

POMIĘDZY SEKULARYZACJĄ  
I RELIGIJNYM OŻYWIENIEM  
PODOBIENSTWA I RÓŻNICE W PRZEMIANACH RELIGIJNYCH  
W POLSCE I W NIEMCZECH

redakcja naukowa:

Elżbieta FIRLIT

Michael HAINZ

Maria LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA

Gert PICKEL

Detlef POLLACK

Akademia IGNATIANUM w Krakowie  
Wydawnictwo WAM  
Kraków 2012

© Akademia Ignatianum w Krakowie, 2012  
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

Publikacja książki oraz konferencja naukowa sfinansowane zostały przy współudziale **Fundacji Współpracy Polsko-Niemieckiej** oraz **Fundacji Konrada Adenauera**  
*Die Veröffentlichung des Buches und die wissenschaftliche Konferenz wurden finanziert unter Beteiligung der **Stiftung für Deutsch-Polnische Zusammenarbeit** und der **Konrad-Adenauer-Stiftung**.*

Praca dofinansowana przez **Polskie Towarzystwo Socjologiczne**  
ze środków uzyskanych z Fundacji Współpracy Polsko-Niemieckiej



FUNDACJA WSPÓŁPRACY  
POLSKO-NIEMIECKIEJ  
STIFTUNG  
FÜR DEUTSCH-POLNISCHE  
ZUSAMMENARBEIT



Konrad  
Adenauer  
Stiftung



Publikacja dofinansowana ze środków przeznaczonych na działalność statutową  
Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum

Recenzenci:

Prof. zw. dr hab. Andrzej Potocki OP

Prof. URz. dr hab. Zbigniew Stachowski

Tłumaczenie tekstów autorów niemieckich i abstraktów:

Dr Katarzyna Jakubów

Redakcja wydawnicza:

Michał Zmuda

Projekt okładki i stron tytułowych:

Marta Majewska

Paulin Kural

978-83-7614-117-6 (Ignatianum)

978-83-7767-184-9 (WAM)

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 62 93 496  
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA

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

WPROWADZENIE .....	7
--------------------	---

## PRZEMIANY RELIGIJNOŚCI W POLSCE I W NIEMCZECH – SYNDROM SEKULARYZACJI CZY REWITALIZACJI?

JANUSZ MARIJAŃSKI Tendencje rozwojowe religijności katolickiej w Polsce .....	31
WITOLD ZDANIEWICZ Przemiany zachowań religijnych w Polsce w świetle wskazań <i>dominicanes</i> i <i>communicantes</i> w latach 1980–2010 .....	49
MICHAEL HAINZ Niemiecki komentarz do przemian religijnych w Polsce .....	65
DETLEF POLLACK Przemiany religijne w Niemczech: modele i konteksty. ....	77
OLAF MÜLLER Pomiędzy sekularyzacją a rewitalizacją. Przynależność do Kościoła i religijność w Europie Środkowej i Wschodniej. Analiza porównawcza rozwoju od 1989/1990 roku .....	93

## SOCJOLOGICZNE TEORIE RELIGII

ANDRZEJ WÓJTOWICZ Klasyczne tradycje w polskiej socjologii religii. Kierunki, problematyka, paradygmaty. ....	109
IRENA BOROWIK i MAŁGORZATA ZAWIŁA Socjologia religii w Polsce – niedawna historia i współczesność. ....	117
GERT PICKEL Religie Niemiec, Polski i Europy w porównaniu. Empiryczny test teorii socjologii religii .....	135
MANUEL FRANZMANN Analiza materialna zsekularyzowanej wiary jako przyczynek do potwierdzonego empirycznie pojęcia sekularyzacji. ....	153
HARTMANN TYRELL Uwagi do teorii sekularyzacji .....	165
MICHAEL HAINZ Dlaczego Polacy są tak pobożni? Czy tacy pozostaną? Próba wyjaśnienia i prognozy w świetle teorii Davida Martina, Bernharda Groma i Pierre’a Bourdieu .....	185

## ORGANIZACJE RELIGIJNE – TRWAŁOŚĆ I ZMIANA

MARIA LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA Pluralizm wyznaniowy we współczesnej Polsce . . . . .	199
ELŻBIETA FIRLIT Modernizacja struktur Kościoła katolickiego w Polsce w okresie transformacji systemowej . . . . .	215
MICHAEL EBERTZ Kryzys i reforma Kościoła. Katolicyzm w Niemczech . . . . .	231
JÓZEF BANIAK Kandydaci do zawodu księdza i księża, czyli losy powołań kapłańskich w Polsce w latach 1900–2010. Studium socjograficzne . . . . .	241
HALINA RUSEK Rola polskiego protestantyzmu w życiu społecznym i kulturze . . . . .	271
KORNELIA SAMMET Protestanckie pastorki w Niemczech: sylwetka zawodowa i dyskurs genderowy . . . . .	289

## RELIGIA W SFERZE PUBLICZNEJ

GERGELY ROSTA Religijność a preferencje polityczne – Polska i Niemcy . . . . .	303
SUSANNE PICKEL <i>Does God still cast his ballot?</i> Wpływ Kościołów na zachowania wschodnio- i zachodnioeuropejskich wyborców, zwłaszcza wyborców w Polsce . . . . .	319
MARIA SROCYŃSKA „Katolickie radio w twoim domu” – fenomen Radia Maryja w Polsce. . . . .	335
EWA STACHOWSKA Religia i media w warunkach polskich . . . . .	351
CHRISTEL GÄRTNER Religia i media w Niemczech. Jak elita dziennikarska rozumie religię . . . . .	371

## WSPÓLczesne PRZEMIANY W OBYCZAJOWOŚCI I W FORMACH RELIGIJNOŚCI

HALINA MIELICKA-PAWŁOWSKA Obyczajowość religijna Polaków. . . . .	383
WOJCIECH ŚWIĄTKIEWICZ <i>Viatores non eunt, ut eant.</i> Pielgrzymowanie we współczesnej Polsce jako przejaw duchowości i styl życia . . . . .	403
SŁAWOMIR H. ZARĘBA Religijność jako sfera kontaktów z <i>sacrum</i> . Przykład polskiej młodzieży . . . . .	421
BERNADETTE JONDA Młodzież w Polsce i jej stosunek do Kościoła. . . . .	437
BERNT SCHNETTLER Doświadczenie transcendencji a popularna religia . . . . .	455
STANISŁAW WARGACKI New Age w Polsce, czyli nowa duchowość w zaczarowanym świecie. . . . .	465

## Wprowadzenie

Polska i Niemcy – odwieczni sąsiedzi – spotykają się na kartach tej książki, by ustalić podobieństwa i różnice we współczesnych przemianach religijnych dokonujących się w obu społeczeństwach. W stereotypowym postrzeganiu Niemcy uchodzą za kraj zdechrystianizowany, z pustoszącymi – z roku na rok coraz bardziej – kościołami. Odwrotnie oceniani są w świecie Polacy. Wierność Kościołowi katolickiemu oraz wysokie wskaźniki religijności polskiego społeczeństwa uchodzą za swoisty fenomen w czasach zeświecczenia obyczajów i sekularyzacji życia codziennego. W międzynarodowej ocenie sytuacja Kościoła w Polsce i religijność Polaków są czymś wyjątkowym. Nas jeszcze nie dosięgły, w takiej skali jak na zachodzie Europy, procesy sekularyzacyjne. Jako społeczeństwo z czasów odgórnie sterowanej laicyzacji wyszliśmy prawie bez szwanku. Konfrontacja, wzajemne porównanie sytuacji religijnej w Polsce i w Niemczech może przybliżyć odpowiedź na pytania: Na czym polega nasza wyjątkowość? Czy jest to wyraz siły wielowiekowej tradycji, niezłomnego trwania w wierze ojców, czy też syndrom zaściankowości i kulturowego zapóźnienia?

Socjologowie zachodni, na czele z Peterem Bergerem, we wczesnych latach siedemdziesiątych XX wieku, pod wpływem zmian cywilizacyjnych, kulturowych i mentalnych, diagnozowali daleko idące przemiany w sferze religijności. Prognozowano marginalizację roli religii w życiu publicznym, odchodzenie od zinstytucjonalizowanych form pobożności ku indywidualizacji i prywatyzacji przekonań religijnych lub wybór areligijnego, laickiego modelu życia. Powoływano się na wyniki ilościowych badań w krajach zachodniej Europy, w której pustoszące kościoły były jaskrawo widocznym przejawem malejącego znaczenia wspólnotowego kultu. Spadające wskaźniki religijnej identyfikacji i zaufania do instytucji kościelnej, kwestionowanie zwłaszcza religijnych norm obyczajowości rodzinnej i seksualnej utwierdzały badaczy w sekularyzacyjnych prognozach. Odwoływano się przy tym do tezy twórców myśli socjologicznej: Augusta Comte'a, Emila Durkheima i Maxa Webera o malejącej roli religii w epoce postępow modernizacyjnych.

Termin „sekularyzacja” (łac. świeckość), jak większość pojęć w naukach społecznych, jest nieprecyzyjny i wieloznaczny. Na temat teorii sekularyzacji istnieje wiele publikacji, w których hipotezy i sądy wartościujące, dane empiryczne i ideologiczne postulaty wzajemnie się przenikają, co dodatkowo zamazuje ich narracyjną przejrzystość<sup>1</sup>. Debaty, angażujące środowisko socjologów religii niemal na całym świecie, na temat sekularyzacji, jako swoistego paradygmatu objaśniającego współczesne przemiany życia społecznego i jednostkowego, nie rozjaśniają tej definicyjnej niejednoznaczności. Najogólniej, sekularyzacja oznacza uniezależnienie i wyzwolenie spod dyktatu i kontroli instytucji wyznaniowych wszystkich dziedzin życia świeckiego, a więc polityki, gospodarki, kultury, oświaty, wychowania i nauki. Na poziomie jednostki oznacza rozbrat z kościołami (instytucjonalnie) definiowaną religijnością. Przejawy sekularyzacyjne mierzone są udziałem w praktykach religijnych, zakresem akceptacji dogmatów wiary i kościelnych nakazów moralnych, przynależnością, zaufaniem i wsparciem finansowym instytucji religijnych.

Pod koniec wieku XX i na początku XXI socjologowie – tym razem także na czele z Peterem Bergerem – przyznali się do błędnych prognoz, czy poprawnie – w kontekście zaistniałej sytuacji społecznej zweryfikowali wcześniejsze przewidywania. Ocenili, że świat Zachodu nie zmierza jednoznacznie i bezwarunkowo w kierunku negacji religii. Przeciwnie, dostrzegli zjawisko renesansu religii, religijnego ożywienia, powstawania religijnych wspólnot wewnątrz Kościołów, na ich obrzeżach, a także autonomicznych ruchów konfesyjnych czerpiących inspirację z tradycyjnych religii oraz odmiennie doświadczanej transcendencji. We współczesnych społeczeństwach religijność zyskuje różne oblicza. W niektórych państwach Kościół traci na znaczeniu, w innych – na przykład w Polsce – jego pozycja nadal jest silna, a autorytet osób duchownych ma moc wiążącą na forum publicznym.

Tam, gdzie pozycja Kościoła słabnie, pojawiają się nowe formy religijnego wyrazu – indywidualizm religijny i rynkowy pluralizm światopoglądowych ofert. Sfalsyfikowana teza o sekularyzacji zamienia się, zdaniem większości socjologów, w swoją antytezę, czyli desekularyzację, powrót religii do zsekularyzowanych miast, rozwój nowych form duchowości<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Por. np. J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, wyd. KUL, Lublin 2006; por. także *Sekularyzacja jako wyzwanie dla religii i Kościoła. Mity czy rzeczywistość*, red. J. Baniak, w: *Socjologia Religii*, t. 4, wyd. UAM, Wydział Teologiczny, Poznań 2006.

<sup>2</sup> Por. *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2010.

i mistycyzmu. Desekularyzacja nie oznacza renesansu dominującej pozycji Kościoła, odbudowy jego autorytetu. Przez socjologów częściej definiowana jest jako proces indywidualizacji wiary oznaczający przejście od religijności kościelnej do pozakościelnej duchowości, czyli witalności religijnej bez instytucji lub, odwołując się do P. Bergera, od religijności losu do religijności z wyboru. Czasami wybór prowadzi do konwersji definiowanej jako zmiana przynależności konfesyjnej i oznacza umocnienie w wierze religijnej według kanonu wybranej instytucji wyznaniowej.

Dla niektórych socjologów teza o indywidualizacji wiary jest uzupełnieniem tezy sekularyzacyjnej, dla innych jest wobec niej konkurencyjna. Przykładem zmiennej w czasie interpretacji tych samych faktów może być ocena stanu religijności społeczeństwa polskiego na przestrzeni ostatnich 30 lat. Globalne wskaźniki wiary pozostawały w tym okresie na takim samym, wysokim poziomie. Ujawnione badaniami ks. prof. Władysława Piwowarskiego kwestionowanie dogmatów wiary przez respondentów deklarujących wiarę katolicką skłoniło go do ogólniejszej konstatacji, że dwie trzecie polskich katolików to „nieświadomi heretycy”<sup>3</sup>. Przyłożona do tej wypowiedzi matryca religijności kościelnej „wypchnęła” ich poza nawias postawy ortodoksyjnej. Termin „herezja” w rozumieniu użytym przez Piwowarskiego i zgodnie z definicją encyklopedii katolickiej oznacza „świadome i dobrowolne zaprzeczenie lub podanie w wątpliwość przez ochrzczonego prawd wiary”<sup>4</sup>. Dla księdza Piwowarskiego autodeklaracja wiary katolickiej przez tych respondentów była nadużyciem. Natomiast dla profesora socjologii Piwowarskiego stanowiła informację o kierunku przemian dokonujących się w polskiej religijności. Pod wpływem industrializacji i urbanizacji – dowodził profesor z KUL-u – słabnie wiara w narodzie, ulegając – na modłę zachodnią – procesom sekularyzacji, czy ujmując to łagodniej – subiektywizacji i prywatyzacji przekonań<sup>5</sup>.

W latach dziewięćdziesiątych XX wieku w zderzeniu z pluralizmem religijnych ofert pojawił się synkretyzm wierzeń. Niektórzy wierni – co ujawniły badania – „wzbogacili” doktrynę katolicką o wierzenia przynależne religiom Wschodu (np. wiara w reinkarnację). Globalna komunikacja, nieskrępowany przepływ idei i wzajemnych zapożyczeń, rozbudzona aura duchowych

<sup>3</sup> *Blaski i cienie polskiej religijności*. Z ks. prof. dr. hab. Władysława Piwowarskim rozmawia Józef Wołkowski, w: *Oblicza katolicyzmu w Polsce*, red. J. Wołkowski, Biblioteka Augustinum, Warszawa 1984, s. 31.

<sup>4</sup> W. Myszor, *Herezje*, w: *Katolicyzm A-Z*, red. Z. Pawlak, Diecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1989, s. 131.

<sup>5</sup> W. Piwowarski, *Nowoczesność a religijność i Kościół*, „Więź” nr 2 (35), s. 23-33.

potrzeb to istotne czynniki, które mobilizują rynek usług religijnych. Aby opisać tę sytuację, socjologowie stworzyli obok teorii sekularyzacji teorię rynkową oraz teorię wyboru. Peter L. Berger, a przed nim Gerardus van der Leeuw, odwołując się do greckiej etymologii słowa herezja (*hairesis*), tłumaczą je jako wolny wybór. Semantyka zaingerowała w socjologiczną interpretację rzeczywistości, znosząc odium odstępstwa na rzecz wolności wyboru. W opisie socjologicznym, obok religijności kościelnej, pojawiły się typy religijności: subiektywnej, prywatnej, selektywnej, niewidzialnej oraz z wyboru. Wszystkie te określenia mają dowodzić niezmienności religijnej natury człowieka i dawać odpór tezom sekularyzacyjnym.

Religijność kościelna (instytucjonalna) oznacza internalizację tego, co Kościół (a także każdy inny związek wyznaniowy) do wierzenia podaje, oraz odwzorowywanie w postawach i zachowaniach wiernych proponowanego przez Kościół lub inny związek wyznaniowy modelu życia. Odstępstwo od kościelnego (instytucjonalnego) kanonu, selektywny wybór prawd wiary i form zachowań cechuje religijność typu pozakościelnego (pozainstytucjonalnego). Indywidualizacja wiary oznacza, że jednostka konstruuje swoje religijne uniwersum według własnych preferencji i wyborów. Inspiracje czerpie z dostępnych na rynku religijnym ofert. Religijność staje się prywatną sprawą jednostki w takim znaczeniu, że to ona sama tworzy swój duchowy świat. Nie oznacza to, że współczesny człowiek neguje zasadność religijnego systemu wierzeń, że wiara w rozum zastąpiła z serca płynącą wiarę religijną w – różnie definiowaną – transcendencję. Paradoksalnie, wraz z wiedzą poszerzają się obszary niewiedzy, a rozum oświeceniowy prowadzi także do irracjonalizmu, o czym przekonują Max Horkheimer i Theodor Adorno w *Dialektyce Oświecenia*<sup>6</sup>. Nie tylko to powoduje, że współcześnie Kościoły nadal zachowują żywotność, pozycję i autorytet, a ludzie – uważniej lub mniej – wsłuchują się w ich nauczanie. Postępująca sekularyzacja współczesnych społeczeństw napotyka granicę, którą wyznaczają potrzeby: egzystencjalnego sensu, poczucia wspólnotowej tożsamości, oparcia w autorytetach czerpiących moc z religijnego przekazu. Ponad przejawami sekularyzacji także socjologowie dostrzegają zjawisko religijnego ożywienia w wymiarze indywidualnym (świadomościowym) i instytucjonalnym. Coraz chętniej i więcej ludzi dzieli się świadectwami doświadczeń transcendencji (Boga), mistycznych przeżyć i na nowo odkrytym *sacrum*. Ożywienie na płaszczyźnie instytucjonalnej przejawia się zarówno powrotem do tradycyjnych form religijności, jak i pluralizacją

<sup>6</sup> M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka Oświecenia*, Warszawa 1994.



życia religijnego, której symptomem jest wręcz lawinowy rozwój nowych ruchów religijnych zarówno poza, jak i wewnątrz tradycyjnych Kościołów, a także zjawisko migracji wierzeń religijnych i ich asymilacja w odmiennych systemach kulturowych.

Tytuł książki *Pomiędzy sekularyzacją a religijnym ożywieniem* w pełni oddaje dychotomię nastrojów i poszukiwań współczesnych społeczeństw, bez względu na geografie miejsca zamieszkania czy narodowego (etnicznego) przypisania.

Zgromadzeni na Pierwszym Wspólnym Kongresie Naukowym Polskich i Niemieckich Socjologów Religii<sup>7</sup> w Krakowie we wrześniu 2011 roku, w gościnnych murach Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum<sup>8</sup>, uczestnicy konferencji, wygłaszanymi referatami stymulującymi długotrwałe dyskusje, diagnozowali oraz konfrontowali podobieństwa i różnice w przemianach religijnych w Polsce i w Niemczech. Książka będąca efektem owego dwudniowego, naukowego spotkania składa się z pięciu, w miarę równomiernie rozbudowanych części.

Część I: Przemiany religijności w Polsce i w Niemczech – syndrom sekularyzacji czy rewitalizacji?

Ks. prof. Janusz Mariański: *Tendencje rozwojowe religijności katolickiej w Polsce*, charakteryzując stan religijności polskiego społeczeństwa, odwołaniami do wyników badań i teoretycznych ustaleń prognozuje, że

---

<sup>7</sup> Organizatorami konferencji byli: Sekcja Socjologii Religii Polskiego Towarzystwa Socjologicznego, Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie (Sekcja Socjologii Religii Niemieckiego Towarzystwa Socjologicznego) oraz Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum w Krakowie. W pracach Komitetu Organizacyjnego odpowiedzialnego za merytoryczne i logistyczne przygotowanie konferencji udział brali, ze strony polskiej: prof. SGH, dr hab. Elżbieta Firlit, prof. UW, dr hab. Krzysztof Kosela, prof. dr hab. Maria Libiszowska-Żółtkowska, ze strony niemieckiej: prof. dr hab. Detlef Pollack, prof. dr hab. Gert Pickel, dr Michael Hainz SJ.

<sup>8</sup> Organizatorzy i uczestnicy konferencji dziękują sponsorom za jej finansowe wsparcie. Sekcja Socjologii Religii PTS uzyskała grant z Fundacji Współpracy Polsko-Niemieckiej. Socjologowie niemieccy zostali wsparci grantami z Fundacji Konrada Adenauera oraz Fundacji Fritz Thyssen. Niemiecki Konsulat Generalny w Krakowie zadbał (smakowitym cateringiem) o atmosferę spotkania integracyjnego, zaś Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum, w ramach sponsoringu, udostępniła sale wykładowe, zapewniła obsługę organizacyjną oraz wydała materiały konferencyjne. W obszernym programie zamieszczono dwujęzyczne abstrakty. Bez finansowego wsparcia wymienionych sponsorów Kongres Polskich i Niemieckich Socjologów Religii nie doszedłby do skutku. Pozyskane fundusze wspierają także wydanie dwu książek – w edycjach polskiej i niemieckiej.

religia i Kościół katolicki w Polsce nie utrzymają w dotychczasowych kształtach swojej dominującej pozycji na współczesnym rynku światopoglądowym, a niektóre formy myślenia i działania będą się wyodrębniać ze sfery religijno-kościelnej. Można przypuszczać, że w XXI wieku będą zaznaczać się procesy „pełzającej” (spowolnionej) sekularyzacji, podobne (ale nie identyczne) do tych, jakie zaistniały w wysoko rozwiniętych społeczeństwach pluralistycznych. Zostaną uruchomione innego typu czynniki energicznie popierające i inicjujące procesy sekularyzacyjne niż te, które działały w okresie realnego socjalizmu (np. niewiara lub indyferentyzm religijny wywodzące się z przesłanek ideologii liberalnej).

Równocześnie jednak, zauważa Profesor, „w Polsce – obok procesów sekularyzacyjnych – działają silnie procesy kontrsekularyzacyjne (desekularyzacyjne) związane z oddziaływaniem Kościoła katolickiego i innych wspólnot wyznaniowych”. Rewitalizacji religijnej dającej odpór pełzającej sekularyzacji sprzyjają działania ewangelizacyjne, szkolna katecheza, socjalizacja rodzinna, duszpasterstwo parafialne, powstające ruchy i stowarzyszenia katolickie, wewnątrzkościelne ruchy odnowowe, oazowe i charyzmatyczne. W parafiach polskich dokonuje się stała socjalizacja do dojrzałej wiary i religijnej moralności. Niewiele wskazuje na to – pointuje Profesor – „że mamy do czynienia z początkiem końca katolicyzmu ludowego, chociaż więzi z Kościołem, także i w Polsce, podlegają powolnej transformacji, a oczekiwania wiernych wobec Kościoła różnicują się”. Prognozy nie są więc jednoznaczne. Procesy społeczne, zwłaszcza natury religijnej, są trudno przewidywalne, i to, co w obecnym momencie wydaje się mało realne, w innych zmieniających się okolicznościach staje się prawdopodobne. Nigdy nie można wykluczyć mechanizmu samospełniającego się proroctwa. Jeżeli zdecydowana większość ludzi wierzy w spełnienie się jakichś potencjalnych stanów rzeczy, to nie jest wykluczone, że zaistnieją one w rzeczywistości (około trzecia część Polaków uważa, że religijność w Polsce zmniejszy się w przyszłości).

Ks. prof. Witold Zdaniewicz SAC: *Przemiany zachowań religijnych w Polsce w świetle wskazań dominicanes i communicantes w latach 1980–2010* twórca i wieloletni dyrektor Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, a także inicjator badań *dominicanes* i *communicantes* porównaniami danych z 30 lat na temat obecności katolików na Mszach niedzielnych oraz przystąpień do komunii św. pokazał zmieniające się trendy w skali lokalnej (na poziomie diecezji) i ogólnopolskiej. Przegląd zakończył konkluzją:

religijność polska zyskuje nową jakość w kierunku jej pogłębienia. (...) Wydaje się, że spadek *dominicanes* nie musi być wskaźnikiem spadku religijności

w ogóle. Jednak, ten wyraźnie zauważony, na przestrzeni kilkudziesięciu lat prowadzonych badań, trend zmniejszania się wskaźnika *dominantes* powinien być brany pod uwagę w pracy duszpasterskiej Kościoła w Polsce.

Według danych ISKK, obecnie około 40% ogółu Polaków uczestniczy w Mszy niedzielnej. Systematycznie malejące uczestnictwo potwierdzają także wyniki innych, powtarzalnych badań. Jest to jeden z wskaźników procesu sekularyzacji, który Mariański określił mianem „pełzającego”.

Br. dr Michael Hainz SJ: *Niemiecki komentarz do przemian religijnych w Polsce* od trzynastu lat wnikliwy obserwator polskiej rzeczywistości religijnej. Za przewodników służą mu ludzie różnych profesji i odmiennych statusów społecznych. Uważa, że polska religijność jest zorientowana bardziej „wertykalnie” niż „horyzontalnie”. Religijność Polaków określa mianem „nawykowego tradycjonalizmu”. Wyraża się ona – jego zdaniem – głównie w zwyczajowych formach modlitwy, różnorodnych rytuałach nabożeństw i „oczywistych” przekonaniach religijnych, które opierają się na prostej wiedzy z katechizmu oraz sprawowanej przez księży władzy definiowania religii. Religia funkcjonuje bardziej jako medium symbolicznej integracji narodu niż drogowskaz zachowań moralnych i społecznych. Taka konstatacja – w referacie szczegółowo udokumentowana – dała mu asumpt do postawienia pytania, czy jednak w Polsce nie mamy do czynienia z sekularyzacją mimo wysokiego poziomu religijności? Opisuując specyfikę polskiej pobożności, porównuje ją z obrzędowością katolików niemieckich.

W wielu kaplicach z adoracją Najświętszego Sakramentu lub sanktuariach pielgrzymkowych można zaobserwować, jak długo i żarliwie modlą się Polacy. Ich pobożność ożywiana jest przez różnorodne rytuały kościelne sprawowane w cyklu rocznym (np. nieznanne w Niemczech gorzkie żale, nabożeństwa żałobne podczas postu, lub godzinki adwentowe, poranne śpiewy ku czci Maryi w adwencie). Czerpie ona z „magicznych” przesłanek (np., że Bóg może bezpośrednio ingerować w świat lub że duchy zmarłych „obecne” są wciąż w domu)<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Na podobne różnice w postrzeganiu polskiej i niemieckiej obyczajowości religijnej wskazuje ks. Winfried Lipscher, urodzony i wychowany w Polsce niemiecki duchowny, gdy w wywiadzie dla „Więzi” mówi: „uważam, że jedna z różnic między papieżem Polakiem a papieżem Niemcem polega na tym, że Wojtyła wierzył sercem, a Ratzinger wierzy rozumem. Tak jest w naszych społeczeństwach. Polacy podchodzą do spraw wiary, choćby i do kwestii śmierci Jana Pawła II, kierując się raczej sercem, uczuciem. Niemcy wszystko chcą rozpracować rozumem. (...) W Niemczech duchowość inaczej się przejawia, tego nie widać w zewnętrznej pobożności, ona jest ukryta. W Polsce ludzie się gorliwie modlą, chodzą na klęczkach dookoła ołtarza. W Niemczech wygląda to inaczej. Pobożność to bardziej kwestia utożsamienia się, przynależności. Niemcy są na przykład bardzo ofiarni. Jest wiele kościelnych instytucji charytatywnych pomagających ludziom w całym świecie,

Prof. Detlef Pollack: *Przemiany religijne w Niemczech: modele i konteksty* autor wielu znaczących publikacji i badań przedstawił syntetyczną diagnozę stanu religijności współczesnych Niemiec w kontekście historycznych przemian

W roku 1949, gdy powstała Republika Federalna Niemiec i NRD, nie tylko na Zachodzie, ale i na Wschodzie ponad 90% ludności należało do Kościoła. Spadek liczby członków Kościoła w Niemczech Wschodnich należy tłumaczyć przede wszystkim specyficznymi dla NRD uwarunkowaniami politycznymi. (...) Historia Kościoła w Niemczech Zachodnich także naznaczona jest przez procesy dystansowania się od Kościoła, chociaż rozmiary tego zjawiska były tam o wiele mniejsze.

Obecnie w zachodniej części 80% ludności wciąż należy do któregoś z chrześcijańskich Kościołów (katolickiego lub protestanckiego), zaś liczba wiernych na wschodzie Niemiec stanowi tylko około 25%. Religia w Niemczech coraz widoczniej staje się wyznacznikiem zróżnicowania. Z jednej strony oddziela protestancką północ od zdominowanego przez katolicyzm południa, a od 1990 roku wyznacza granicę pomiędzy na ogół wierzącym społeczeństwem części zachodniej a areligijnie zorientowanymi landami wschodnimi. Takie rozkłady rzutują na sytuację Kościoła (Kościołów) w Niemczech oraz pokoleniową transmisję światopoglądowych preferencji. W Niemczech Zachodnich większość akceptuje chrześcijaństwo i Kościoły, na wschodzie panuje kultura religijnego indyferentyzmu i bezwyznanowości. Te relacje wyznaniowe mają znaczący wpływ na formę przekazywania wiary chrześcijańskiej oraz zaufanie do Kościoła w poszczególnych landach. O spadku znaczenia Kościoła – zdaniem Pollacka – zadecydowały takie czynniki jak wzrost ekonomicznego dobrobytu, szeroka oferta spędzania czasu wolnego i rozrywki, rozwój państwowej struktury gwarantującej bezpieczeństwo socjalne, zaostrzenie się konkurencji na rynku pracy, wzrost poziomu wykształcenia oraz związana z nim zmiana systemu wartości, jak też pluralizm kulturowy i religijny. Przyczyną dramatycznego ograniczania znaczenia Kościołów w Niemczech Wschodnich były przede wszystkim represje polityczne, restrukturyzacje socjokulturowe oraz słabo wykształcona świadomość narodowa.

Dr Olaf Müller: *Pomiędzy sekularyzacją a rewitalizacją. Przynależność do Kościoła i religijność w Europie Środkowej i Wschodniej. Analiza porównawcza rozwoju od 1989/1990 roku* dokonał zestawienia i porówna-

---

które opierają się nie tylko na podatku kościelnym, lecz na dobrowolnej ofiarności”. Cyt. za: *Z Winfriedem Lipscherem rozmawia Zbigniew Nosowski*, [http://laboratorium.wiez.pl/teksty.php?papiez\\_polak\\_papiez\\_niemiec](http://laboratorium.wiez.pl/teksty.php?papiez_polak_papiez_niemiec).

nia religijności w krajach europejskich regionów środkowo-wschodniego i wschodniego. Rozszerzył tym samym spektrum porównań o inne kraje byłego obozu komunistycznego (socjalistycznego). Na podstawie analiz porównawczych stwierdził wyraźny wzrost praktyk religijnych i identyfikacji z Kościołem w społeczeństwach prawosławnych po 1990 roku. W krajach katolickich (zwłaszcza w Polsce) nie odnotowano istotnego wzrostu praktyk religijnych, gdyż przed okresem transformacji były już one na bardzo wysokim poziomie. Spadło natomiast zaufanie do Kościoła. W krajach tradycji protestanckiej nastąpił zarówno wzrost (Łotwa, Estonia), jaki i spadek (Niemcy Wschodnie) przynależności konfesyjnej. Na relatywnie niskim poziomie utrzymał się wskaźnik praktyk religijnych oraz odnotowano słabnące zaufanie do Kościołów. W krajach z dominacją islamu obserwuje się stosunkowo mało zmian (Bośnia i Hercegowina) lub tendencję raczej spadkową (Albania). Lapidarne podsumowanie Autora, którego zasadność dowodzi statystycznymi korelacjami, streszcza się w stwierdzeniu, że „kraje bardzo religijne na początku lat dziewięćdziesiątych stały się jeszcze bardziej religijne, a społeczeństwa już wtedy świeckie stały się jeszcze bardziej świeckie”. U uważnego czytelnika pewnie pojawi się wątpliwość, czy tak generalny wniosek dotyczy także sytuacji religii w Rosji przed i po pierestrojce. Trudno natomiast odmówić racji stwierdzeniu Autora, że „nie można w pełni zrozumieć sytuacji religijnej w społeczeństwach Europy Środkowej i Wschodniej bez świadomości jej historycznego kontekstu oraz znaczenia religii dla tożsamości narodowej i etnicznej”. Można tylko dodać, że metodologiczna dyrektywa dotycząca wymogu interpretacji współczesności w kontekście historycznych odniesień i subiektywnych znaczeń powinna być powinnością powszechną.

Interpretacja rzeczywistości osadzona bywa lub być powinna nie tylko w odniesieniach historycznych, lecz przede wszystkim w teorii/teoriach już istniejących, jako ich weryfikacja pozytywna lub falsyfikująca. Może być także zacznem nowej teorii wymagającej dalszego uwiarygodnienia. W drugiej części zgromadzono teksty odwołujące się do autorskich teorii egzemplifikacyjnych zjawisko religii i religijności.

PRZEMIANY RELIGIJNOŚCI  
W POLSCE I W NIEMCZECH – SYNDROM SEKULARYZACJI  
CZY REWITALIZACJI?

Janusz Mariański  
Instytut Socjologii  
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

## Tendencje rozwojowe religijności katolickiej w Polsce

Proces sekularyzacji w Polsce nie rozpoczął się z chwilą zmian ustrojowych w 1989 roku, ale w warunkach transformacji politycznych, społecznych, gospodarczych i kulturowych ulega – być może – pewnemu przyspieszeniu. Upadek reżimu komunistycznego umożliwił w szerszym zakresie otwarcie się na świat. Rozwój technologii informatycznych przyczynił się do masowego pojawienia się nowych prądów kulturowych, modeli życia i światopoglądów, w tym także tych, które są sprzeczne z katolicyzmem lub nawet są wrogo do niego nastawione. Jest to jeden z ważnych czynników przyspieszających proces sekularyzacji w społeczeństwie polskim. 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.

W warunkach transformacji ustrojowej nie dokonał się w społeczeństwie polskim gwałtowny rozpad dotychczasowych struktur religijno-kościelnych, powstają jednak nowe zróżnicowania religijne. Pełna diagnoza stanu religijności jest w chwili obecnej raczej wątpliwa, nie ma charakteru udokumentowanej ekspertyzy. Jedno jest pewne: w zmienionej sytuacji społeczno-kulturowej, coraz bardziej „nieprzejrzystej”, wiele dotychczasowych poglądów dotyczących religii i Kościoła katolickiego w społeczeństwie polskim, zwłaszcza w środowiskach młodzieżowych, wymaga ponownego przemyślenia i sformułowania. Socjologowie zachodni odchodzą od zamiarów przepowiadania końca religii i początków ery całkowicie

świeckiej. Mówi się nie tylko o procesach sekularyzacyjnych, ale i o powolnym otwieraniu się ludzi współczesnych na religię i o przebudzeniu religijnym, nie tyle o zanikaniu *sacrum*, ile o jego przemieszczaniu się w różnych sferach ludzkiego życia. Socjologia religii w Polsce stoi natomiast przed pokusą akceptacji skrajnej wersji tezy sekularyzacyjnej, nawiązującej do dokonujących się obecnie gwałtownych przekształceń w roli i pozycji Kościoła w społeczeństwie. Łatwo w tych warunkach o pokusę przepowiadania przyspieszonej sekularyzacji. Według tego scenariusza rozwoju, wraz z postępem modernizacji społecznej musi dochodzić do sekularyzacji społeczeństwa, a proces ten jest w istocie nieunikniony i nieodwracalny.

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? 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? W jakim stopniu wysiłki ewangelizacyjne Kościoła katolickiego i innych związków wyznaniowych w Polsce neutralizują procesy sekularyzacyjne związane z modernizacją społeczną. W jakim kierunku ewoluuje społeczeństwo polskie nazywane do niedawna społeczeństwem katolickim? Jakie są tendencje rozwojowe w polskim katolicyzmie?

## 1. Polska gwałtownie się sekularyzuje – prawda czy fałsz?

Katolicyzm polski znajduje się w polu napięć pomiędzy sekularyzacją a ewangelizacją, nie da się go opisać w kategoriach jednorodnego faktu społecznego. Z jednej strony zaznaczają się powolne procesy sekularyzacyjne (np. nieznaczny spadek praktyk religijnych, kryzys przekazu wiary, kryzys rodziny, relatywizacja chrześcijańskich wartości moralnych), z drugiej strony ważne są oddziaływania Kościoła katolickiego i innych Kościołów chrześcijańskich oraz nowych ruchów religijnych na świadomość zbiorową Polaków. W konsekwencji tych sprzecznych oddziaływań społeczno-



-kulturowych należy przyjąć „wielościęzkową” interpretację procesów przemian w polskim katolicyzmie (między sekularyzacją a ewangelizacją). Wielu badaczy prognozuje w Polsce te same procesy przemian religijności, co i w krajach zachodnich (sekularyzm czy laicyzm jest dobrym towarem eksportowym), inni skłonni są zarezerwować „specyficzną ścieżkę” rozwojową religijności w społeczeństwie polskim, a katolicyzm traktują jako ważny czynnik indywidualnej i zbiorowej tożsamości Polaków. Charles Taylor mówi o Polsce i jej religijności jako bardzo szczególnym przypadku<sup>1</sup>.

Na przekór kasandrycznym prognozom można twierdzić, że zarówno procesy sekularyzacji, jak i strukturalnej indywidualizacji oraz tzw. nowej duchowości nie muszą oznaczać końca czy zmięczenia Kościoła ludowego, lecz jego osłabienie, które nie wyklucza szans na jego przekształcenia i modernizację. W Polsce dokonują się powolne procesy sekularyzacji, ale teoria sekularyzacji głosząca nieuchronny i linearny spadek religijności okazuje się co najmniej wątpliwa. W wyłaniającym się społeczeństwie pluralistycznym Polacy kształtują swoją tożsamość religijną nie tyle przez automatyczne przejmowanie utrwalonych schematów orientacji i interpretacji życia, ile w warunkach wzrastającej „otwartości” indywidualnych decyzji i wyborów. Procesy indywidualizacyjne są bardziej znamienne dla przemian religijności polskiej niż procesy sekularyzacyjne. „Twarda” (formalna, oficjalna) przynależność do katolicyzmu nie zawsze musi się wiązać z „silną” wiarą i regularnymi praktykami religijnymi (kościelna wersja religijności). Teza indywidualizacyjna oznacza ewolucję od kościelnej, zinstytucjonalizowanej religijności, do religijności sprywatyzowanej, z osobistego wyboru. Jednostka rozstrzyga sama o swoich orientacjach i aktywnościach religijnych, wybierając z szerokiej „oferty” to, co odpowiada jej subiektywnym potrzebom i doznaniom. Nie musi to prowadzić ani do upadku, ani do ożywienia religijności, lecz do zmiany jej dominujących form wyrazu.

W odniesieniu do społeczeństwa polskiego można najogólniej wyodrębnić kilka możliwych scenariuszy (modeli) przemian religijności: regres (postępująca sekularyzacja), stabilizacja (utrzymanie *status quo*) lub nawet wzrost (ożywienie religijne, „wiosna” chrześcijaństwa), synkretyzm religijny, fundamentalizm religijny, pluralizacja religijności i więzi z Kościołem. Realizacja tych scenariuszy przemian jest mniej lub bardziej prawdopodobna w społeczeństwie, zależy od wielu czynników politycznych, ekonomicznych i społeczno-kulturowych, ale i od działalności Kościoła katolickiego.

<sup>1</sup> Ch. Taylor, *Koniec świata chrześcijańskiego – zysk czy strata?*, „Tygodnik Powszechny” 2002, nr 21, s. 13.

Wyróżnione scenariusze przemian religijności nie wykluczają się wzajemnie, mogą współwystępować w życiu społecznym, być komplementarne lub konkurencyjne względem siebie. Każdy z nich może być punktem odniesienia w opisie religijności polskiej młodzieży i ludzi dorosłych.

Z socjologicznego punktu widzenia należy przyjąć hipotezę wielokierunkowych zmian w odniesieniu do religijności i więzi z Kościołem, nawet jeżeli niektóre z nich będą dominować i określać kierunek przemian. Należy obecnie i w przyszłości badać religię i Kościoły, a właściwie religijność i kościelność, w społeczeństwach o pogłębiającym się pluralizmie społecznym i kulturowym, w którym – teoretycznie rzecz biorąc – „wszystko może się zdarzyć”, chociaż z różnym prawdopodobieństwem. Przemiany w religijności i kościelności społeczeństwa polskiego będą się dokonywać w zróżnicowany sposób i w różnych kierunkach, zarówno w kierunku rozpadu struktur aksjologicznych i utraty religijnego charakteru postaw i zachowań, jak i w kierunku pogłębienia i reorientacji religijnych w etosie codziennym. Nie zakładamy, by w jakiejś nieodległej przyszłości społeczeństwo polskie osiągnęło w zakresie uznawanych wartości i norm religijnych stan radykalnie różny od tego, w jakim znajduje się ono obecnie. Zmiany w religijności dokonują się stopniowo i idą w różnych kierunkach<sup>2</sup>.

Niektórzy polscy socjologowie formułują tezę, że w Polsce dokonał się proces modernizacji społecznej bez laicyzacji społeczeństwa. Nie wydaje mi się, by tak było w rzeczywistości. Po pierwsze, proces modernizacji trwa i jeżeli nawet dokonuje się on dość szybko na płaszczyźnie strukturalnej (np. gospodarka rynkowa, demokracja polityczna), to już znacznie wolniej na płaszczyźnie świadomościowej (np. wartości i normy). Po drugie, w warunkach zmian społecznych dokonują się powolne procesy sekularyzacji społeczeństwa (tzw. pełzająca sekularyzacja). Nie używam terminu laicyzacja ze względu na jego zideologizowanie przed 1989 rokiem. Nie jest jednak wykluczone, że polska modernizacja społeczna będzie mieć nieco inne konsekwencje w sferze religijnej niż modernizacja zachodnioeuropejska.

Jeżeli nawet określilibyśmy katolicyzm polski jako „bastion z wieloma rysami”, to równocześnie jest w nim jeszcze wiele uspiętego potencjału, który mógłby prowadzić do rewitalizacji polskiej religijności i swoistego świadectwa religijnych Polaków wobec zsekularyzowanej Europy. W prze-

<sup>2</sup> K. Kosęła, *Polak i katolik. Splątana tożsamość*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2003; M. Grabowska, *Religia, jednostka, wspólnota*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka. Zeszyty Społecznej Myśli Kościoła” 2008, nr 2, s. 5-22; S.H. Zareba, *W kierunku jakiej religijności? Studia nad katolicyzmem polskiej młodzieży*, Zakład Wydawnictw Statystycznych, Warszawa 2008.

widymalnej przyszłości katolicyzm polski – nawet jeżeli nieco osłabnie – nie straci swojej żywotności, chyba że wystąpią jakieś nadzwyczajne okoliczności i zmiany społeczno-kulturowe czy społeczno-polityczne. W najbliższej przyszłości nie wejdzie on w fazę zmierzchu, zwłaszcza jeżeli duchowieństwo i świeccy będą działać na rzecz ożywienia polskiej religijności i modernizacji samego Kościoła w wymiarach społecznych i religijnych („Kościół może więcej”). Katolicyzm w Polsce podlega pewnym przemianom, ale nie znajduje się w fazie kryzysu strukturalnego, lecz co najwyżej kryzysu transformacyjnego. Niepokojący jest – z kościelnego punktu widzenia – rozryw (dysonans) między realizowaną sferą powinności kultowych a zaniedbywaną, niekiedy wprost kwestionowaną, sferą powinności moralnych<sup>3</sup>.

Badania socjologiczne wskazują, że moralność chrześcijańska w społeczeństwie polskim nie znajduje się w wyraźnym odwrocie, chociaż pewne zmiany są już zauważalne. Mało prawdopodobny jest scenariusz zmian, według którego w najbliższym czasie społeczeństwo polskie będzie wyzywać się moralności i uniwersalnych zasad w jakimś przyspieszonym tempie. Mało prawdopodobne jest również, że etyka świecka (laicka) nabierze charakteru masowego, dotychczas jest ona akceptowana w szerszym zakresie jedynie w pewnych kręgach społecznych (np. wśród inteligencji). Bardziej upowszechnione są postawy i zachowania tych, którzy uważają się za katolików (niekiedy nawet praktykujących regularnie), ale ich religijność nie wymaga zbyt wiele w sferze moralnej. Sekularyzacja moralności dokonuje się powoli i w różnych kierunkach. Akcentowanie wartości własnego życia (wartości samorealizacyjne), preferowanie własnego szczęścia i osobistego dobrostanu, przechodzenie od moralności zadanej (wartości obowiązku, absolutyzm moralny) do moralności wybieranej (konstruowanej osobiście, permissywnej lub relatywistycznej), będzie sprzyjać rozchodzeniu się wartości religijnych i moralnych.

W świetle stosunkowo wysokich wskaźników autodeklaracji wiary i praktyk religijnych można powiedzieć, że potwierdza się – przynajmniej częściowo – hipoteza, według której rzeczywista moralność małżeńska i rodzinna kształtuje się dość często niezależnie od wskazań religii i Kościoła. W tej dziedzinie zaznacza się szczególnie wyraźnie krytyka etyki nakazów i zakazów oraz przejście od chrześcijańskiego systemu norm do bliżej nieokreślonego, liberalnego czy wręcz laickiego systemu aksjologicznego.

<sup>3</sup> I. Borowik, T. Doktor, *Pluralizm religijny i moralny w Polsce. Raport z badań*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2001.

Wielu Polaków czuje się bardziej „producentami” niż adresatami norm moralnych. W praktyce życia codziennego dochodzi do wielu kompromisów w dziedzinie moralności małżeńsko-rodzinnej i stąd obraz postaw moralnych nie jest ani jednoznaczny, ani harmonijny. Szacunkowo można by określić, że trzecia część Polaków aprobuje doktrynę moralną Kościoła, trzecia część wyraża mniej lub bardziej wyraźne zastrzeżenia i trzecia część odeszła praktycznie w bardzo wielu kwestiach, nawet fundamentalnych, od wartości i norm przyjętych w Kościele katolickim (moralność nieokreślona, rozproszona, rozchwiana, niespójna, płynna, sprywatyzowana, bez konsekwencji, laicka, liberalna).

Badania socjologiczne wyraźnie potwierdzają tezę, że negatywne zmiany w religijności kościelnej dotyczą przede wszystkim sfery moralności małżeńsko-rodzinnej, szczególnie zaś moralności seksualnej. Kościelna moralność seksualna jest nie tylko w praktyce ignorowana, ale i teoretycznie kwestionowana (np. aprobata przedmałżeńskiego współżycia seksualnego, usprawiedliwianie aborcji w różnych sytuacjach życiowych, tolerowanie rozmaitych form życia małżeńskiego i rodzinnego). Mówi się w tym kontekście o etycznej kapitulacji Kościoła. Otwarta pozostaje kwestia, na ile religijność selektywna (wybiórcza) jest nie tylko osłabieniem religijności kościelnej (deficyt), ale również alternatywą dla religijności określonej instytucjonalnie. W szczegółowych kwestiach moralnych młodzi Polacy (w zdecydowanej większości katolicy) deklarują opinię i poglądy trudne do pogodzenia z religią katolicką. Poglądy takie wyraża młodzież, która w przeważającej większości przeszła przez pełną edukację religijną w szkole. Przyzwolenie na zachowania sprzeczne z katolicką nauką małżeńską i rodzinną nie musi oznaczać (i często nie oznacza) określania siebie jako osoby niereligijnej, a tym bardziej – niemoralnej. Świadczy to o postępującym procesie indywidualizacji i sekularyzacji moralności. Przemiany w moralności małżeńskiej i rodzinnej wpisują się w trendy charakterystyczne dla społeczeństw ponowoczesnych<sup>4</sup>.

Jest jeszcze za wcześnie, by mówić o nowych, wyrazistych, masowo ujawniających się orientacjach moralno-kulturowych, radykalnie odmiennych od orientacji wcześniejszych, czyli o orientacjach charakteryzujących się indywidualistycznym rozumieniem wolności, relatywistycznym traktowaniem wartości i norm, hedonistycznym modelem działania i beztróskim stylem życia. Pewne tendencje wśród młodzieży, zmierzające do osłabienia

<sup>4</sup> J. Mariański, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, s. 62-72.

podstawowych orientacji moralnych, mających dawniej silne zakorzenienie w tradycji i Kościele, są już jednak czytelne. Świadczą one o umacnianiu się permissywnej moralności. Młodzież nie jest jednak całkowicie zdeorientowana, chociaż żyje w niepewnym i niestabilnym pod względem wartości świecie. Jej świadomość aksjologiczna nie jest nihilistyczną pustynią, ale też nie jest bezpieczną fortecą. Jeżeli nawet twierdzenie, że Europa Zachodnia jest objęta procesami radykalnego relatywizmu i sceptycyzmu, jest nieco przesadne, to niewątpliwie tego rodzaju procesy przemian w moralności są już częściowo dostrzegalne także w Polsce, zwłaszcza w środowiskach młodzieżowych. W europejskim kręgu kulturowym poszerzanie się tolerancji i permissywizmu jest wyraźnym i trwałym trendem, a nawet – być może – megatrendem cywilizacyjnym. Społeczeństwa żyjące w kulturze relatywizmu czynią z niego bardzo często wartość nadrzędną.

Przynależność konfesyjna Polaków jest jeszcze jakoś ważna, ale nie wyklucza ona poszukiwania własnej drogi w sprawach duchowych, kierowania się w życiu religijnym i moralnym własnymi wartościami i normami (moralność „na swój sposób”). Można by sobie życzyć, by czynniki wewnętrzne (np. masowe jeszcze nauczanie religii w szkołach) wywierały większy wpływ na stan i dynamikę religijności młodzieży. Istnieją jednak uzasadnione obawy, że prowadzona z wielkim rozmachem katechizacja w szkole nie zapobiegnie w przyszłości emigracji młodzieży z Kościoła. W ciągu 12 lub 13 lat dzieci i młodzież uczestniczą w lekcjach religii w szkole, jednak oddziaływanie na religijność katechizowanych jest ograniczone. Potrzebne byłoby – być może – nowe oblicze katechizacji szkolnej i parafialnej.

Socjologowie obserwują często procesy transformacji religijnej i kościelnej w społeczeństwie polskim także pod kątem pojawiania się religijności luźno związanej z Kościołem lub kształtującej się poza jego widzialnymi strukturami (religijność pozakościelna, nowa duchowość). Należy jej szukać nie tylko w uskrajnionych kształtach religijności selektywnej, ale i w tych formach religijności, które tworzą się pod wpływem liberalnych i postmodernistycznych nurtów przenikających do nas z Zachodu oraz w nowych ruchach religijnych. Jeżeli obecnie można by przypisać religijności pozakościelnej (szczególnie zaś religijności postmodernistycznej) „status intruza”, to niebawem może uzyskać ona status prawowitego mieszkańca „religijnego kosmosu”, nawet jeżeli te zjawiska w Polsce nie będą mieć masowego charakteru.

Nie można wykluczyć, że także w Polsce w XXI wieku nastąpi rozwój różnego rodzaju wierzeń i praktyk okultystycznych, czy szerzej – tzw. wierzeń i praktyk paralelnych, alternatywnych, religijności rozproszonej,

nieusystematyzowanej, pozainstytucjonalnej, synkretycznej, *implicite*. Procesy desekularyzacyjne są dopiero *in statu nascendi*, a pluralizacja sceny religijnej jest jeszcze słabo zaawansowana. W społeczeństwie polskim powoli zaznaczają się przemiany społeczno-religijne, które można interpretować w świetle tzw. ekonomicznego modelu rynku. W warunkach zagwarantowanej wolności religijnej i braku interwencji państwa w dziedzinę religii kształtuje się wolny rynek religijny. Różne religie, wyznania, Kościoły, związki wyznaniowe i świeckie światopoglądy funkcjonują obok siebie na rynku idei. Przyczynia się to do wzrostu aktywności religijnej i ukształtowania się pluralistycznego pola religijnego z efektem rewitalizacji religijności<sup>5</sup>.

Możliwe, że oddziaływania procesów modernizacyjnych na religijność w społeczeństwie polskim będą przebiegać według specyficznej ścieżki rozwoju. Impulsy modernizacyjne w gospodarce, polityce i kulturze mogą mieć różne skutki w sferze religijnej, nie występuje tu ściśle określony scenariusz o cechach deterministycznych. Opisywane przez socjologów zewnętrzne uwarunkowania polskiego katolicyzmu związane z modernizacją, integracją europejską, migracjami i dziedzictwem Jana Pawła II będą współokreślać społeczne ramy religijności i więzi z Kościołem katolickim oraz przemiany dokonujące się w polskim katolicyzmie. Można przypuszczać, że sekularyzacja i modernizacja społeczna będzie oddziaływać na Kościół katolicki oraz jego wiernych raczej negatywnie, indywidualizacja, migracje i globalizacja – raczej ambiwalentnie, dziedzictwo moralne i kulturowe oraz duchowe Jana Pawła II – raczej pozytywnie. Słowo „raczej” podkreśla z jednej strony niepewność co do kierunków tych wpływów i oddziaływań, z drugiej zaś możliwość odwrotną od przewidywanej, przy utrzymywaniu się tendencji dominującej. Określenia te mieszczą się bardziej w sferze przypuszczeń niż uprawomocnionych hipotez.

## 2. Typologia religijności katolików polskich

Wydaje się, że dla wielu Polaków – trudno precyzyjnie określić to liczbowo – Kościół przestaje być jedyną propozycją moralną, a tym bardziej społeczną. Jeżeli nawet podzielają oni zasadnicze stanowisko Kościoła w sprawach wiary, to sądzą, że nie ma on monopolu na rozwiązywanie

<sup>5</sup> J. Mariański, *Przemiany religijności katolickiej w warunkach sekularyzacji*, w: *Świat i wiara w godzinie przełomu*, red. J. Jagiełło, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, s. 48-80.

wielu współczesnych problemów moralnych, a występowanie w takich sytuacjach z zakazami lub groźbami jest wyraźnym znakiem jego słabości. Katolicyzm w życiu wielu Polaków bardziej określa ich sposób widzenia świata i nadaje sens życiu, niż wytycza drogowskazy moralne. Skomplikowane i zróżnicowane problemy moralne współczesności – tak sądzą niektórzy katolicy – nie mogą być rozwiązywane prostym „tak” lub „nie”. Nowoczesność czy ponowoczesność nie musi się wiązać z całkowitym odrzuceniem chrześcijańskiej moralności, chociaż nie ułatwia jej przyjęcia, a Kościół głoszący swoją doktrynę moralną w sposób zdecydowany i wymagający znajduje się jak okręt na wzburzonym oceanie ludzkich oczekiwań, pragnień, a niekiedy i żądań. Osłabienie zaufania do Kościoła pociąga za sobą erozję wartości i norm moralnych przez niego głoszonych, w końcu oddziałuje negatywnie na wierzenia i praktyki religijne, także na religijny kapitał społeczny ważny dla integracji społeczeństwa<sup>6</sup>.

Socjologiczne analizy religijności katolików polskich pozwalają na skonstruowanie prowizorycznej i zapewne dyskusyjnej typologii<sup>7</sup>. Proponowana tutaj socjologiczna typologia katolicyzmu opiera się na kryteriach ustosunkowania się członków Kościoła do jego doktryny dogmatycznej i moralnej oraz do Kościoła jako instytucji społecznej i religijnej. Wyróżnione grupy (typy) katolików nie są w pełni jednorodne, mają jednak wiele cech wspólnych, co pozwala na ich łączne rozważanie pod tym względem, pod jakim są do siebie podobne. Proponowana typologia religijności katolickiej jest wprawdzie dość ogólna i nie całkiem precyzyjna, nie podaje ona ścisłych kryteriów zakwalifikowania poszczególnych katolików do któregoś z wyróżnionych typów, ale ukazuje wyraźne rozwarstwienie w polskim katolicyzmie.

---

<sup>6</sup> G. Pickel, *Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2011, s. 301-302; W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatacją. Socjologiczne refleksje wokół polskiej religijności w kontekście europejskim*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2010.

<sup>7</sup> J. Majka, *Socjologia parafii. Zarys problematyki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1971; W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996; M. Libiszowska-Żółtkowska, *Wiara uczonych. Esej socjologiczny mocno osadzony w empirii*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2000; M. Libiszowska-Żółtkowska, *Typy religijności w społeczeństwie polskim w początkach XXI w. – trwałość i zmiana*, w: *Katolicyzm polski w warunkach Unii Europejskiej: szanse i zagrożenia, obawy i nadzieje*, red. J. Baniak, Redakcja Wydawnictw UAM – Wydział Teologiczny, Poznań 2004, s. 85-94; J. Baniak, *Między buntem i sprzeciwem a potrzebą akceptacji i zrozumienia. Kryzys tożsamości osobowej a świadomość religijna i moralna młodzieży gimnazjalnej. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Homini, Kraków 2008.

a) Sektor katolików zaangażowanych, pogłębianych, ewangelicznych, refleksyjnych, aktywnych kościelnie, należących do ruchów i wspólnot religijnych oraz stowarzyszeń katolickich. Obejmuje on przede wszystkim tych, którzy formalnie należą do różnych ugrupowań kościelnych, ale i tych, którzy pogłębiają swoją wiarę poza tymi ugrupowaniami, korzystając z rozwijających się w Kościele różnych form życia duchowego w centrach rekolekcyjnych czy ośrodkach formacyjnych. Są oni aktywni w duszpasterstwach młodzieżowych i akademickich, jako nadzwyczajni szafarze komunii św. oraz w różnych formach katechezy dla ludzi dorosłych. Osoby poszukujące głębszego życia duchowego mają szansę odnaleźć w Kościele odpowiednie oferty religijne i duchowe (około 10%).

b) Sektor sformalizowanej więzi kościelnej, a więc ludzie związani z Kościołem w ramach umowy o pracę („urzędnicy kościelni”), przez różnorodne powołania (księża, bracia zakonni, zakonnicy i zakonnice) lub inne formy zatrudnienia w instytucjach kościelnych. W sumie można by tę kategorię katolików (łącznie z członkami rodzin) szacować na około 350 tys. osób, co oznacza około 1% ogółu katolików w Polsce. Wiele z parafii, zwłaszcza wielkowiejskich, staje się małymi przedsiębiorstwami, a Kościół katolicki w Polsce – obok państwa – jest największym pracodawcą.

c) Sektor tradycyjnego i ortodoksyjnego katolicyzmu, grupujący katolików niedzielnych, a więc mniej lub bardziej regularnie praktykujących, uznających dogmaty wiary i doktrynę moralną Kościoła, zaangażowanych w życie parafialne przynajmniej na przeciętnym poziomie (katolicyzm ludowy, religijność tradycyjna). Katolicyzm tradycyjny ma bardzo wiele odcieni religijno-kościelnych, wiele profili społecznych i politycznych, charakteryzuje się różnym stopniem ortodoksyjności, zarówno żywą tradycyjną religijnością, jak i przeciętną, aż po różne przejawy niezdecydowania i niewierności. Ortodoksyjność sektora tradycyjnego może wynikać z wielu przesłanek, zarówno z siły tradycji i osobistych przekonań, jak i z lęku, że polski katolicyzm w zetknięciu się z zsekularyzowaną Europą straci swoją siłę, swój ludowy i maryjny charakter (integracja z lękiem). Katolicy tego sektora są przywiązani do narodowej tradycji, mniej otwarci na wpływy zewnętrzne związane z modernizacją społeczną, preferują wartości rodzinne, są przywiązani do obrzędowości religijnej, respektują nakazy Kościoła w zakresie obowiązkowych praktyk kultowych (Msza św. niedzielna, spowiedź i komunie wielkanocna), jak i zalecenia w odniesieniu do praktyk nadobowiązkowych. Wielu z nich uważa, że w Polsce należy dążyć do zbudowania społecznego ładu prawnego opartego na zasadach moralnego nauczania Kościoła (około 30%).



d) Sektor selektywnego katolicyzmu. W tradycyjnym katolicyzmie polskim silny jest nurt tylko częściowej identyfikacji z doktryną moralną Kościoła, ale i z niektórymi twierdzeniami *Credo*, zwłaszcza w odniesieniu do dogmatów eschatologicznych (katolicy selektywni, *à la carte*, oddalający się, „wyznania” selektywnego, materialni heretycy, ulegający procesom dezinstytucjonalizacji religijności, katolicy „na swój sposób”). Pozostają oni w orbicie osłabionych wpływów Kościoła, praktykują mniej lub bardziej nieregularnie, tylko częściowo uczestniczą w życiu parafii lokalnej. Ich dystans wobec doktryny Kościoła nie tyle jest wynikiem niekonsekwencji życiowych, jak w przypadku niektórych katolików tradycyjnie ortodoksyjnych, ile mniej lub bardziej świadomym wyborem. Katolicyzm selektywny posiada swoje odcienie i ustopniowania aż po zminimalizowane formy przynależności. W uskrajnionych formach selektywności kwestionuje się nawet dogmaty dotyczące *Credo* Kościoła katolickiego, nie mówiąc już o doktrynie moralnej. Ich nieregularny udział w życiu wspólnotowym Kościoła ma charakter nawykowy lub świąteczny. Religijność nie należy tu do wartości najwyższej sytuowanych w hierarchii wartości życiowych (około 30%).

e) Sektor katolików otwartych, poszukujących, progresywnych, liberalnych, sceptycznych, niekiedy wędrujących skrajem katolicyzmu. Czasem ten nurt jest nazywany katolicyzmem inteligenckim. Wymienia się tu środowiska zgrupowane wokół Znak, Tygodnika Powszechnego, Więzi, które są katolickie bardziej w sensie powszechności niż konfesyjności. Sektor ten jest znacznie szerszy niż te ugrupowania. Proponują oni swoją wizję chrześcijaństwa, niekiedy ocierającą się o granicę nieortodoksji (np. antykoncepcja, kwestia ochrony poczętego życia, zapłodnienie *in vitro*). Współpracują z nimi ludzie częściowo tylko związani z katolicyzmem, albo nawet niewierzący. Katolicy tego sektora często wskazują na odchodzenie w przeszłość nadmiernego utożsamiania katolicyzmu z polskością. Formuła „Polak – katolik” – ich zdaniem – traci na znaczeniu, tworzą się nowe kody kulturowe, które można określić jako „katolik – obywatel”, czy szerzej „katolik – Polak – Europejczyk”. Ich krytyka Kościoła jest często, a przynajmniej niekiedy, prowadzona z pozycji chrześcijańskich i z chęci naprawy tej instytucji. Jest dopominaniem się o nowe formy religijności i moralności. W skrajnych przypadkach łączy się z dystansem wobec doktryny Kościoła („ja jestem papieżem w sprawach wiary i moralności”) lub z nastrojami i postawami antyklerykalnymi (około 15%).

f) Katolicy marginalni, nominalni, indyferentni, „z metryki”. Zrywają oni z najbardziej charakterystyczną cechą polskiego katolicyzmu,

tj. z praktykami religijnymi. Uczęszczają do kościoła bardzo rzadko, z okazji świąt kościelnych (Boże Narodzenie, Wielkanoc), albo jeszcze rzadziej – tylko z okazji uroczystości rodzinnych, takich jak chrzest, ślub kościelny czy pogrzeb chrześcijański. Religię traktują jako kulturową powinność, element więzi rodzinnej, ceremonialną obrzędowość. Na ogół akceptują wychowanie religijne swoich dzieci, przynajmniej na poziomie elementarnym (chrzest, pierwsza komunია św., rzadziej bierzmowanie), czy uczęszczanie na lekcje religii w szkole podstawowej. Pod względem światopoglądownym katolicy zmarginalizowani deklarują wiarę „na swój sposób” albo niezdecydowanie, aż po swoistą niewiarę (katolik – agnostyk, katolik „na niby”, katolik „na pół etatu”, katolik „letni”). Związki z katolicyzmem, na najogólniejszym poziomie („jestem katolikiem”), nie pociągają za sobą identyfikacji z istotnymi treściami chrześcijańskiego przesłania. Ich postawę można określić jako praktyczny ateizm, będący taką postawą życiową, w której człowiek w swoich wyborach i decyzjach nie odnosi się do Boga, a już z pewnością nie do doktryny Kościoła (około 10%).

g) Katolicy „pogranicza”, którzy są co prawda ochrzczeni w Kościele katolickim, ale teoretycznie i praktycznie odeszli już od katolicyzmu. Czasem określają siebie jako chrześcijanie (katolicy) kulturowi, katolicy niewierzący, niewierzący związani z Kościołem, oddaleni od Boga, areligijni, bezreligijni, niewierzący uznający wartości chrześcijańskie, ateści z silnymi korzeniami katolickimi, ochrzczeni ateści, niewierzący prokościelni, ochrzczeni poganie. Jeżeli nawet nie decydują się na formalne wystąpienie z Kościoła, to nie angażują się w życie kościelne, a nawet świadomie dystansują się od Kościoła. Część spośród nich, nawet jeżeli nie praktykuje, a nawet nie wierzy w Boga, byłaby skłonna zgodzić się z poglądem, że nie byłoby dobrze żyć w społeczeństwie bez Boga, w społeczeństwie ateistów. Niektórzy z nich nie czują się nawet katolikami, ale oficjalnie popierają Kościół, gdyż korzystają z jego politycznej legitymizacji (około 2–3%).

Opisane szkicowo główne nurty i profile religijności polskiego katolicyzmu wskazują na znaczne zróżnicowanie i ustopniowanie. Nie są one statycznymi monolitami, nie są też od siebie odseparowane, nie są bynajmniej niezmiennymi całościami. Będą one istnieć w tym samym społeczeństwie obok siebie i wszystkie w jakimś stopniu oddziałują na siebie. Są dowodem swoistego pluralizmu religijnego wewnątrz samego Kościoła. Nie można wykluczyć dalszych zróżnicowań i pluralizacji w przyszłości, co oznaczać będzie poszerzanie się możliwości wyboru społecznego kształtu wiary i więzi z Kościołem. Już dzisiaj za formalnym członkostwem w Kościele kryją się bardzo rozmaite postacie religijności i kościelności. Katolicyzm polski

jest i będzie jeszcze bardziej pluralistyczny, zróżnicowany i wielobarwny, a różnice pomiędzy poszczególnymi jego sektorami czy środowiskami społecznymi nie muszą prowadzić – choć mogą – do zbyt wyartykułowanych konfliktów, schizm i podziałów społecznych (katolicyzm niejedno ma imię, różnorodność katolicyzmu).

W swoich społeczno-religijnych wymiarach Kościół katolicki w Polsce jest zróżnicowaną całością, w której członkowie pozostają w niejednakowej odległości od centrum teologicznego i socjologicznego. Jest rzeczywistością ustawicznie zmieniającą się, w której więzi społeczne słabną lub intensyfikują się, a stosunek liczbowy poszczególnych typów religijności katolickiej decyduje o społeczno-religijnym obliczu polskiego katolicyzmu. Jeżeli nawet we współczesnym świecie religia zinstytucjonalizowana (religijność kościelna) jest tylko jedną z wielu form religijności<sup>8</sup>, a w warunkach pluralizmu społeczno-kulturowego i strukturalnej indywidualizacji religijność staje się w coraz większym stopniu „sprawą” jednostki i jej „własnością”, to w Polsce religijność ujmowana w kategoriach systemu i instytucji (religijność katolicka) jest wciąż silna i mocno zakotwiczona w strukturach parafialnych<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> D. Pollack, *Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009; A. Wójtowicz, *Współczesna socjologia religii. Założenia, idee, programy*, Wyższa Szkoła Społeczno-Gospodarcza w Tyczynie, Tyczyn 2004.

<sup>9</sup> E. Firlit, *Parafia rzymskokatolicka w Polsce w okresie transformacji systemowej. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Elipsa, Warszawa 1998.