rozważania niniejsze rozpoczynamy od ogólnej charakterystyki polskiego katolicyzmu w warunkach przyspieszonych zmian społecznych, politycznych, gospodarczych i kulturowych.

Janusz Mariański

Lublin w styczniu 2011

Rozdział I

RELIGIJNOŚĆ KATOLIKÓW POLSKICH W PROCESIE PRZEMIAN

Od początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku dokonywały się w Polsce radykalne zmiany społeczno-polityczne, gospodarcze i społeczno-kulturowe. Wraz z tymi procesami modernizacji społecznej wysuwano hipotezy, a nawet zdecydowane twierdzenia, że w Polsce – podobnie jak wcześniej w Europie Zachodniej – nastąpią procesy osłabienia religijności i więzi z Kościołem, a nawet, że Polska będzie tracić systematycznie swój katolicki charakter. Mimo dynamicznych przemian społecznych i kulturowych po 1989 roku Polacy nie odwrócili się od religii – pisze Tadeusz Szawiel – a wskaźniki religijności pozostają na stałym poziomie, a nawet niekiedy rosną. Na wysokim poziomie utrzymuje się uczestnictwo młodzieży w lekcjach religii na terenie szkoły oraz praktyki religijne ludzi dorosłych. Wiele wskazuje na to, że Polska pójdzie w ślady USA i zachowa swoje religijne dziedzictwo. Nie ma żadnej dziejowej konieczności ani automatyzmu w przemianach religijności (*Wojna religii z nowoczesnością* 2007: 4-5; Szawiel 2008: 26-37).

Po 1989 roku Kościół katolicki na różne sposoby włączał się w dyskurs nad społeczeństwem obywatelskim, czy szerzej – demokratycznym. Nowa, wyłaniająca się rola i pozycja Kościoła w kształtującym się społeczeństwie demokratycznym wywołuje немало kontrowersji. Według Edmunda Wnuk-Lipińskiego jest to głównie spór o normatywne podstawy kształtującego się ładu społecznego, m.in. o charakter instytucji państwa. W miarę postępów integracji Polski ze zlaicyzowaną wspólnotą europejską napięcia te będą się utrzymywać, a być może nawet nasilać (Wnuk-Lipiński 1996: 103). Wybuchające spory i kontrowersje dotyczą najczęściej spraw mających odniesienia światopoglądowe. W wielu innych kwestiach jest możliwa

współpraca w kształtowaniu społeczeństwa opartego na wolności, prawdzie, sprawiedliwości i solidarności, a przede wszystkim godności osoby ludzkiej. Polacy coraz wyraźniej aprobują model „kooperatywnego rozdziału” Kościoła i państwa. Spory dotyczące miejsca i roli Kościoła w społeczeństwie obywatelskim są mniej dostrzegalne na poziomie lokalnym. Tu nie dominuje konkurencja i rywalizacja, lecz współpraca i współdziałanie. Z drugiej strony wciąż formułowane są zarzuty, że Kościół katolicki w Polsce nie potrafi przystosować się do nowych warunków demokratycznego porządku, że próbuje realizować swoje postulaty moralne na drodze regulacji prawnych, że dąży do odzyskania dawnych przywilejów. Wreszcie są i tacy, którzy uważają, że Kościół w Polsce będzie uczestniczył – chociaż z pewnym opóźnieniem – w tym samym schemacie zmierzchu religii co i Kościoły na Zachodzie.

Według niektórych socjologów Kościół katolicki stracił na znaczeniu po 1989 roku pod ciężarem swojego sukcesu w latach osiemdziesiątych i będzie dalej tracił swoją siłę aksjologiczną i integracyjną w społeczeństwie (wariant pesymistyczny). Inni podkreślają ciągłą potrzebę unowocześnienia katolicyzmu i nie dostrzegają sprzeczności pomiędzy modernizacją i religijnością w społeczeństwie polskim. Wysoka religijność Polaków nie musi być przeszkodą w modernizacji społecznej, może ją nawet wzmacniać (wariant optymistyczny) (Nosowski 2008: 109-116).

Spory o miejsce i rolę Kościoła w społeczeństwie polskim będą trwać, oczekiwania i oceny będą się zmieniać. W XXI wieku osłabły nieco emocjonalne wymiary dyskursów publicznych na ten temat, co nie znaczy, że wszystko już zostało załatwione. Zmieniają się warunki społeczno-kulturowe i polityczne, w których Kościół działa i zmienia się („silny” lub „słaby” Kościół w wymiarach społecznych). Wejście Polski do Unii Europejskiej będzie z pewnością w przyszłości nowym impulsem do debaty publicznej na temat miejsca i roli Kościoła w społeczeństwie, w państwie polskim, oraz w jednoczącej się Europie. Niezależnie od publicznych dyskursów w przyszłości Kościół pozostanie ostoją wartości moralnych nie podlegających negocjacji, wiążących się z ludzką godnością. Zadanie to jest ważne szczególnie w społeczeństwach zdominowanych imperatywem zmian, podlegających procesom detradycjonalizacji i dezinstytucjonalizacji, w których człowiek pretenduje do roli twórcy wszelkich systemów znaczeń i sensów. Kościół nie może popierać rozwiązań, które są szkod-

liwe dla ludzkiej godności, a tym bardziej z nią sprzeczne. Przypisuje on fundamentalne znaczenie do rozróżnienia sfery politycznej i religijnej, ale równocześnie ma świadomość, że religia odgrywa niezastąpioną rolę w formowaniu sumień ludzkich i przyczynia się do tworzenia podstawowego konsensu etycznego w społeczeństwie. Pozwala lepiej odczytywać wartości fundamentalne, w oparciu o które ukształtowała się tożsamość narodu polskiego.

Jeżeli nawet można mówić o swoistej wyjątkowości w sensie socjologicznym polskiej religijności, to nie oznacza, że Polska zawsze pozostanie krajem o tak wysokiej religijności jak obecnie, albo że nie dokonują się jakiegokolwiek zmiany w polskiej religijności. Kapitał religijny w Polsce nie jest czymś nienaruszalnym i bezwzględnie trwałym. Dokonujące się powolne przekształcenia w religijności rzutują i będą rzutować na więzi z Kościołem jako instytucją społeczną i religijną oraz na więzi w jego najbardziej podstawowych strukturach, tj. w parafiach. Procesy dezinstytucjonalizacji i prywatyzacji religijności oznaczają przede wszystkim osłabienie więzi z Kościołem i „odkościelnienie” samej religijności. Zmienia się powoli miejsce (pozycja) i rola Kościoła w społeczeństwie polskim. Różnicują się także opinie na ten temat wśród obserwatorów polskiej sceny religijnej i kościelnej. Religijność i związana z nią kościelność (więź z Kościołem) przyjmują różne postacie i formy wyrazu. Zmienia się religijność katolicka i katolicyzm jako pewna społeczna forma wyrazu tej religijności.

Już w połowie lat osiemdziesiątych sformułowałem na kanwie tezy o ożywieniu religijności w społeczeństwie polskim ważną hipotezę o uwarunkowaniach polskiego katolicyzmu. Według niej „przyływ” religijności bardziej spowodowały przyczyny polityczno-społeczno-psychologiczne niż wewnątrzkościelne, a stąd jeżeli te ostatnie nie zostaną zintensyfikowane w najbliższych latach, działanie zaś pierwszych ulegnie osłabieniu, wówczas „odpływ” może przyjść równie szybko jak „przyływ”. Od około 10 lat obydwa typy uwarunkowań straciły nieco na sile. Czynniki społeczno-kulturowe nie oddziałują podtrzymująco na religijność, do pewnego stopnia wpływają na jej ostudzenie (np. powoli zmniejsza się udział katolików, zwłaszcza młodzieży, w praktykach religijnych). Nawet bieda i ubóstwo wielu Polaków („im biedniejszy, tym bardziej religijny”) nie sprzyja religijności. Bezrobotni w Polsce sytuują się wyraźnie poniżej „przeciętnej” religijności w jej wszystkich wymiarach.

Czynniki wewnątrzkościelne oddziałują dość silnie na kondycję polskiego katolicyzmu. W ponad 10 tys. parafii katolickich działa wiele formalnych i nieformalnych grup zajmujących się aktywnością społeczną o charakterze kościelnym i pozakościelnym. *Caritas Polska* działa podobnie jak odpowiednie organizacje świeckie. Wielu spośród prawie 30 tys. osób duchownych inicjuje różnorodne akcje o charakterze proobywatelskim. Według przybliżonych szacunków około 4% Polaków, czyli około 1,2 miliona osób należy do katolickich organizacji pozarządowych. W Polsce działa ponad 150 większych i ponad 1000 mniejszych ruchów, stowarzyszeń i fundacji katolickich. Znaczna część tych inicjatyw i organizacji aktywnie uczestniczy w rozwoju życia społecznego, w tym szczególnie społeczności lokalnych. Zwłaszcza na terenach wiejskich parafie i organizacje kościelne wraz z organizacjami pozarządowymi tworzą trzon lokalnej infrastruktury społecznej oraz są głównymi ośrodkami życia społecznego. Wydaje się jednak, że w ostatniej dekadzie nieco przygasł dynamizm działalności pastoralnej duchowieństwa. Według niektórych krytycznych obserwatorów Kościołowi brakuje odważnych wizji pastoralnych. Niektóre z dotychczasowych form aktywności duszpasterskiej, np. w ramach Ruchu Światło Życie, nie są tak atrakcyjne dla ludzi młodych jak dawniej. Wielu pokłada nadzieję w nowym pokoleniu JP II i to zarówno wśród młodzieży, jak i wśród młodych księży.

Z socjologicznego punktu widzenia nie da się rozstrzygnąć, co stanowi wzorcową czy idealną postać religijności i kościelności, ale socjologia może ukazać zarówno tradycyjne kształty religijności i więzi z Kościołem, jak i formy religijności nie zinstytucjonalizowane, wyrażające się w głęboko spluralizowanym i zindywidualizowanym społeczeństwie. Tzw. metodologiczny agnostycyzm przyjmowany w socjologii religii pozostawia poza kręgiem zainteresowań badawczych zagadnienie, czy Bóg lub jakakolwiek Istota Transcendentna istnieje czy nie istnieje. Thomas Luckmann mówi z kolei o kosmologicznym fiasku socjologii, bowiem według tej metodologii nie wiadomo, czy przedmiot jej badań (Bóg, Absolut) w ogóle istnieje, w każdym razie nie jest dostępny w ramach metod socjologicznych (Fürst 2009: 49). Przedmiotem badań socjologii nie jest Bóg, lecz relacje między ludźmi w kontekście wiary w Boga i relacje człowieka do Boga. Nie można więc oczekiwać od socjologii niczego więcej.

§ 1. Przynależność statystyczna Polaków do Kościoła katolickiego

Polscy socjologowie religii wskazują na wyjątkową trwałość religijności w naszym kraju w jej najogólniejszych wymiarach, tj. autodeklaracjach wyznaniowych i autoidentyfikacjach religijnych. Przemiany społeczno-polityczne i gospodarcze nie doprowadziły do spadku religijności na płaszczyźnie tzw. religijności ogólnonarodowej (wiara narodu), na której funkcjonuje ona bardziej jako wartość wspólna niż osobowa. Można założyć, że w środowiskach młodzieżowych będą już zaznaczać się pierwsze symptomy zmian w podstawowych (ogólnych) parametrach życia religijnego, takich jak przynależność do określonego wyznania czy globalne postawy wobec religii, chociaż i w tych środowiskach zmiany będą mieć bardziej ewolucyjny niż rewolucyjny charakter.

Strukturę wyznaniową społeczeństwa określa się na podstawie spisów powszechnych albo autodeklaracji badanych osób. Autodeklaracje wyznaniowe odnoszą się do tzw. całościowych (globalnych) wyznań wiary i należą do najbardziej trwałych składników religijności. Nie zmieniają się one równoległe wraz z dokonującymi się przemianami w makrostrukturze społecznej. Jednostki przyznają się w akcie autoidentyfikacji do poszczególnych wyznań, co w ich świadomości wiąże się z pewnymi przeżyciami, przekonaniem i gotowością do działania (ogólna religijność). Kościoły chrześcijańskie w Europie były trwałym elementem struktury społecznej, a chrześcijaństwo utrwaliło się w „ukościelnionych” formach. Dopiero w warunkach przyspieszonej sekularyzacji w ostatnich kilku dekadach XX wieku Kościoły zaczęły tracić na znaczeniu, zarówno w sferze życia prywatnego, jak i publicznego. W Polsce określenie struktury wyznaniowej społeczeństwa nie jest łatwe, bowiem od wielu lat spisy powszechne nie uwzględniają pytania o przynależność wyznaniową.

Nawet w zsekularyzowanych krajach Europy Zachodniej zmiany w przynależności wyznaniowej dokonują się powoli. Wprawdzie w latach 1981-1999 odnotowano w wielu z tych krajów spadek przynależności wyznaniowej, ale – z wyjątkiem Holandii – był on nieznaczny i w konsekwencji wskaźnik konfesjonalizacji utrzymywał się na względnie wysokim poziomie (np. Belgia – 63%, Irlandia – 90%, Włochy – 82%, Portugalia – 88%, Anglia – 82%, Francja – 57%, zachodnie landy Niemiec – 82%). Większość Europejczyków przyznaje się do jakiegoś Kościoła chrześcijań-

skiego, nawet jeżeli wielu z nich pozostaje w dystansie do swojego Kościoła. W nagłej potrzebie, czy z okazji świąt kościelnych można się do niego odwołać, czy skorzystać z jego religijnej oferty. Socjolog brytyjska Grace Davie określa tę funkcję, przypisywaną Kościołom, jako religię zastępczą (*vicarious religion*) (Hellemans 2005: 23). W wielu krajach zachodnioeuropejskich mamy do czynienia z rozwojem islamu i wielu innych nowych ruchów religijnych (Casanova 2009a: 31-83), ale także z osłabieniem tradycyjnych systemów religijnych i z rozproszeniem religijnych symboli (Stachowska 2003: 363).

Przynależność wyznaniową można określić w miarę precyzyjnie w ramach spisów powszechnych oraz mniej precyzyjnie poprzez badania socjologiczne i sondaże opinii publicznej (Gerber 2008: 443-457; Daiber 2001: 19-27). Jednym z rzadko stosowanych sposobów jest porównywanie wskaźników urodzeń żywych i chrztów w skali całego kraju. W sytuacji braku precyzyjnych danych na temat struktury wyznaniowej w naszym kraju, statystyki chrztów mogą stanowić pewną pomoc w określeniu udziału katolików w strukturze wyznaniowej Polski. Chrzest jako pierwszy uroczysty akt inicjacji chrześcijańskiej jest rytym zinstytucjonalizowanym i rejestrowanym, jest rytuałem wprowadzającym nowych członków do Kościoła. W Polsce praktyka chrztu dzieci jest zjawiskiem masowym, jest swoistą „oczywistością kulturową”, a dążenie do niej jest odczuwane jako przymus kulturowy.

Z porównania danych dotyczących urodzeń żywych (bez urodzeń martwych) i danych odnoszących się do chrztu dzieci do 7 lat w Polsce w latach 1969-1990 wynikało, że 96,6% ogółu urodzonych dzieci zostało ochrzczonych w Kościele rzymskokatolickim (relacja chrztów w ogóle do liczby urodzeń kształtowała się na poziomie 97,0%). Wynika stąd, że 3,4% nowo urodzonych dzieci zostało ochrzczonych w innych Kościołach chrześcijańskich lub nieochrzczonych. Jeżeli przyjmiemy hipotetycznie, że około 3% nowo urodzonych dzieci otrzymuje chrzest w innych wspólnotach chrześcijańskich, wówczas wskaźnik nieochrzczonych dzieci w Polsce spada poniżej 1% (Mariański 1993: 59). Szczegółowe dane na temat chrztu dzieci i urodzeń żywych w latach 1998-2007 przedstawia tabela 1.

Tabela 1. Urodzenia żywe i chrzty w Polsce w latach 1998-2007

Rok	Urodzenia żywe			Chrzty			do 7. roku życia na 1000 katolików
	małżeńskie	poza małżeńskie	razem	do 7. roku	powyżej 7. roku	razem	
1998	349 923	45 696	395 619	393 383	2 824	396 207	10,6
1999	337 314	44 688	382 002	386 387	3 505	389 892	10,4
2000	332 451	45 897	378 348	375 452	3 919	379 371	10,1
2001	319 879	48 326	368 205	363 937	3 828	367 765	9,8
2002	302 756	51 009	353 765	350 567	3 710	354 277	9,5
2003	295 530	55 542	351 072	340 015	3 897	343 912	9,2
2004	295 136	60 995	356 131	338 887	3 726	342 613	9,3
2005	297 144	67 239	364 383	348 278	3 792	352 070	9,5
2006	303 556	70 688	374 244	350 094	3 418	353 512	9,5
2007	312 385	75 488	387 873	363 368	3 513	366 881	9,5
Ogółem	3 146 074	565 568	3 711 642	3 610 368	36 132	3 646 500	

Źródło: *Annuario Statisticum Ecclesiae 1998-2008. Rocznik Statystyczny Demografii. 1998-2008.* Warszawa:GUS.

W latach 1998-2007 nie nastąpiły istotne zmiany w strukturze wyznaniowej, jeżeli bierze się pod uwagę liczbę urodzeń żywych i chrztów. Do 2003 roku spadały regularnie wskaźniki urodzeń żywych i chrztów, od 2003 roku nastąpił lekki wzrost wskaźników urodzeń żywych, a od 2004 roku także i chrztów. W latach 1998-2007 wskaźnik urodzeń żywych wynosił 3 711 642, wskaźnik chrztów do 7. roku życia – 3 610 368 (97,3% w stosunku do liczby urodzeń) i chrztów łącznie z dorosłymi – 3 646 500 (98,2%). Jeżeli nawet do wskaźnika urodzeń żywych doliczyć urodzenia martwe, to i tak wskaźnik chrztów zmniejszy się nieznacznie. Na przykład w 1998 roku wskaźnik urodzeń martwych wynosił 2 484 osób, co stanowiło 0,6% ogółu urodzeń. W 2008 roku wskaźnik chrztów wynosił 384 760 osób, co w porównaniu z liczbą 414 499 urodzeń żywych oznacza wskaźnik ochrzczonych wynoszący 92,8% (łącznie z chrztami dorosłych – 93,6%). Tak gwałtowny spadek wskaźnika chrztów jest trudny do wytłumaczenia. Trzeba więc śledzić ten proces w dłuższych okresach czasu. Być może rezultat z 2008 roku jest już zapowiedzią powolnych zmian w strukturze wyznaniowej społeczeństwa polskiego i spadku wskaźnika chrztów w skali rocznej.

W sumie więc w Polsce – nawet jeżeli statystyki kościelne zawierają pewien margines błędu – wskaźnik nieochrzczonych w Kościele rzymskokatolickim dzieci jest minimalny i nie przekracza kilku procent. Na ogół przyjmuje się, że około 3% społeczeństwa polskiego należy do pozakato-

lickich wspólnot chrześcijańskich lub innych religii. Wskaźnik dzieci nieochrzczonych jest w zasadzie statystycznie nieuchwytny, a pełna rezygnacja z chrztu dzieci jest faktem raczej sporadycznym. Oznacza to także, że nawet w rodzinach ludzi indyferentnych religijnie lub niewierzących z reguły chrzci się dzieci. W odniesieniu do tego „rytuału przejścia” Kościół katolicki zachowuje swoisty monopol. Także większość Polaków uważa za istotne, by dzieci były ochrzczone. Według sondażu zrealizowanego przez GfK Polonia w ramach badań międzynarodowych z 2007 roku 84,1% badanych będących w wieku 18-65 lat deklarowało, że dzieci powinny być ochrzczone, 12,9% – uzależniało to od sytuacji samych zainteresowanych, 2,5% – dezaprobowało i 0,5% – nie udzieliło odpowiedzi (informacje uzyskane w instytucie GfK Polonia).

Chrzest stanowi wskaźnik formalnej, a nie faktycznej przynależności wyznaniowej. Nie można na jego podstawie wnioskować wprost o strukturze wyznaniowej społeczeństwa. Część osób ochrzczonych jako dzieci w Kościele katolickim nie czuje się w wieku dojrzałym związana z jakimkolwiek Kościołem (bezwyznaniowi), część przechodzi do innych Kościołów czy związków wyznaniowych lub nowych ruchów religijnych, jeszcze inni prezentują postawy ateistyczne lub religijnie indyferentne, zachowując jednak więź kulturową z katolicyzmem. Chrzest jako proste i bezpośrednie kryterium przynależności wyznaniowej ma swoje znaczące ograniczenia interpretacyjne. Jako fenomen masowy gwarantuje trwanie Kościoła ludowego, z jego cechą charakterystyczną, jaką jest „nieokreśloność” (Matthes 2005: 333-345).

Od wielu lat Główny Urząd Statystyczny publikuje w dziale „Wyznania Religijne” podstawowe dane dotyczące Kościołów i związków wyznaniowych. Opierają się one zazwyczaj na informacjach udostępnianych przez poszczególne związki wyznaniowe. W 1987 roku Rocznik Statystyczny GUS podawał wskaźnik 95,7% wiernych należących do Kościoła katolickiego w porównaniu z liczbą mieszkańców Polski (*Rocznik Statystyczny* 1990: 59). Z danych nadsyłanych do GUS przez władze poszczególnych wyznań religijnych wynikało, że pod koniec 1996 roku 6,97% ogółu ludności kraju nie było objętych statystykami wyznaniowymi. W porównaniu z ogólną liczbą ludności Polski 90,81% Polaków należało do wyznań katolickich, 1,44% – do wyznań prawosławnych, 0,74% – do wyznań protestanckich i 0,05% – do innych wyznań. Statystyka ta nie uwzględniała

17 małych wyznań, które nie podały dokładnych lub aktualnych danych (Adamczuk 1997: 15).

Według Rocznika Statystycznego Rzeczypospolitej GUS w 2006 roku do Kościoła katolickiego różnych obrządków (łącznie z Kościołem greckokatolickim, ormiańskim i neounickim) należało łącznie 33 921 016 wiernych, do innych Kościołów, wyznań i związków religijnych łącznie 842 816 osób. Jeżeli pod koniec 2006 roku liczba obywateli naszego kraju wynosiła 38 125, 5 tys. mieszkańców, wówczas do Kościoła katolickiego przynależało 89,0% ogółu Polaków, do innych Kościołów i związków wyznaniowych lub religijnych – 2,2%, nie objętych oficjalnymi statystykami było 8,8% (nieokreśleni, poza statystykami Kościołów i religii) (Rocznik Statystyczny 2007: 221-223). Nie jest jednak pewne, czy można ten odsetek *en bloc* zaliczyć do bezwyznaniowych, gdyż statystyki wyznaniowe nie są do końca wiarygodne (zwłaszcza Kościoła rzymskokatolickiego), a statystyki państwowe nie obejmują wszystkich wyznań religijnych, a zwłaszcza nowych ruchów religijnych. W każdym razie znaczna część ludności naszego kraju nie jest objęta statystykami wyznaniowymi. Podobne zjawisko rejestruje się nawet w statystykach kościelnych i świeckich w małych miastach (np. w Wiśle) (Czyż, Pasek 2008: 256).

Po 1989 roku zaczęły napływać do Polski sekty i nowe ruchy religijne. Zarejestrowano ponad 120 nowych związków wyznaniowych (obecnie jest ich ponad 160), ale liczbowo są jeszcze niewielkie. W latach 1993-2000 około 40 związków religijnych ubiegającym się o wpis do oficjalnego rejestru, z różnych przyczyn dano odpowiedź odmowną. Istnieją także pewne grupy wyznaniowe, które nie mają osobowości prawnej i nigdy nie ubiegały się o rejestrację, ale są aktywne w pozyskiwaniu nowych członków oraz w kultywowaniu własnych praktyk religijnych. Powoli stajemy się społeczeństwem zróżnicowanym religijnie (Libiszowska-Żółtkowska 2004: 88-89). Niewielkie straty, jakie ponoszą Kościoły chrześcijańskie w Polsce, zwłaszcza zaś Kościół katolicki, są prawdopodobnie kompensowane wzrastającą przynależnością do nowych ruchów religijnych. Powoli kształtuje się wolny rynek religii i Kościołów w społeczeństwie polskim, a wraz z nim przyzwolenie społeczne na zmianę przynależności religijnej.

§ 2. Przynależność do Kościoła katolickiego w świetle sondaży opinii publicznej

Bardzo wysokie wskaźniki udziału katolików w strukturze wyznaniowej społeczeństwa polskiego potwierdzają wyniki sondaży opinii publicznej i badań socjologicznych. Określenie się jako członek konkretnej grupy wyznaniowej nie musi oznaczać zawsze tego samego i w takim samym zakresie. Przyznanie się do katolicyzmu, prawosławia, protestantyzmu czy innego wyznania może wynikać z motywacji środowiskowo-tradycyjnych, z doświadczenia wiary i wielu innych motywacji o charakterze religijnym lub pozareligijnym. Wśród osób podających się za katolików, protestantów czy prawosławnych mogą znajdować się „materialni” heretycy, a nawet niewierzący (tzw. chrześcijanie kulturowi). Wiąż ze wspólnotą wyznaniową jest niekiedy tylko formalna i powierzchowna. Zasada autoidentyfikacji wyznaniowej jest stosowana szczególnie w sondażach opinii publicznej.

W sondażu zrealizowanym w 2007 roku przez firmę badawczą TNS OBOP, na zlecenie Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie, na próbie ogólnopolskiej obejmującej Polaków w wieku co najmniej 15 lat, 95,9% badanych deklaroowało przynależność do wyznania rzymskokatolickiego, 0,1% – greckokatolickiego, 0,2% – prawosławnego, 0,6% – ewangelicko-augsburskiego (luterkańskiego), 0,3% – innego wyznania chrześcijańskiego, 0,1% – muzułmańskiego, 0,4% – innego, 2,2% – niezwiązani z Kościołami, 0,1% – trudno powiedzieć, 0,2% – odmówiło odpowiedzi. W całej zbiorowości dorosłych Polaków 53% było silnie związanych z Kościołem (deklaracja stosowania się do wskazań Kościoła katolickiego, udział w praktykach religijnych co najmniej raz w tygodniu, religia jest wartością bardzo ważną w życiu), 47% – było związanych słabo z Kościołem. Identyfikowanie się z pokoleniem JP II wiązało się z silną religijnością katolicką, chociaż osoby silnie związane z Janem Pawłem II pojawiały się także wśród „słabiej religijnych” (Jasiński 2009: 12-13).

Według sondażu zrealizowanego w 2007 roku w 14 krajach Europy Środkowej i Wschodniej, przez socjologa austriackiego Paula M. Zulehnera i jego zespół, w Polsce 88,6% badanych deklaroowało się jako członkowie Kościoła rzymskokatolickiego, 0,3% – greckokatolickiego, 0,3% – prawosławnego, 0,4% – protestanckiego i 10,4% – jako nie należący do Kościołów (bezwyznaniowi). W latach 1996-2007 zmniejszył się wskaźnik

należących do Kościołów w Polsce, głównie w odniesieniu do Kościoła rzymskokatolickiego. Wśród tych, którzy deklarowali więź z jakimś Kościołem lub wspólnotą wyznaniową, 21,6% badanych określiło tę więź jako bardzo silnie związany, 49,3% – blisko związany, 26,1% – luźno związany i 3,0% – w ogóle niezwiązany (Zulehner, Tomka, Naletova 2008: 99-100).

Według sondażu CBOS z grudnia 2008 roku 92,7% dorosłych Polaków uznało siebie za należących do Kościoła katolickiego, 0,4% – protestanckiego, 0,5% – prawosławnego, 1,4% – ogólnie za chrześcijan, 0,9% – inne wyznania, 2,6% – bezwyznaniowci, ateści, agnostycy, 0,9% – trudno powiedzieć i 0,5% – odmowa odpowiedzi. W całej zbiorowości 11,9% badanych deklarowało się jako głęboko wierzący, 81,4% – jako wierzący, 3,9% – jako raczej niewierzący i 2,8% – całkowicie niewierzący; 7,4% badanych brało udział kilka razy w tygodniu w takich praktykach religijnych jak msze, nabożeństwa czy spotkania religijne, 46,6% – raz w tygodniu, 16,2% – przeciętnie jeden lub dwa razy w miesiącu, 20,8% – kilka razy w roku i 9,0% – w ogóle nie uczestniczyło w tych praktykach (*Aktualne problemy* 2008c: 27). W powtórzonym dwa miesiące później sondażu CBOS nawet 94,7% badanych dorosłych Polaków przyznawało się do katolicyzmu, 0,4% – do protestantyzmu, 0,4% – do prawosławia, 0,4% – inne wyznania, 2,1% – bezwyznaniowci, ateści, agnostycy, 1,2% – ogólnie chrześcijanie, 0,4% – trudno powiedzieć, 0,4% – odmowa odpowiedzi (Boguszewski 2009d: 4).

W badaniach z czerwca 2008 roku, zrealizowanych w ramach *European Value Survey*, dorośli Polacy w 94,0% deklarowali przynależność do jakiejś religii (4,4% nie identyfikowało się z żadną religią, 0,8% – trudno powiedzieć, 0,8% – brak odpowiedzi). W całej zbiorowości dorosłych Polaków 91,2% badanych deklarowało przynależność do religii rzymskokatolickiej, 0,7% – prawosławnej, 0,3% – ewangelickiej, 0,1% – grekokatolickiej, 0,2% – starokatolickiej (Mariawici), 0,4% – Świadków Jehowy, 0,1% – islamu, 0,1% – buddyzmu i 0,6% – brak odpowiedzi. W całej zbiorowości dorosłych Polaków tylko 4,2% badanych oświadczyło, że kiedyś było wyznawcą jakiejś innej religii (dane uzyskane od prof. dra hab. Aleksandry Jasińskiej-Kani).

Według Polskiego Generalnego Sondażu Społecznego w 2008 roku 91,5% badanych deklarowało związek z jakąś religią, 7,6% było niezwiązanymi, 0,9% – to niezdecydowani lub odmawiający udzielenia odpowiedzi. Wśród tych, którzy odczuwali jakąś więź z religią, Kościołem lub zwią-

kiem religijnym czy wyznaniowym, 97,9% należało do Kościoła katolickiego, 0,1% – do wyznania chrześcijańskiego określonego ogólnie, 0,4% – do Świadków Jehowy, 0,3% – do Kościoła prawosławnego, 0,1% – do Kościoła greckokatolickiego, 1,0% – do Kościołów protestanckich, 0,3% – do innych religii i Kościołów, 0,1% – inne wypowiedzi (Cichomski 2009).

W europejskich badaniach zrealizowanych w 2008 roku na zlecenie Bertelsmann Stiftung stwierdzono, że w Polsce przyznawało się do katolicyzmu 95% badanych (w Niemczech – 31%, w Austrii – 75%, w Szwajcarii – 41%, we Francji – 58%, w Hiszpanii – 78%, we Włoszech – 87%, w Wielkiej Brytanii – 12%). W całej zbiorowości badanych Polaków będących w wieku od 18 do 70 lat 0,4% deklarowało przynależność do Kościoła ewangelickiego i 3% określiło siebie jako bezreligijnych (niewierzący) (Dubach 2009: 509-532; Zarzycka 2009: 206).

Wysokie wskaźniki przynależności wyznaniowej ustala się w badaniach socjologicznych obejmujących ludzi dorosłych w wybranych środowiskach społecznych. W badaniach zrealizowanych w Rybniku w 2006 roku wśród dorosłej ludności 94,8% ankietowanych deklarowało przynależność do wyznania rzymskokatolickiego (1,2% – protestanci, 0,2% – Świadkowie Jehowy, 1,2% – inne wyznania, 2,6% – niewierzący). Wśród ogółu badanych aż 84,4% uznało siebie za religijnych, 4,0% – jako niereligijnych, 1,9% – jako ateistów i co dziesiąty badany miał trudności z jednoznacznym określeniem stanu swojej religijności (0,2% – brak odpowiedzi). Religię uznało za bardzo ważną wartość w życiu 46,1% badanych, 36,0% – raczej ważną, 10,7% – niezbyt ważną, 4,8% – w ogóle nieważną, 2,4% – trudno powiedzieć (Górny 2007b: 69-72). Według innych badań w Rybniku 96,2% badanych dorosłych mieszkańców określiło swoją przynależność konfesyjną jako rzymskokatolicką (Świątkiewicz 2009b: 101). Wśród mieszkańców Katowic w 1994 roku przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego deklarowało 94,0% badanych, w 1998 roku – 96,7% (Kasperek 2010: 147). W badaniach z 2007 roku wśród dorosłych mieszkańców Katowic 92% respondentów deklarowało przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego (Kasperek 2009: 190).

Nieco niższe wskaźniki przynależności do katolicyzmu skonstatowano w Warszawie w maju 2007 roku w ramach sondażu „Barometr Warszawski”. W zbiorowości dorosłych Warszawiaków 83,8% deklarowało swoją przynależność do chrześcijan wyznania katolickiego, 0,7% – do chrześcijan

wyznania prawosławnego, 0,7% – do chrześcijan wyznania protestanckiego, 0,6% – do wyznawców innych religii, 1,3% – to niezdecydowani („trudno powiedzieć”) i 12,9% – to niewierzący. Łączny wskaźnik należących do Kościołów chrześcijańskich w Warszawie wyniósł 85,8%. W 2009 roku 87% badanych przyznawało się do Kościoła rzymskokatolickiego i greckokatolickiego, 2% do innych Kościołów chrześcijańskich, 5% – niezwiązani z żadnym wyznaniem, 1% – trudno powiedzieć, 5% – odmowa odpowiedzi (dane uzyskane w Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie).

Nawet w środowiskach zróżnicowanych wyznaniowo katolicy stanowią zbiorowość dominującą. W 2007 roku wśród nauczycieli w Białymstoku 79,8% badanych deklarowało przynależność do Kościoła katolickiego, 12,6% – do Kościoła prawosławnego, 1,5% – do innych wyznań chrześcijańskich, 1,6% – to bezwyznaniowcy i 4,5% – nie udzieliło odpowiedzi na pytanie o przynależność wyznaniową (Zemło 2007: 21). Wśród profesorów wyższych uczelni w Polsce 77,6% badanych deklarowało przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego, 21,2% nie identyfikowało się z żadnym wyznaniem, pozostali (1,2%) wskazywali na przynależność do innych wyznań i religii (Libiszowska-Żółtkowska 2000: 96).

Wśród młodzieży konstatowano na ogół niższe niż wśród dorosłych Polaków wskaźniki przynależności wyznaniowej. W badaniach ogólnopolskich Ośrodka Sondaży Społecznych OPINIA z 2005 roku wśród młodzieży szkolnej i akademickiej 92,0% ankietowanych przyznawało się do wyznania rzymskokatolickiego, 0,5% – prawosławnego, 0,4% – protestanckiego, 0,4% – mojżeszowego, 0,2% – buddyjskiego, 2,0% – do innych wyznań i religii, 4,0% – do żadnego (bezwyznaniowcy) i 0,7% – nieudzieliło odpowiedzi. W sumie 95,5% badanych deklarowało przynależność do jakiejś religii, wyznania czy ugrupowania religijnego. Równocześnie w całej zbiorowości młodzieży 12,4% badanych uznawało siebie za głęboko wierzących, 57,7% – za wierzących, 18,3% – za niezdecydowanych, 6,6% – za obojętnych, 4,6% – za niewierzących, 0,4% – brak odpowiedzi (wierzący ogółem to 70,1%). Różnica między przynależnością wyznaniową i religijną kształtowała się na poziomie 25,4% (Zaręba 2008b: 92 i 112). Badana w 2002 roku młodzież polska, będąca w wieku 15-24 lat, w 95% przyznawała się do katolicyzmu (Koseła 2005: 251).

W 1997 roku wśród młodzieży z wybranych szkół licealnych z Warszawy i dziewięciu okolicznych miast 7,3% badanych określiło siebie jako

głęboko wierzących wyznania katolickiego, 51,6% – jako wierzących wyznania katolickiego, 18,6% – jako raczej wierzących wyznania katolickiego (razem 77,5%), 1,1% – to wyznawcy innego Kościoła, 10,7% – wierzący na swój indywidualny sposób, ale mało lub w ogóle nie związani z żadnym Kościołem lub wyznaniem, 3,2% – niezdecydowani w sprawach wiary, 2,1% – raczej niewierzący, 3,6% – zdecydowanie niewierzący, 0,4% – inne odpowiedzi, 1,4% – brak odpowiedzi. Wskaźnik przyznających się wyraźnie do Kościoła katolickiego kształtował się w środowisku wiejskim na poziomie 86,9%, w miastach do 20 tys. mieszkańców – 88,2%, w miastach od 21 do 100 tys. mieszkańców – 78,4%, w miastach powyżej 100 tys. mieszkańców – 66,6% (Pawlik 2008b: 139).

W badaniach uczniów katowickich szkół średnich i zawodowych w 1992 roku 95,0% respondentów deklarowało przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego, w 1998 roku – 83,7%. W badaniach młodzieży woj. śląskiego z 2002 roku taką deklarację złożyło 95,6% ankietowanych. Uczniowie z klas pierwszych i drugich katowickich szkół średnich w roku szkolnym 2007/2008 w 87,3% identyfikowali się z Kościołem rzymskokatolickim (Kasperek 2010: 147). Maturzyści z woj. świętokrzyskiego w kwietniu 2008 roku w 93,8% przyznawali się do katolicyzmu, w 0,3% – do protestantyzmu, w 0,1% – do prawosławia, w 2,5% – do innych religii i w 3,3% – do braku przynależności religijnej (Sroczyńska 2010: 293).

Wśród badanych w latach 2001-2004 gimnazjalistów w Kaliszu i w powiecie kaliskim (gimnazja miejskie i wiejskie) 91,1% potwierdziło przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego, 1,1% – polskokatolickiego, 1,5% – protestanckiego, 2,0% – Świadków Jehowy, 2,8% – inne wyznania, 1,5% – brak odpowiedzi. Płeć i typ gimnazjum nie różnicowały w sposób wyraźny przynależności wyznaniowej, jednak dziewczęta nieco częściej niż chłopcy deklarowały przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego (różnica 1,8% na korzyść dziewcząt), również uczniowie gimnazjów wiejskich nieco częściej niż gimnazjów miejskich (różnica 2,4% na korzyść gimnazjów wiejskich). Około 3% badanych gimnazjalistów deklarowało odmienną tożsamość religijną, ale nie określiło jej w wyraźny sposób (Baniak 2008b: 96-97). W Łęcznej w woj. lubelskim w 2006 roku 90,4% badanej młodzieży gimnazjalnej deklarowało, że ich rodzice są katolikami, spośród młodzieży licealnej – 97,1%. Wyznania swoich rodziców nie podało 6,8% gimnazjalistów i 2,9% licealistów (Dudek 2008: 314).

W całej zbiorowości młodzieży szkół ponadgimnazjalnych z czterech miast w latach 2002-2005 zdecydowana większość badanych zadeklarowało przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego (96,2%), 0,6% – do Kościoła prawosławnego, 0,1% – do Kościoła protestanckiego, 0,6% – do Świadków Jehowy, 0,1% – do religii muzułmańskiej, 0,3% – do innego Kościoła lub wyznania, 1,5% – to bezwyznaniowcy i 0,7% – nie udzielający odpowiedzi. Mniej niż 2% badanej młodzieży z klas przedmaturalnych przyznawało się do innych Kościołów lub religii niż katolicka. W sumie 97,9% ankietowanych zadeklarowało przynależność do jakiejś wspólnoty wyznaniowej. Pod względem przynależności wyznaniowej badana młodzież nie różni się od pokolenia dorosłych Polaków. Nieco niższe wskaźniki identyfikacji z katolicyzmem odnotowano w Radomiu i Włocławku niż w Ostrowi Mazowieckiej i Łomży (Mariański 2008a: 71).

W Polsce przynależność formalna do Kościoła katolickiego jest swoistą oczywistością kulturową, a procesy dekonfesjonalizacji są *in statu nascendi*. Ludzie bez przynależności religijnej, nie deklarujący żadnego związku z organizacjami religijnymi, stanowią niewielką zbiorowość, bez wyraźnych tendencji wzrostowych. Wskaźnik osób bezwyznaniowych, tj. nie należących do jakiegoś Kościoła czy ugrupowania religijnego, nie przekracza kilku procent (najwyżej 5%). Ogólnopolskie sondaże opinii publicznej wskazują, że w społeczeństwie polskim do katolicyzmu przyznaje się od 88,9% do 96,0%, w wybranych środowiskach społecznych (dorośli) od 79,8% do 97,1% i wśród młodzieży od 77,5% do 95,6%. Zaznaczają się także wyraźne różnice między przynależnością wyznaniową i religijną, co może zapowiadać pewne zmiany w religijnym krajobrazie społeczeństwa polskiego. W świetle badań socjologicznych można powiedzieć, że najczęściej od 80% do 90% w różnych środowiskach młodzieżowych deklaruje przynależność do Kościoła katolickiego.

Wydaje się, że wśród młodzieży możemy już odnotować pierwsze oznaki emigracji ze zbiorowości ludzi identyfikujących się z Kościołami chrześcijańskimi. Część spośród młodzieży polskiej nie jest zdecydowana czy identyfikuje się z Kościołem, nie wybiera odpowiedzi „jestem katolikiem” ani „nie jestem katolikiem”. Dopisują oni przy pytaniu, czy jesteś katolikiem, sformułowania typu: „nie jestem zdecydowany”, „prawdopodobnie tak”, „pośrodku między katolikiem i nie katolikiem”, „chyba tak”, „wierzący, ale niekościelny”, „wierzący, ale niepraktykujący”, „jeszcze kato-

lik”, „już nie jestem katolikiem”. Specyficzną kategorię stanowią ci, którzy stosują do siebie określenia: „wierzą w Boga, ale nie w Kościół”, „jestem katolikiem wierzącym, ale nie zgadzam się z niektórymi biskupami”. Mają oni ambiwalentny stosunek, ale nie podejmują ostatecznej decyzji rozstania się z Kościołem. Respondenci ci mają trudności ze sformułowaniem jednoznacznej odpowiedzi na postawione pytanie. Część spośród nich „zasili” w przyszłości kategorię katolików określaną niekiedy jako „katolicy obojętni lub niewierzący, ale praktykujący religijnie”.

Wiara katolicka w dalszym ciągu stanowi ważny element autoidentyfikacji Polaków, a w efekcie jest konstytutywnym elementem narodowej tożsamości obywateli. W świetle sondaży realizowanych przez CBOS niezmiennie od wielu lat około 95% członków polskiego społeczeństwa uznaje się za katolików, a inne tożsamości wyznaniowe wyrażane są jedynie sporadycznie. Niewielki jest również odsetek tych, którzy nie czują się związani z żadnym wyznaniem lub ugrupowaniem religijnym (Boguszewski 2008: 5-6). Istotną zmianą w odniesieniu do przynależności wyznaniowej w Polsce jest to, że powoli zmienia się ona od przynależności kulturowo dziedzicznej, przyjmowanej jako coś oczywistego i określonego tradycją, do przynależności będącej konsekwencją świadomego i wolnego wyboru. Nie przeczy to innej tendencji, według której część Polaków, zwłaszcza młodych, nie do końca uświadamia sobie, co rzeczywiście oznacza wyrażenie „być katolikiem”. Znajdują się oni zresztą w niestabilnym i trochę ulotnym stadium swojego rozwoju religijnego. Polacy – także polska młodzież – niechętnie przyznają się do „bezdomności” wyznaniowej, nawet jeżeli ich więzi z określonym wyznaniem czy religią są bardzo osłabione, niemal żadne, a katolickość bardzo niejasna i nieokreślona.

Tożsamość religijna w Polsce wiąże się w dalszym ciągu najczęściej z przynależnością wyznaniową do Kościoła katolickiego, dzieci najczęściej „dziedziczą” przynależność wyznaniową po rodzicach. Przewyższenie katolickiego monopolu na religijność dokonuje się w społeczeństwie polskim bardzo powoli. W młodym pokoleniu zaznacza się już wyraźniej niż w pokoleniu ludzi dorosłych opór wobec autorytarnych sposobów sprawowania władzy w Kościele. Młodzi Polacy coraz częściej traktują ofertę Kościoła jako propozycję, którą można i należy zbadać w świetle własnych kompetencji oraz ją przyjąć lub odrzucić. Kościół instytucjonalny jest konfrontowany z oczekiwaniami i roszczeniami „dzieci wolności”.

Może to być początkiem kształtowania się środowisk wyznaniowo niezorganizowanych.

Wśród osób deklarujących się jako katolicy znajdują się „materialni” heretycy, a nawet niewierzący i indyferentni religijnie. Wiąż ze wspólnotą wyznaniową jest niekiedy tylko formalna i powierzchowna. Część ochrzczonych nie przyznaje się do przynależności wyznaniowej, jeszcze więcej kwestionuje niektóre z wierzeń religijnych. W dzisiejszym pluralistycznym świecie można wierzyć, nie należąc do jakiegokolwiek Kościoła („nie należę, ale wierzę”), i można należeć i nie wierzyć („należę, ale nie wierzę”). Granice między wiarą i niewiarą nie pokrywają się z przynależnością i nieprzynależnością wyznaniową. Katolicyzm jest jeszcze – do pewnego stopnia – traktowany jako oczywista religia niemal całego społeczeństwa polskiego, w nieco mniejszym stopniu w środowiskach młodzieżowych.

Katolicy polscy i w ogóle Polacy charakteryzują się znaczną tolerancją wobec ludzi wyznających różne religie. W sondażu przeprowadzonym w 2009 roku przez Polski Pomiar Postaw i Wartości (PPiW) przy Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie 43,1% dorosłych Polaków (powyżej 18 roku życia) deklarowało w sposób zdecydowany, że każda religia prowadzi do Boga, tylko różnymi drogami, 34,6% – zgadzało się z tym, 19,0% – nie zgadzało się i 3,3% – zdecydowanie nie zgadzało się. Twierdzenie, że każdy powinien mieć prawo wyznawać taką religię, jaką chce, akceptowało w zdecydowany sposób 69,6% badanych, 27,0% – zgadzało się, 4,0% – nie zgadzało się i 0,4% – zdecydowanie nie zgadzało się (Zarzecki 2010: 251). Przynależność do katolicyzmu rzadko wiąże się z odmową prawa innych do wyznawania własnej religii i jej praktykowania.

Kościół katolicki w Polsce przestaje być monopolistą, coraz częściej działa na rynku konkurujących ze sobą systemów propagujących określone style życia. Pełna identyfikacja z Kościołem przestaje być oczywistością kulturową. W Polsce więcej ludzi przynależy formalnie do Kościoła niż określa siebie jako wierzących. W badaniach monograficznych pojawiają się już jednostki, a nawet grupy jednostek, deklarujące się jako „wierzący” lub „chrześcijanie”, nie należące do jakiegokolwiek oficjalnego Kościoła (Różańska 1996: 90). Najczęściej jednak religijnością jest to, co określa Kościół i przekazuje swoim autorytetem jako obowiązujące. Wielu jednak katolików *de facto* wyraża swoją wiarę w różnych kształtach i formach, według własnego wyboru, na swój sposób. Oznacza to, że Kościół traci

– przynajmniej częściowo – swoją ekskluzywną moc w określaniu zawartości religijnej komunikacji. W katolicyzmie przynależność do Kościoła może się łączyć z przekonaniem o nieatrakcyjności jego instytucji.

Powoli zaznacza się w społeczeństwie polskim przechodzenie od ścisłej katolicyzacji do chrześcijaństwa w ogólnym sensie lub do rozmytej katolicyzacji. Pluralizm wyznaniowy, który powoli kształtuje się w naszym kraju, może oddziaływać w zróżnicowany sposób na samą kondycję społeczną, moralną i religijną katolicyzmu. Cześć socjologów sądzi, że pluralizm szkodzi religii i prowadzi do jej osłabienia, inni prezentują odmienny pogląd. W Polsce wyznaniowa pluralizacja sceny społecznej dokonuje się bardzo powoli. Prawdopodobnie systematycznie wzrasta społeczne na nią przyzwolenie. Jeżeli nawet liczebność nowych ruchów religijnych i sekt w Polsce wyraźnie wzrosła, to jednak liczba ich członków niewiele zmieniła dość homogeniczną strukturę wyznaniową w naszym kraju. W dalszym ciągu mniejszości wyznaniowe stanowią około 3% ogółu mieszkańców Polski (Borowik 2001: 189), według innych szacunków od 4% do 5% (Łyko 1993: 21). Stwarzają one jednak nową jakość na religijnym rynku i zwiększają możliwość wyboru opcji wyznaniowych. Statystyczna (instytucjonalna) przynależność katolicka w społeczeństwie polskim jest powszechna, ale – jak się wydaje – społecznie zróżnicowana, od pełnej przynależności, poprzez częściową, do czysto formalnej. Nie zawsze deklaracja konfesyjnej przynależności przekłada się na postawy i zachowania podporządkowane wymaganiom Kościoła katolickiego.