

KATOLICYZM POLSKI
CIĄGŁOŚĆ I ZMIANA
STUDIUM SOCJOLOGICZNE

KS. JANUSZ MARIAŃSKI

WYDAWNICTWO WAM

KRAKÓW 2011

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 kulturowych? 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