

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

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 przejrzystość¹. 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 poprawniej – 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 duchowości²

¹ 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.

² 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”³. 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”⁴. 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 przekonań⁵.

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

³ *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.

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

⁵ 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 tezm 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*⁶. 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

⁶ 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 geografę miejsca zamieszkania czy narodowego (etnicznego) przypisania.

Zgromadzeni na Pierwszym Wspólnym Kongresie Naukowym Polskich i Niemieckich Socjologów Religii⁷ w Krakowie we wrześniu 2011 roku, w gościnnych murach Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum⁸, 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

⁷ 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.

⁸ 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 dominicales i communicantes w latach 1980–2010* twórca i wieloletni dyrektor Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, a także inicjator badań *dominicales* 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 *dominicales* 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)⁹.

⁹ 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.

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.