



RELIGIA I KOŚCIÓŁ  
W SPOŁECZEŃSTWIE DEMOKRATYCZNYM  
I OBYWATELSKIM W POLSCE



RELIGIA I KOŚCIÓŁ  
W SPOŁECZEŃSTWIE DEMOKRATYCZNYM  
I OBYWATELSKIM W POLSCE  
MIĘDZY LOSEM A WYBOREM

---

pod redakcją Józefa Baniaka



Poznań 2012

Recenzent: *prof. dr hab. Zbigniew Stachowski*

Publikacja finansowana z funduszu Wydziału Nauk Społecznych UAM  
oraz ze środków własnych autorów publikacji

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych  
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, 2012

Projekt okładki i stron tytułowych

ADRIANA STANISZEWSKA

Redaktor

RENATA MADEŁŁO-FILIPOWICZ

Łamanie komputerowe

KRYSTYNA JASIŃSKA

ISBN 978-83-62243-09-9

WYDAWNICTWO NAUKOWE WYDZIAŁU NAUK SPOŁECZNYCH  
UNIwersytetu IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU  
60-569 Poznań, Szamarzewskiego 89c

DRUK: Zakład Graficzny UAM  
61-712 Poznań, ul. Wieniawskiego 1

## Spis treści

---

---

|  |     |
|--|-----|
| <b>Wprowadzenie: Demokracja i społeczeństwo obywatelskie a religia i Kościół</b><br>(JÓZEF BANIAK) .....   | 7   |
| <b>ROZDZIAŁ PIERWSZY</b>   |     |
| <b>Kościół w demokratycznym państwie i obywatelskim społeczeństwie</b> .....   | 21  |
| <b>RAFAŁ DROZDOWSKI</b>  |     |
| Demokratyczne społeczeństwo obywatelskie w Polsce w obecnych warunkach<br>funkcjonowania państwa .....   | 23  |
| <b>JÓZEF BANIAK</b>  |     |
| Kościół rzymskokatolicki i jego medialny obraz w demokratycznym społeczeń-<br>stwie obywatelskim w Polsce w ujęciu i ocenach katolików świeckich ..... | 37  |
| <b>JANUSZ MARIANŃSKI</b>   |     |
| Kościół katolicki w przestrzeni życia publicznego .....  | 75  |
| <b>DARIUSZ TUŁOWIECKI</b>  |     |
| Kościół, państwo i obywatelskość w opiniach młodzieży Północnego Mazowsza ..   | 103 |
| <b>ROZDZIAŁ DRUGI</b>  |     |
| <b>Religia i religijność w życiu społeczeństwa polskiego</b> .....   | 131 |
| <b>ANNA KRÓLIKOWSKA</b>  |     |
| Idea narodu i religia a społeczeństwo obywatelskie .....   | 133 |
| <b>ŁUKASZ KUTYŁO</b>   |     |
| Kościół katolicki i religijność polskiego społeczeństwa po 1989 roku. Rozważa-<br>nia opierające się na założeniach paradygmatu ekonomicznego .....    | 149 |
| <b>ANNA BINCZAROWSKA</b>   |     |
| Religijność katolików polskich w czasach demokracji ludowej w świetle wyni-<br>ków badań socjologicznych Edwarda Ciupaka .....                         | 167 |
| <b>ADAM WYSOCKI</b>  |     |
| Miejsce i rola dogmatów eschatologicznych w religijności dzisiejszych katoli-<br>ków polskich .....  | 177 |
| <b>BARTOSZ JAMNIAK</b>   |     |
| Przejawy desakralizacji kultu religijnego i świąt religijnych w parafiach wiej-<br>skich na Pomorzu Środkowym .....                                    | 191 |

|   |     |
|---|-----|
| ROZDZIAŁ TRZECI   |     |
| <b>Postawy i zaangażowanie religijne młodzieży polskiej</b> .....   | 207 |
| ELŻBIETA OKOŃSKA  |     |
| Młodzież czasów popkultury w Kościele. Dialog czy duet monologów? (spo-<br>rzenie pedagoga) .....   | 209 |
| BARBARA OBER-DOMAGALSKA   |     |
| Deklarowane postawy pracownicze i oczekiwania wobec pracowników a stosu-<br>nek młodzieży do wiary. Polsko-norweskie badania porównawcze .....              | 227 |
| MARIA SROCZYŃSKA  |     |
| Młodzież wobec instytucjonalizacji i prywatyzacji rytuału religijnego (wybrane<br>aspekty) .....  | 241 |
| ROZDZIAŁ CZWARTY  |     |
| <b>Wybory etyczne i wartości religijne katolików polskich</b> .....   | 259 |
| DOMINIK KUBICKI   |     |
| Nadprzyrodzoność jako „pobudzenie” kształtowania kulturowo dojrzałych<br>społeczeństw cywilizacyjnych Zachodu .....   | 261 |
| ALICJA ŁASKA-FORMEJSTER   |     |
| Wybory bioetyczne współczesnego człowieka. Kwestia trwałości opinii wobec<br>wybranych problemów bioetycznych na przykładzie analizy <i>casestudy</i> ..... | 277 |
| EMILIA ZIMNICA-KUZIOLA  |     |
| Moralny wymiar religijności członków Odnowy w Duchu Świętym w Łodzi .....   | 291 |
| LESZEK GAJOS  |     |
| Wartości religijne w ewoluującym systemie wartości mieszkańców wsi .....  | 307 |
| MACIEJ KRZYWOSZ   |     |
| Zjawiska mirakularne w PRL i po transformacji ustrojowej. Próba socjologicznej<br>analizy porównawczej .....  | 327 |
| DOMINIKA SOZAŃSKA   |     |
| Tradsi w wielkim mieście. Uczestnicy Mszy trydenckiej w Krakowie – portret<br>środowiska .....  | 343 |
| Noty o autorach .....   | 363 |

## **Wprowadzenie: Demokracja i społeczeństwo obywatelskie a religia i Kościół**

---

Czym jest demokracja, a co charakteryzuje społeczeństwo obywatelskie? Jakie jest nastawienie Polaków do demokracji i czy konfrontują je z minionym systemem autorytaryzmu komunistycznego? Czy dzisiejsza Polska jest już krajem demokratycznym w obiektywnym znaczeniu tego pojęcia? Czy dzisiejsi Polacy są społeczeństwem obywatelskim? Co łączy demokrację z wolnym rynkiem? Jakie miejsce zajmują i jaką rolę odgrywają religia i Kościół w demokratycznym państwie i w obywatelskim społeczeństwie? Czy Kościół katolicki i jego władze potrafią włączyć się aktywnie w budowanie demokracji w państwie świeckim, a zarazem respektować prawa i przywileje społeczeństwa obywatelskiego, czy też wykorzystują słabości tego systemu władzy do realizacji własnych interesów strategicznych o religijnym, moralnym, społecznym i politycznym charakterze? Czy i w jakim zakresie Kościół katolicki w Polsce świadomie ingeruje w budowanie państwa demokratycznego, mającego ze swej istoty świecki status, narzucając mu własny system znaczeń moralnych i własną hierarchię wartości?

Te pytania znajdują się u podstaw tej książki, jako dzieła naukowego, w którym autorzy poszczególnych artykułów i rozpraw starają się obiektywnie i kompetentnie na każde odpowiedzieć, nie traktując jednak własnych wyjaśnień jako rozstrzygnięć ostatecznych podniesionych tu problemów.

Demokracja jest różnie postrzegana i definiowana, ukazywana w wielu odmiennych aspektach i zakresach znaczenia. Inaczej postrzega ją świeckie państwo, a odmiennie Kościół jako instytucja religijna i społeczna, akcentując określone jej cechy i podstawowy cel. W ujęciu Kościoła demokracja nie oznacza wyłącznie zbioru procedur wyborczych, ustawodawczych i prawnych oraz towarzyszących im instytucji. G. Weigel, wyjaśniając tę koncepcję demokracji, zaznacza, że jest to „[...] forma organizacji życia społecznego, sposób istnienia pewnej wspólnoty. Cechuje ją równość wszystkich wobec prawa, uczestnictwo w podejmowaniu decyzji, poszanowanie norm społecznych, szacunek dla sprawiedliwości oraz troska o prawa i swobody po-

szczególnych osób i o dobro wspólne. To właśnie tego rodzaju demokratyczny sposób życia stanowi rację bytu takich procedur i instytucji utożsamianych z demokracją, jak wolne wybory, system prawny, sądy i tym podobne” (Weigel 2003: 181-182), czyli sprawiedliwe rządzenie państwem i mądrze podejmowane decyzje służące wszystkim obywatelom tworzącym wspólnotę ludzką w jego granicach.

Demokracja ma też swoje wady, dlatego jest krytykowana i negatywnie oceniana jako system polityczny i społeczna forma życia ludzi. W ten właśnie sposób demokrację postrzegał Winston Churchill, kiedy przemawiał w Izbie Gmin w listopadzie 1947 roku, definiując ją jako „[...] najgorszą formę rządu, jeśli nie liczyć wszystkich innych form, których próbowano od czasu do czasu” (cyt. za Markiewicz, Romanowski 1990: 148).

Francis Fukuyama uważa, że demokracja jako system polityczny zawiera w sobie najwięcej mechanizmów samo-sprawczych, stąd sprawdziła się jako system najbardziej efektywny. Jednocześnie pyta on, czy rzeczywiście demokracja jest tak dobra, że nic lepszego już ludzi nie spotka w życiu osobistym? Czy demokracja jest jedna jako system bycia i znaczeń – w liczbie pojedynczej – czy też są liczne i różne demokracje? (Fukuyama 1996: 126).

F.X. Kaufmann stawia jeszcze inne pytania związane z istotą i znaczeniem demokracji: dlaczego kłopoty z demokracją mają zarówno społeczeństwa dopiero wychodzące z totalitaryzmu, jak i społeczeństwa o długich tradycjach demokratycznych? Czy istnieje rozwiązanie, które nie sprowadza demokracji do „dyktatury większości” i uwzględnia etyczne fundamenty? Czy przypadkiem demokracja nie jest skutecznym sposobem niszczenia zobowiązującej ważności uniwersalnych wartości i norm moralnych? Czy demokracja jest przeciwna religii i jej wartościom? Dlaczego Kościół katolicki, doceniając znaczenie demokracji, stawia jej pewne zastrzeżenia, wątpliwości i pytania? Czy obecna forma demokracji znajduje się w ostrym kryzysie? Dlaczego dziś mówi się o post-demokratycznej epoce, o dekonstrukcji demokracji, o zmęczeniu demokracją źle pojętą, gdy ona sama obejmuje swoim zasięgiem niemal cały świat? (Kaufmann 2000: 311-332).

R.D. Putnam twierdzi, że demokracja jako system sprawowania władzy zapewnia obywatelom aktywny udział w sprawach publicznych, ponieważ ze swej istoty zakłada zainteresowanie obywateli sprawami publicznymi i ich zdolność do współpracy dla wspólnych celów, choćby one były w kolizji z ich interesami indywidualnymi. Sprawy publiczne winny być dla obywateli nie tylko areną walki o własne interesy, lecz sprawą najważniejszą (Putnam 1995: 133). Demokracja powinna służyć każdemu człowiekowi i wszystkim ludziom. W tym celu musi ona opierać się na wartościach, a nie tylko na opinii publicznej, jako na jedynym źródle legitymizacji decyzji politycznych – twierdzi Janusz Mariański, pytając zarazem, jakiej demokracji ludzie oczekują i jaką sami chcą budować? (Mariański 2005: 207).



Demokracja często ma związek z wolnym rynkiem, niemniej jednak między logiką rynku i logiką demokracji – jak zauważa A. Miszalska – występuje głęboka niespójność. Demokracja bowiem u swych podstaw ma ideę równości i nakazuje traktować ludzi jako równych. Natomiast wolny rynek wytwarza nierówności dochodów i bogactwa, a zarazem nakazuje eliminować słabszych ze swojego terenu znaczeń i definicji sukcesu. Dlatego rynek potrzebuje regulacji prawnych i zasad etycznych do właściwego funkcjonowania (Miszalska 2000: 27). Trafna w kontekście tych zależności wydaje się przestroga Petera L. Bergera, w której zaznacza, że „Musimy zachować ostrożność, aby nie zastępować lewicowego utopizmu przeszłości jego wersją pravicową. Gospodarka rynkowa i ustrój demokratyczny stanowią mechanizmy, które – przy odrobinie szczęścia – są racjonalne i skuteczne w realizowaniu określonych celów, to znaczy w tworzeniu dobrobytu i ochronie niektórych praw człowieka. Jednakowoż, jak to zwykle z instytucjami bywa, owocami ich funkcjonowania jawią się też nowe i nieprzewidziane problemy – zarówno technicznej, jak i moralnej natury” (Berger 2000: 11). F. Fukuyama twierdzi, że „[...] społeczeństwo rynkowe wymaga pewnej kultury moralnej – siatki moralnych norm, jakich nie zbudują polityczne czy ekonomiczne instytucje. Mechanizmy rynkowe nie zapewnią pełnego sukcesu żadnego społeczeństwa. Potrzebujemy wartości” (Fukuyama 2000: 1-2). W przekonaniu H.P. Widemaiera rolę ważną odgrywają tu negocjacje, a stale osiągnięta ugoda powstaje, niczym niezastępowana moralność, która dominuje nad modelem rynkowym i koryguje rezultaty gry rynkowej, pozwala na wspólne rozwiązywanie dylematów i na unikanie problemów wynikających z ekonomicznego modelu racjonalności (Widemaier 1995: 10).

W opinii Janusza Mariańskiego: „Autentyczna demokracja, która opiera się na państwie prawa i poprawnej koncepcji osoby ludzkiej, prowadzi do ukształtowania się wizji społeczeństwa skupionej wokół człowieka i jego niezbywalnych praw, wokół wartości sprawiedliwości i pokoju, wokół prawidłowych relacji między jednostkami, społeczeństwem i państwem, kierujących się logiką solidarności i pomocniczości. Ten duch humanizmu jest w stanie tchnąć siłę nawet w postęp gospodarczy, zmierzając do rozwoju każdego człowieka, w całej jego osobowości” (Mariański 2005: 219). Filarem społeczeństwa autentycznie demokratycznego są wartości podstawowe (Sorge 2001: 136), czyli wartości akceptowane przez wszystkich lub przynajmniej przez większość członków społeczności, które ich jednoczą i zachęcają do dialogu oraz do tworzenia dobra wspólnego, które winno być celem państwa (Piwowarski 1994: 2-3). Edmund Wnuk-Lipiński zwraca uwagę na kulturowe uwarunkowania tych wartości, pisząc, że „[...] są one tutaj rozumiane jako ugruntowane w tradycji kulturowej pożądane stany bycia społecznego jednostek, jak wolność, równość, niepodległość, podmiotowość, godność, tolerancja, uczciwość itp. Wartości, jeśli są silnie ugruntowane

w tradycji kulturowej, pełnią zarazem funkcje normatywne, które mogą regulować stosunki raczej na poziomie makrospołecznym niż mikrospołecznym, raczej w obrębie narodowego kręgu kulturowego niż na poziomie struktur partykularnych, pojawiających się w ramach wspólnoty narodowej. Wartości te są także konstytutywnym składnikiem sensu zbiorowego, dominującego w danej społeczności” (Wnuk-Lipiński 2003: 21). Janusz Mariański dodaje w tym kontekście, że „Demokracja bez wartości niesie ze sobą wielorakie zagrożenia i ryzyko, łącznie z tym, że działalność polityczna będzie służyć dobru różnych partykularnych ugrupowań, grup interesu lub osób sprawujących władzę” (Mariański 2005: 114).

Demokracja nie jest obca również Kościołowi katolickiemu, który w swoim katechizmie wyraźnie zaznacza, że „Obywatele powinni, na ile jest to możliwe, brać czynny udział w życiu publicznym. Sposoby tego uczestnictwa mogą się różnić zależnie od kraju czy kultury. Na pochwałę zasługuje postępowanie tych narodów, w których jak największa część obywateli uczestniczy w sprawach publicznych w warunkach prawdziwej wolności” (KKK 1915). Papież Jan Paweł II w encyklice „Centesimus annus” podkreśla, że w pełni rozwinięta demokracja jest możliwa jedynie w państwie prawa, w oparciu o poprawną koncepcję osoby ludzkiej, w poszanowaniu i popieraniu podmiotowości społeczeństwa przez tworzenie struktur uczestnictwa i współodpowiedzialności (Jan Paweł II 1991: 46). W uznaniu J. Mariańskiego, Kościół popiera demokrację jako nowoczesną formę rządów w państwie, zgodną z prawdą o człowieku jako osobie, ale nie opowiada się za konkretnym ustrojem politycznym (Mariański 2005: 207). Andrzej Szostek przypomina, że Kościół pragnie utrzymywać konstruktywne relacje ze społeczeństwem demokratycznym, jako mający wielowiekowe doświadczenia w krzewieniu wartości uniwersalnych (Szostek 2000: 22-35).

Należy też zapytać, jaka jest polska demokracja i czy jest w niej miejsce dla religii i dla Kościoła? Jak postrzegają demokrację obywatele demokratycznego państwa polskiego i członkowie Kościoła katolickiego?

Janusz Mariański przypomina, że „W socjologii jest znana teza, iż w rozwiniętych i ustabilizowanych państwach demokratycznych jest widoczny zaledwie słaby związek między zmianami zadowolenia z aktualnej sytuacji politycznej i gospodarczej oraz bieżącego funkcjonowania polityki i instytucji państwowych a stopniem poparcia dla demokracji jako idealnego ustroju społecznego. Ludzie są niezadowoleni ze skutków i z aktualnego kształtu polityki realizowanej w państwie, lecz popierają też demokrację jako ustrój, który pozwala im łatwiej osiągnąć własne sukcesy życiowe, jak i modyfikację tej wadliwej polityki i dostosować funkcjonowanie państwa do oczekiwań i dążeń społeczeństwa” (Mariański 2005: 232; zob. Ziółkowski, Zagórski, Koralewicz 2001: 217-258).

Z sondaży CBOS z 1999 roku wynika, że wtedy 64% Polaków oceniało demokrację wyżej niż inne formy sprawowania władzy, a 19% miało odmienny pogląd w tej kwestii (Wenzel 1999: 1-4). Sondaż OBOP z kwietnia 2003 roku wykazał, że badani Polacy odnieśli się następująco do demokracji: a) dla 23% jest ona zdecydowanie najlepszą formą rządzenia; b) 44% uznało, iż raczej jest lepsza; c) 14% – raczej nie jest lepsza; d) 5% – zdecydowanie nie jest lepsza; e) 14% – brak zdania w tej kwestii (Polacy 2003: 2-3). Pojęcie „demokracja” uzyskuje różne znaczenia w świadomości Polaków. Z sondażu w 2000 roku wynika, że słowo to było łączone w dużym stopniu ze swobodą w sferze moralnej i seksualnej – 31,2%; zaś 21,7% – częściowo kojarzyło je z tymi sferami; 15,3% – w znikomym stopniu kojarzyło je z moralnością i seksem; 15,6% – zupełnie nie kojarzyło tego pojęcia z tymi kwestiami; 15,4% – nie określiło swojego stanowiska (Aktualne problemy 2000: 8). W badaniach w latach 2000–2001 ustalono, że uczniowie szkół średnich w następujący sposób definiowali demokrację: 39,9% – to państwo, w którym o ważnych sprawach publicznych decyduje wola większości obywateli; 32,5% – zapewnia wolność słowa i inne wolności obywatelskie; 17,0% – to rządy obywateli przez wybieranych przedstawicieli narodu; 13,5% – to współodpowiedzialność za państwo i współrządzenie; 9,0% – to możliwość dokonania wyboru władz demokratycznych; 9,2% – to rządy większości, zapadanie decyzji większością głosów; 8,1% – to państwo prawa, równość obywateli wobec państwa; 4,1% – inne określenia; 3,4% – to ustrój polityczny pochodzący ze starożytnej Grecji. Aksjologiczne i proceduralne pojmowanie demokracji obejmowało łącznie 72,4% młodych respondentów (Jaworowska 2002: 115-117).

Jadwiga Koralewicz stwierdza, że „[...] zadowolenie ze sposobu, w jaki funkcjonuje polska demokracja, jest silnie uzależnione od ocen aktualnej sytuacji kraju, szczególnie zaś od oceny sytuacji politycznej. Najniższe było ono w połowie dekady, a także na przełomie 1999/2000 roku, czyli w okresach zaawansowania szeroko zakrojonych oraz wywołujących negatywne reakcje reform i przemian strukturalnych. [...] W pierwszych latach budowy demokratycznego ustroju [...] dominowała satysfakcja ze zmieniającej się sytuacji politycznej, udział zadowolonych z funkcjonowania demokracji przekraczał 1/3, a w drugiej połowie lat 90., którą nazwaliśmy okresem «drugiego oddechu», kształtował się na jeszcze nieco wyższym poziomie. [...] Ogólnie rzecz biorąc, pozytywne oceny polskiej demokracji wahały się w granicach od dwudziestu kilku do czterdziestu kilku procent, a więc poważnie. W tym samym czasie poparcie dla demokracji, jako idealnego ustroju, wyraziło znacznie więcej, bo od ponad połowy do blisko trzech czwartych społeczeństwa. Ponadto, poparcie to wskazywało tendencję do wzrostu w okresach, w których zadowolenie z praktycznego funkcjonowania demokracji malało” (Koralewicz, Ziółkowski, Zagórski 2001: 223-224).

Janusz Mariański, podsumowując wyniki badań na ten temat, wysuwa następujące wnioski ogólne: 1) większość Polaków (2/3) podziela pogląd, iż demokracja – mimo swych wad – jest najlepszą z dotychczas znanych form rządzenia, lecz zarazem co trzeci badany Polak dopuszczał sytuacje, w których niedemokratyczne rządy byłyby bardziej pożądane; 2) demokratyczny system sprawowania władzy w Polsce nie jest powszechnie akceptowany, co wiąże się z nie najlepszym jego funkcjonowaniem w praktyce. Zaznacza się lekki wzrost ocen sceptycznych, a nawet krytycznych. [...] Wyłaniający się system demokratyczny niesie dla nich rozczarowanie i frustrację; 3) co trzeci Polak ma poczucie, że Polska jest bliżej systemu niedemokratycznego i prawie co czwarty, że jest bliżej gospodarki socjalistycznej niż rynkowej; 4) utrwalaniu się demokracji nie sprzyja wzrastający w społeczeństwie kryzys zaufania, zarówno wertrykalnego – do nowych instytucji politycznych i gospodarczych, jak i horyzontalnego – do współobywateli, a także proces przerzucania odpowiedzialności za los obywateli na państwo; 5) w przemianach polskiej demokracji chodzi o przejście od demokracji proceduralnej, akcentującej rolę reguł demokracji politycznej, do demokracji uczestniczącej i etycznej. Ważne jest tu zaufanie społeczne, które umożliwia łączenie się obywateli w grupy i współdziałanie na rzecz wspólnych celów; 6) znane jest przekonanie, że zwykły obywatel ma znikomy wpływ na ogólną sytuację w kraju; 7) w okresie 15 lat transformacji ustrojowej nastąpiło pogłębienie się nieufności ludzi we wzajemnych relacjach i wzrost przekonania o zagrożeniu ze strony „innych” ludzi; 8) ogólnemu brakowi zaufania do ludzi towarzyszył stosunkowo niski poziom zaufania do instytucji publicznych, w tym do organów władzy centralnej. W codziennych stosunkach międzyludzkich dominuje egoizm, obojętność, nieufność i wewnętrzna wrogość, zaś prospołeczność przybiera postać „prospołeczności klanowej”, zorientowanej na własną grupę przynależności, czyli na tzw. „swoich”; 9) w życiu gospodarczym i w polityce, w obrębie społeczeństwa obywatelskiego jest potrzebny kapitał społeczny, czyli zdolność ludzi do współpracy opartej na wartościach podstawowych. [...] Bez zaufania społecznego nie ma demokracji – jest ono fundamentem społeczeństwa obywatelskiego; 10) Polacy kojarzą demokrację częściej ze swobodami politycznymi, z systemem wielopartyjnym i z prawem do uczestnictwa w życiu społeczno-politycznym, niż z kontrolą rządu nad gospodarką, tworzeniem miejsc pracy i z poprawą materialnych warunków życia; 11) przechodzenie od systemu socjalistycznego do demokracji parlamentarnej napotykało na liczne utrudnienia – nadal wielu obywateli państwa jest obojętnych na problemy społeczne i polityczne, a jednocześnie skoncentrowanych na własnych problemach życiowych i interesach, nie chcących uczestniczyć w życiu publicznym. Zaznacza się proces alienacji politycznej wśród licznych obywateli; 12) złe funkcjonowanie demokracji może sprzyjać powstawaniu i umacnianiu się postaw autorytar-

nych wśród obywateli, widocznych na przykład w tęsknocie za silnym przywódcą, który potrafiłby wprowadzić oczekiwany porządek i ład w chaotyczną demokrację. Zaznacza się też silny związek demokracji z poczuciem czy jest się beneficjentem przemian, czy też ich ofiarą; 13) w naszym społeczeństwie bardziej kształtują się postawy liberalne niż etos demokratyczny. Brak zainteresowania polityką partyjną nie zawsze musi oznaczać depolityzację i wykluczać zaangażowanie w sprawy społeczności lokalnej (Mariański 2005: 239-246).

Społeczeństwo obywatelskie oznacza swoistą przestrzeń między sferą prywatną i państwem, dlatego jest ono częścią demokracji. Nie ulega wątpliwości, że istnieje bezpośredni i wzajemny związek między demokratycznym państwem i obywatelskim społeczeństwem. Demokratyczne państwo jest współbudowniczym społeczeństwa obywatelskiego, a społeczeństwo to podtrzymuje w istnieniu i funkcjonowaniu demokratyczne państwo. Irena Borowik zaznacza, że „[...] społeczeństwo obywatelskie stwarza przestrzeń, w której jednostki czują się bezpiecznie i która jest chroniona przed nadmierną ingerencją państwa; jest ono niezbędnym elementem sprawnie funkcjonującej demokracji” (Borowik 2002: 73-74). Społeczeństwo obywatelskie często jest rozpatrywane w kontekście demokracji, jest samo poniekąd demokracją w praktyce, zarówno w sensie siły napędowej dążenia do tego ustroju, jak i w sensie gwaranta już istniejącego stanu. Autorka ta twierdzi, że można je opisać jako „horyzontalne powiązania pomiędzy ludźmi i grupami ludzi, czasami występującymi w mniej, a czasami w bardziej zorganizowanych formach, nastawionych na działania w kierunku wspólnotowego dobra” (Borowik 2002: 76). Daniel Bell twierdzi, że postulat powrotu do społeczeństwa obywatelskiego jest tożsamy z postulatem powrotu do życia społecznego w ludzkich wymiarach. Postulat ten preferuje wyraźnie tezę, iż decyzje będą podejmowane lokalnie, bez nadzoru państwa i jego biurokratycznego aparatu (Bell 1990: 9-14).

Na związki religii i Kościoła z demokracją i z obywatelskim społeczeństwem można dostrzec różne spojrzenia w literaturze przedmiotu. Peter L. Berger twierdzi, że relacja między religią i demokracją nie jest symetryczna, chociaż w USA religia purytańska przenikała do polityki i gospodarki, udzielając swoim zwolennikom prodemokratycznej edukacji. W innych religiach zaś związek z demokracją jest już słabszy. W katolicyzmie, po Soborze Watykańskim II, zmienił się wyraźnie stosunek do demokracji na bardziej sprzyjający i pozytywny (Berger 2001: 443-454). Samuel Huntington otwarcie zaznacza, że „hipoteza, iż rozprzestrzenianie się chrześcijaństwa wspiera rozwój demokracji, wydaje się wiarygodna i prawdopodobna” (Huntington 1995: 82). Jose Casanova w powrocie religii na scenę życia publicznego dostrzega aktywny i współdziałający czynnik kształtowania społeczeństwa obywatelskiego – cywilnego. Autor ten twierdzi, że religia akceptująca za-

sady wolności religijnej i oddzielenia państwa i Kościoła potrafi przyczynić się do moralnej odbudowy społeczeństwa. Jednak oddzielenie państwa i Kościoła, religii i polityki, nie oznacza jeszcze obecnie ścisłej prywatyzacji religii. Raczej kształtuje się nowa świadomość publicznej roli religii, ważna w konstruowaniu demokratycznego społeczeństwa obywatelskiego (Casanova 1998: 409-428). W ocenie Mirosławy Marody, w polskim społeczeństwie związek między religijnością i aktywnością obywatelską jest słabo udokumentowany. Wpływ religii na postawy i działania katolików widoczny jest w ich zaufaniu do instytucji państwowych, w popieraniu egalitaryzmu jako zasady definiującej sprawiedliwe społeczeństwo, w aprobacie zaangażowania religii i Kościoła w politykę, w akceptacji opinii, że księża nie powinni wpływać na wyborcze decyzje wiernych, że Kościół nie powinien wpływać na decyzje rządzących (Marody 2002: 146-167). Z kolei J. Mariański dodaje, że „Państwo prawa, demokracja, pluralizm i tolerancja nie muszą obawiać się religii, która okazała się silniejsza niż przypuszczali jej krytycy z okresu Oświecenia. Dzisiaj staje się ona do pewnego stopnia obrońcą świeckiego państwa i prawno-państwowej demokracji” (Mariański 2005: 252-253).

Dirk Lenschen wskazuje na cztery obszary znaczącej aktywności Kościoła w demokratycznym społeczeństwie: przekaz wartości podstawowych, których państwo potrzebuje, gdyż samo ich nie wytwarza; kształtowanie sensu życia, gdzie Kościoły mogą motywować jednostki do przejmowania ról społecznych, aby wspólnie działały dla dobra wspólnego; funkcje integracyjno-legitymizacyjne – wtedy Kościoły nie tylko przekazują, lecz również podtrzymują podstawowe orientacje życiowe ludzi; funkcje krytyczne – wynikają z troski Kościołów o prawdę i dobro człowieka, który jest ich drogą i celem; zadaniem Kościoła jest dobro człowieka w jego odniesieniach społecznych, a w sytuacjach krytycznych musi brać go w obronę przed państwem, nie przekraczając swoich kompetencji (Lenschen 2003: 367-450). Joanna Kurczewska uważa, że udział instytucji religijnych, zwłaszcza związanych z Kościołem katolickim, w strukturach społeczeństwa jest uzasadniony historycznie i kulturowo – łączy się ściśle z siłą tradycji narodowych, z ich więziami z warstwami religijnymi, z integrującą rolą kultu religijnego i z wzorem Polaka-katolika jako dobrego obywatela. Instytucje kościelne są widoczne w lokalnych społecznościach obywatelskich, spełniając role jawnych i uprzywilejowanych „arbitrów i współorganizatorów lokalnej przestrzeni publicznej” (Kurczewska 2001: 121-123). A. Miszalska dodaje trafnie, że więzi religijne sprzyjają zaangażowaniu społecznemu obywateli. Religia staje się płaszczyzną budowania więzi zrzeszeniowych i wspólnotowych w polskim społeczeństwie. Aktywność parafialna Kościoła wchodzi w struktury społeczeństwa obywatelskiego (Miszalska 2002: 163-164). Sytuację tę jasno ujmuje i opisuje Edmund Wnuk-Lipiński: „Otóż osoby religijne są na

ogół aktywniejsze obywatelsko i im silniej jest zakorzeniona religijność, tym wyraźniej także ujawniają się postawy i zachowania prospołeczne. Osoby wierzące i praktykujące częściej niż inne biorą udział w wyborach i częściej też poświęcają swój czas na działalność w pozarządowych organizacjach społecznych” (Wnuk-Lipiński 2003: 230).

W ocenie Petera L. Bergera, znaczenie Kościoła i jego działalności społecznej jest ważne we wszystkich krajach Europy Środkowowschodniej, które muszą poradzić sobie z trudnym procesem transformacji ustrojowej i z procesem modernizacji społecznej, budujących od podstaw społeczeństwa obywatelskie w ramach własnych uwarunkowań kulturowych. Pomoc Kościoła w przezwyciężaniu w nich deficytów obywatelskości, w kształtowaniu „ducha” obywatelskiego i prodemokratycznej edukacji, jest niezbędna i podstawowa (Berger 2001: 452-453).

W warunkach budowania społeczeństwa demokratycznego – twierdzi słusznie Janusz Mariański – wymaga przemyślenia angażowanie się religii i Kościoła w życie publiczne. Kompetencje Kościoła w sprawach politycznych i gospodarczych są ograniczone (Mariański 2005: 166). Tadeusz Szawiel trafnie dodaje w tym kontekście, że „Kościół powinien postrzegać swoją rolę nie tyle jako surowego krytyka ułomności demokracji, ile jako instytucji przyczyniającej się do budowy podstaw demokracji, od których zależy jej żywotność, a których ona sama nie jest w stanie wytworzyć – takich jak zaufanie, norma wzajemności czy budowanie więzi wykraczających poza rodzinę” (Szawiel 1999: 127-128). Uwaga ta jest niezmiernie ważna i cenna, choćby dlatego, że ciągle władze centralne i lokalne Kościoła katolickiego w Polsce krytykują trudny proces budowania państwa demokratycznego i społeczeństwa obywatelskiego i przekraczają zakresy własnych kompetencji, aniżeli włączają się konstruktywnie w ten proces budowy, więcej żądają dla siebie i własnych interesów od państwa i społeczeństwa, aniżeli pomagają obu tym strukturom w pokonywaniu skomplikowanych warunków rozwoju demokracji w państwie i społeczeństwie.

Religia i Kościół, jako czynniki ważne dla ludzi, mogą inspirować ich do zaangażowania się w życie społeczne i w budowanie społeczeństwa obywatelskiego, funkcjonującego w demokratycznym państwie. Należy zapytać, czy ten postulat ma obecnie w Polsce wymiar praktyczny w należyтым stopniu i zakresie istniejących potrzeb? Jak ten postulat ulokować między skalą losu i wyboru, przed jaką stają ciągle obie te instytucje? Na te pytania starają się odpowiedzieć obiektywnie i kompetentnie autorzy i współtwórcy tej książki, którą oddajemy do rąk czytelników, licząc na zainteresowanie tą problematyką z ich strony.

Książkę tę tworzy osiemnaście prac autorskich, zamieszczonych w czterech rozdziałach tematycznych, prezentujących odrębne problemy szczegó-

lowe. Celem tej książki jest obiektywne ukazanie roli religii i miejsca Kościoła instytucjonalnego w budowaniu demokracji w Polsce jako wolnym i suwerennym politycznie państwie świeckim oraz w kształtowaniu postaw i zachowań obywatelskich w społeczeństwie. Cel ten ukazują i omawiają autorzy prac tu prezentowanych.

W pierwszym rozdziale, zatytułowanym „Kościół w demokratycznym państwie i społeczeństwie”, jest analizowany problem roli i miejsca Kościoła instytucjonalnego w społeczeństwie i państwie budującym demokrację. Problem ten ukazują w swych pracach czterej autorzy. Prof. **Rafał Drozdowski** w artykule pt. *Demokratyczne społeczeństwo obywatelskie w Polsce w obecnych warunkach funkcjonowania państwa*, zaznaczając, iż podejmuje w nim próbę syntetycznego streszczenia najnowszej historii polskiego społeczeństwa obywatelskiego, ze szczególnym uwzględnieniem roli, jaką w jego formowaniu się odegrał Kościół katolicki. Prof. **Józef Baniak** w artykule pt. *Kościół rzymskokatolicki i jego medialny obraz w demokratycznym społeczeństwie obywatelskim w Polsce w ujęciu i ocenach katolików świeckich*, w którym odpowiada szeroko na dwa podstawowe pytania: Jaka jest zasadnicza różnica między oficjalnym modelem Kościoła katolickiego a jego modelem, który funkcjonuje w środowisku katolików świeckich?; Jaki jest medialny obraz obu tych modeli Kościoła w Polsce? Odpowiadając na te pytania, rekonstruuje oba modele Kościoła, wykorzystując w tym celu wyniki licznych badań socjologicznych – innych autorów i własnych. Oba modele Kościoła różnią się dość istotnie, zwłaszcza model medialny. Książd prof. **Janusz Mariański** w artykule pt. *Kościół katolicki w przestrzeni życia publicznego*, w którym analizuje w świetle sondaży opinii publicznej i badań socjologicznych niektóre aspekty świadomości społecznej Polaków w zakresie postaw wobec Kościoła katolickiego i jego roli w życiu społecznym, a zwłaszcza w przestrzeni publicznej. Podnosi też problem spadku zaufania do Kościoła oraz jego praw i obowiązków w wymiarze społecznym i moralnym. Odpowiada na pytanie, czy Polacy identyfikują się z Kościołem, z jego doktryną religijną i moralną oraz z symbolami religijnymi. Również ks. dr **Dariusz Tułowiecki** w artykule pt. *Kościół, państwo i obywatelskość w opiniach młodzieży Północnego Mazowsza*, w którym ukazuje postawy i zachowania religijne młodzieży szkół średnich w Łomży na podstawie wyników własnych badań socjologicznych. Badania te wykazały, że młodzież szkolna interesuje się sprawami państwowymi w ograniczonym zakresie. Natomiast szerzej interesuje się Kościołem i jego problemami.

Drugi rozdział pod tytułem „Religia i religijność w życiu społeczeństwa polskiego” tworzą prace pięciorga autorów. Artykuł dr **Anny Królikowskiej** pt. *Idea narodu i religia a społeczeństwo obywatelskie*, w którym zaznacza, że nie ma jednolitej interpretacji społeczeństwa obywatelskiego. Ramami teoretycznymi, które umożliwiają ukazanie roli religii w budowaniu tego



społeczeństwa, są republikańska interpretacja społeczeństwa obywatelskiego, założenie o istotnej roli idiograficznej analizy społeczeństw w ich historycznych kontekstach oraz humanistyczne spojrzenie na kategorię narodu. Artykuł dr **Łukasza Kutyla** pt. *Kościół katolicki i religijność polskiego społeczeństwa po 1989 roku. Rozważania opierające się na założeniach paradygmatu ekonomicznego*, w którym zaznacza, że na gruncie socjologii religii dominowała teza sekularyzacyjna, zgodnie z którą następuje marginalizacja religii. Jednak wbrew tej tezie, religia okazała się bardziej żywotna niż przewidywali badacze sekularyzacji. Wśród czynników oddziałujących na religię i religijność znajdują się też ekonomia i gospodarka. Artykuł mgr **Anny Binczarowskiej** pt. *Religijność katolików polskich w czasach demokracji ludowej w świetle wyników badań socjologicznych Edwarda Ciupaka*, w którym szczegółowo ukazuje badania profesora Ciupaka dotyczące religijności katolików polskich w warunkach parafii wiejskiej i parafii miejskiej, a także specyfikę religijności ówczesnej młodzieży polskiej. Artykuł mgr **Adama Wysockiego** pt. *Miejsce i rola dogmatów eschatologicznych w religijności dzisiejszych katolików polskich*, w którym zaznacza, że katolicy polscy mają duże trudności w zrozumieniu istoty tych dogmatów wiary, co z kolei ma wpływ na ich akceptację. Wiarę w te dogmaty warunkują liczne czynniki, w tym cechy demograficzne i społeczne katolików. W swojej pracy pt. *Przejawy desakralizacji kultu religijnego i świąt religijnych w parafiach wiejskich na Pomorzu Środkowym* mgr **Bartosz Jamniak** zaznacza, że wypowiedzi respondentów i obserwacja uczestnicząca wykazały regres elementów religijnych w kulcie religijnym i świątach religijnych, a zarazem wzrost elementów świeckich w życiu religijnym, zwłaszcza codziennym, badanych katolików wiejskich.

W trzecim rozdziale trzy autorki ukazują postawy i zaangażowanie religijne dzisiejszej młodzieży polskiej, uwzględniając też jej nastawienie do instytucji kościelnych. Są to prace następujących autorek: dr **Elżbiety Okońskiej** pt. *Młodzież czasów popkultury w Kościele. Dialog czy duet monologów? (spojrzenie pedagoga)*, w której ukazuje, że kultura popularna wpływa istotnie na sposoby postrzegania świata przez młodzież polską, na jej system wartości, a także na jej postawy dotyczące religii i Kościoła. Problemem nadal pozostaje dialog Kościoła z młodzieżą w ważnych dla niej sprawach i problemach życiowych. Skala tego problemu dialogu jest zdecydowanie większa po stronie kościelnej; dr **Barbary Ober-Domagalskiej** pt. *Deklarowane postawy pracownicze i oczekiwania wobec pracowników a stosunek młodzieży do wiary. Polsko-norweskie badania porównawcze*, w której podejmuje próbę analizy postaw i opinii młodzieży obu krajów dotyczącą standardów moralnych, jakimi powinien kierować się pracownik, uwzględniając też wymagania religijne; dr **Marii Sroczyńskiej** pt. *Młodzież wobec instytucjonalizacji i prywatyzacji rytuału religijnego (wybrane aspekty)*, w której zaznacza, że dziś socjologowie polscy obserwują zmiany w zinstytucjonalizowanej religijności młodzieży,

łączące się ze zjawiskiem desakralizacji. Sytuacja ta jest również widoczna w odniesieniu do rytuałów religijnych i kościelnych, które szybko zatracają swój koloryt sakralny w wyobrażeniach i zachowaniach religijnych młodzieży polskiej.

W czwartym rozdziale zatytułowanym „Wybory etyczne i wartości religijne katolików polskich” znajdują się prace sześciorga autorów. Książkę prof. **Dominik Kubicki** w publikacji pt. *Nadprzyrodzoność jako „pobudzenie” kształtowania kulturowo dojrzałych społeczeństw cywilizacji Zachodu* podejmuje próbę wykazania, na ile perspektywa doczesności jednostronnie ukierunkowuje społeczność w osiąganiu celów nowoczesności, a na ile perspektywa nadprzyrodzoności – wieczności pozwala ludziom na ich samorealizację czy samospelnienie. Doktor **Alicja Łaska-Formejster** w pracy pt. *Wybory bioetyczne współczesnego człowieka. Kwestia trwałości opinii wobec wybranych problemów bioetycznych na przykładzie analizy casestudy* prezentuje wyniki badań zrealizowanych wśród łódzkich katolików, deklarujących, że założenia wiary religijnej i nauka Kościoła wyznaczają ich standardy moralne i stanowią podłoże do podejmowania decyzji bioetycznych. Natomiast praca dr **Emilii Zimnicy-Kuzioły** pt. *Moralny wymiar religijności członków Odnowy w Duchu Świętym w Łodzi* omawia specyfikę ich religijności na podstawie wyników własnych badań ankietowych, zrealizowanych w dwóch grupach respondentów zrzeszonych w tym ruchu kościelnym. Z kolei dr **Leszek Gajos** w publikacji pt. *Wartości religijne w ewoluującym systemie wartości mieszkańców wsi* wykazuje, że ewolucja systemu wartości ludności wiejskiej następuje wolniej niż podobna ewolucja w środowiskach miejskich i przemysłowych, aczkolwiek na wsi także już występuje proces autonomizacji profanum od sfery sakralnej. Praca dr **Macieja Krzywosza** pt. *Zjawiska mirakularne w PRL i po transformacji ustrojowej. Próba socjologicznej analizy porównawczej* ukazuje polski krajobraz mirakularny w okresie realnego socjalizmu i po przełomie w 1989 roku, w czym dostrzega elementy kontynuacji i zmiany zjawiska. Nowością są tu takie wydarzenia, jak: brak upolitycznienia współczesnych cudów, wątki tradycjonalistyczne, krytyka księży, wykorzystanie mediów w religijności ludzi. Dr **Dominika Sozańska** w publikacji pt. *Tradzi w wielkim mieście. Uczestnicy Mszy trydenckiej w Krakowie – portret środowiska*, wykorzystując w tym celu wyniki własnych badań jakościowych, stara się odpowiedzieć na pytanie, kim są dzisiejsi uczestnicy Mszy trydenckiej i dlaczego sami biorą udział w tej liturgii tradycyjnej.

Książka ta jest dziełem naukowym, które powstało w wyniku współpracy twórczej kilkunastu autorów, rzetelnych i kompetentnych badaczy w zakresie swoich dziedzin socjologicznych (religii i polityki). Bez tej współpracy twórczej książka ta nie mogłaby zaistnieć. Z tego powodu wyrażamy Im Wszystkim głęboką wdzięczność i wyrazy uznania za wniesiony wkład w powstanie tej książki. Dług wdzięczności jesteśmy też winni Dyrekcji In-

stytutu Socjologii UAM za pomoc finansową w opublikowaniu tej książki, a także w równej mierze dziekanowi Wydziału Nauk Społecznych UAM, Panu Profesorowi Zbigniewowi Drozdowiczowi, za życzliwe nastawienie do inicjatywy powstania książki i opublikowanie jej w wydawnictwie naukowym WNS. Dziękujemy też Redaktorom wydawnictwa za trud w przygotowaniu książki do publikacji i przekazanie jej Czytelnikom. Wysoce doceniamy wkład każdej osoby i instytucji, jako niezbędny do realnego zaistnienia tej książki. Nie zapominamy też o znaczącej roli recenzenta w jej powstaniu.

Książka ta podnosi ważne i znaczące problemy naukowo-poznawcze i praktyczne, aczkolwiek nie wyjaśnia ich w pełni, co też nie było jej celem i zamysłem. Celem jej, w obu tych wymiarach, jest zabranie głosu w trwającej w kraju dyskusji na ten istotny temat współpracy państwa demokratycznego – z jednej strony oraz religii i Kościoła instytucjonalnego – z drugiej strony, w budowaniu społeczeństwa obywatelskiego w Polsce, w kształtowaniu jego postaw i zachowań związanych wprost ze świadomością obywatelską. Książką tą pragniemy też zachęcić Czytelników do włączenia się do tej dyskusji, z uwzględnieniem warunku tolerancji i poszanowania każdego jej aspektu.

*Józef Baniak*



ROZDZIAŁ PIERWSZY

---

**KOŚCIÓŁ W DEMOKRATYCZNYM PAŃSTWIE  
I OBYWATELSKIM SPOŁECZEŃSTWIE**



## **Demokratyczne społeczeństwo obywatelskie w Polsce w obecnych warunkach funkcjonowania państwa**

### **Uwagi wstępne**

Można chyba zaryzykować stwierdzenie, że idea społeczeństwa obywatelskiego pojawia się – w swej nowożytnej postaci – w siedemnasto- i osiemnastowiecznej angielskiej filozofii społecznej i politycznej. I tak np. w koncepcji Johna Locke’a jednostka należy wprawdzie do ustanowionego przez Boga porządku natury, ale wpisana jest również – w następstwie umowy społecznej – w porządek obywatelski, w porządek społeczeństwa obywatelskiego. Nieco później, już w wieku XIX, refleksja na temat społeczeństwa obywatelskiego została w bardzo wyraźny sposób „zaprogramowana” przez heglizm. W filozofii Georga Wilhelma Friedricha Hegla (idealny, wzorcowy) porządek społeczny miał opierać się na trzech filarach: na racjonalnym państwie, na etycznej wspólnoty narodowej i po trzecie – właśnie na społeczeństwie obywatelskim, złożonym z aktywnych i kooperujących z sobą (przede wszystkim na rynku) jednostek-obywateli.

Początek dwudziestego stulecia (właściwie: cała jego pierwsza połowa) to z kolei okres, w którym kategoria społeczeństwa obywatelskiego staje się terminem swoiście marginalizowanym i w konsekwencji coraz bardziej pobocznym. Z jednej bowiem strony – cała pierwsza połowa wieku XX to czas rozkwitu rozmaitych totalitaryzmów i autorytaryzmów, które idee społeczeństwa obywatelskiego z oczywistych powodów nie potrzebowały i które ją na różne sposoby zwalczały. Z drugiej strony – w stosunkowo jeszcze wówczas nielicznej grupie państw i społeczeństw, które weszły na ścieżkę demokracji, pierwszoplanowym zadaniem wydawało się być określenie relacji jednostka – władza. Poziome relacje społeczne, relacje między równymi sobie jednostkami jawiły się jako (tymczasowo) mniej istotne.

Powrót koncepcji społeczeństwa obywatelskiego w dzisiejszym rozumieniu tego terminu to zatem – w zasadzie – dopiero lata 60. poprzedniego

stulecia, zdaniem zaś niektórych (Siciński 1996) owo ponowne teoretyczne zainteresowanie społeczeństwem obywatelskim, i co ważniejsze – wyłanianie się mocnych struktur nowoczesnego społeczeństwa obywatelskiego – to dopiero lata 70.

Patrząc z perspektywy czasu, do skonceptualizowania i „wylansowania” nowoczesnej idei społeczeństwa obywatelskiego na pewno przyczynił się w specjalny sposób Jurgen Habermas (2007). Oczywiście jednak, skoro mówimy o nowych i najnowszych ujęciach społeczeństwa obywatelskiego, nie sposób pominąć Roberta Putnama (1996). Jak wiemy, dla Putnama węzłowym pojęciem w jego koncepcji teoretycznej jest „kapitał społeczny”. Ów klimat zaufania i deklarowanej wzajemności nie jest jednakże w Putnamowskim ujęciu ani zastany i automatycznie dziedziczony społecznie wzorem kulturowym, ani rezultatem odgórnego „urabniania” mentalności społecznej (np. za pomocą regulacji prawnych). Wytwarza się on (i potwierdza) dopiero w sieciach obywatelskiego zaangażowania.

Putnamowskie sieci obywatelskiego zaangażowania to bodaj jedna z najlepszych, z najtrafniejszych definicji społeczeństwa obywatelskiego. Można by też jednak zapewne powiedzieć – odwołując się do znanego określenia Stefana Nowaka – że na społeczeństwo obywatelskie składają się te wszystkie instytucje i tworzone od dołu dobrowolne stowarzyszenia, które wypełniają próżnię społeczną, sytuują się „powyżej rodziny i poniżej państwa” lub że społeczeństwo obywatelskie to mozaika spontanicznie powstających organizacji obywatelskich usytuowanych w sferze pośredniej między sferą prywatną a sferą instytucji państwowych (Ziółkowski 2005).

## **1. Krótki komentarz socjologiczny do krótkiej historii polskiego społeczeństwa obywatelskiego**

Stanisław Mocek i Edmund Wnuk-Lipiński (2001), pisząc o tradycji społeczeństwa obywatelskiego w Polsce cofnęli się aż do XIV wieku (wskazując np. na fundacje klasztorne i korporacje brackie). Wielu badaczy skłonnych jest widzieć zaczątki polskiego społeczeństwa obywatelskiego choćby w organizacjach gospodarczych zakładanych w zaborze pruskim przez „wielkopolskich organiczników” lub w powoływanych do życia w XIX wieku na terenie całego kraju „towarzystwach oświatowych” (Ziółkowski 2005).

Ja sam wolalbym tu jednak mocno skrócić ową temporalną perspektywę „tropienia” przejawów polskiego społeczeństwa obywatelskiego. Myślę bowiem, że nowoczesne, bliskie dzisiejszemu rozumieniu społeczeństwo obywatelskie zaczęło się w Polsce kształtować dość w sumie niedawno – tak naprawdę dopiero w latach osiemdziesiątych. Oczywiście – enklawy i wy-



sepki społeczeństwa obywatelskiego istniały w powojennej Polsce znacznie wcześniej. Przykładem zakładane po roku 1956 Kluby Inteligencji Katolickiej, niektóre organizacje twórców (np. Związek Literatów Polskich, Związek Artystów Scen Polskich) lub niektóre towarzystwa naukowe (np. „nasze” Polskie Towarzystwo Socjologiczne). To prawda, że zabiegały one o większą autonomię społeczeństwa i że usilnie dążyły do poszerzenia wolności obywatelskich, do „odpaństwowienia obywateli”. Te i podobne inicjatywy były jednak cały czas swoiście koncesjonowane przez władze PRL. No i były one – jak powiedziałem – tylko „wysepkami obywatelskości”.

Prawdziwym przełomem była więc dopiero pierwsza „Solidarność” – autentycznie masowy ruch obywatelski, który błyskawicznie zapełnił (choć jak wiemy na krótko) dużą część „próżni społecznej”, o której paręnaście lat wcześniej pisał Stefan Nowak. Niewątpliwie też zupełnie nową jakością było „polskie społeczeństwo obywatelskie okresu stanu wojennego” – społeczeństwo samoorganizujące się przeciw niechcianej władzy, ale również po to, by radzić sobie i pomagać sobie w źle funkcjonującym, niesprawnym państwie. Wreszcie – nie będę w tym miejscu ani trochę oryginalny – następna (i zarazem pierwsza, by tak rzec „normalna”) faza rozwojowa polskiego społeczeństwa obywatelskiego to okres zapoczątkowany przełomowym rokiem 1989. Po pierwsze – dlatego, że w zasadzie dopiero począwszy od owego przełomowego roku 1989 możliwe stało się wpisywanie aspiracji obywatelskich w programy i statuty tzw. organizacji pozarządowych (NGO-sów). Po drugie – dlatego, że dopiero przełom roku 1989 stworzył możliwość rozwoju autentycznej samorządności, w tym możliwość rozwoju samorządu terytorialnego.

Chciałbym w tym miejscu na moment powrócić do kwestii polskiego społeczeństwa obywatelskiego w latach osiemdziesiątych. Zaryzykuję następującą hipotezę: otóż wydaje mi się, że doświadczenie lat osiemdziesiątych, doświadczenie będące próbą zorganizowania się społeczeństwa, nie tylko i może nie tyle nawet przeciwko państwu, ile pomimo państwa i obok państwa zaciążyło w dwojaki sposób na sytuacji, na kondycji dzisiejszego społeczeństwa obywatelskiego. Po pierwsze, wspomniane doświadczenie przyzwyczało Polaków do **przeciwstawiania społeczeństwa obywatelskiego państwu**. Miało to – ma się rozumieć – głęboki sens do 1989 roku. Dziś jednak takie myślenie, taki „nawyk mentalny” wydaje się być już zagrożeniem: zarówno dla społeczeństwa obywatelskiego, jak i dla państwa i jego instytucji. Po drugie, jak wiemy, społeczeństwo obywatelskie okresu stanu wojennego znalazło swoje oparcie w Kościele katolickim. Albo mówiąc to samo innymi słowy: w latach osiemdziesiątych Kościół katolicki rozpostarł nad narażonymi na ataki ze strony państwa przejawami społeczeństwa obywatelskiego swój parasol ochronny. Problem w tym, że w latach późniejszych – mam na myśli okres po 1989 roku – ów sojusz Kościoła

i społeczeństwa obywatelskiego z lat osiemdziesiątych poddany został dwóm przeciwstawnym sobie (i potencjalnie konfliktującym) reinterpretacjom. W myśl pierwszej z nich „Kościół zrobił swoje” i powinien w „wolnej już Polsce usunąć się w cień”. Według drugiej reinterpretacji Kościół uwiarygodnił się w latach osiemdziesiątych jako **pełnoprawny element składowy polskiego społeczeństwa obywatelskiego. Powinien więc dzisiaj jeszcze bardziej aktywnie niż wtedy uczestniczyć w życiu społecznym i politycznym, co więcej powinien mieć prawo czynić to na specjalnych, uprzywilejowanych zasadach.**

Powiedziałbym, że obie te (ewidentnie skrajne) reinterpretacje są dziś w podobnym stopniu niebezpieczne dla dalszego rozwoju społeczeństwa obywatelskiego. Pierwsza – dlatego, że wypycha poza granice społeczeństwa obywatelskiego instytucję Kościoła i tym samym niejako z góry pozbawia Kościół prawa głosu. Druga – dlatego, że stawia pod znakiem zapytania równość instytucji obywatelskich i równość wszystkich obywatelskich reprezentacji.

## **2. Społeczeństwo obywatelskie w Polsce. Lista starych i nowych problemów**

Chcę teraz skupić swą uwagę już tylko na kwestii dylematów, paradoksów i może nawet aporii dzisiejszego polskiego społeczeństwa obywatelskiego. Celowo pominę wszystkie niewątpliwe sukcesy i osiągnięcia „Polski obywatelskiej” i „Polski samorządowej”. Nie dlatego, iżby nie było warto ich przypominać i czynić je przedmiotem pogłębionej analizy socjologicznej (choćby po to, aby lepiej zdać sobie sprawę z ogólniejszych uwarunkowań udanej samoorganizacji społecznej), ale dlatego, że wyznaczyłem sobie – jako najważniejszy cel niniejszego artykułu – próbę wskazania potencjalnych barier rozwojowych społeczeństwa obywatelskiego w Polsce.

Po pierwsze zatem, zaryzykowałbym opinię, że kształtujące się w Polsce społeczeństwo obywatelskie jest dzisiaj w znacznej mierze **wymuszonym społeczeństwem obywatelskim**. Innymi słowy mówiąc, wielu organizacji i inicjatyw obywatelskich nie byłoby, gdyby państwo polskie działało lepiej i sprawniej. Dotyczy to choćby niektórych organizacji samopomocowych, które „powołała do życia” źle i niekonsekwentnie prowadzona przez państwo polityka społeczna lub niektórych „zbiórek obywatelskich” mających umożliwić sfinansowanie leczenia chorych poza granicami kraju.

Rzecz w tym, że na dłuższą metę – na co zwrócił uwagę już w połowie lat dziewięćdziesiątych Andrzej Siciński (1996) – warunkiem silnego społeczeństwa obywatelskiego jest silne i sprawne państwo. Powinno się ono

znajdować pod nieustanną presją społeczeństwa obywatelskiego, powinno być adresatem jego (słusznych i mniej słusznych) roszczeń. Powinno być jednak na tyle sprawne, na tyle efektywne, by być w stanie podjąć się roli organizatora i gwaranta rozwiązań, na które strona społeczna nalega i które jednocześnie wydają się być rozwiązaniami korzystnymi dla dobra wspólnego. Jeśli państwo jest do tych ról niezdolne bądź niedostatecznie przygotowane, znaczy to, iż mamy do czynienia ze swego rodzaju oszustwem systemowym, które polega na tym, że społeczeństwo obywatelskie, jego struktury są traktowane przez rządzących jako coś, co **zdejmuje z nich część dotychczasowych obowiązków i część zadań.**

Paradoksalnie więc, słabe państwo nie tylko – w pewnych przynajmniej okolicznościach – przyspiesza proces oddolnego samoorganizowania się społeczeństwa, lecz również, przerzucając na jego barki odpowiedzialność za niektóre własne tradycyjne zadania (związane ze sferą edukacji, bezpieczeństwa publicznego, opieki zdrowotnej, polityki społecznej itd.) dokonuje aktu swoistej samomarginalizacji. Koniec końców przegrywa na tym i państwo (ponieważ trwoni swój autorytet) i społeczeństwo obywatelskie (ponieważ nie znajdując odpowiedniego wsparcia w instytucjach państwa, prędzej czy później musi przekształcić się w amalgamat nie powiązanych z sobą lub nawet ostro rywalizujących z sobą grup partykularnych interesów).

Po drugie, trudno nie zgodzić się np. z G. Ekiertem i J. Kubikiem (1997), gdy mówią oni, że dzisiejsze polskie społeczeństwo obywatelskie jest w dużej swej części złożone ze „wspólnot negatywnego protestu”. Mówiąc innymi słowy – Polacy organizują się (jeśli już...<sup>1</sup>) raczej przeciwko czemuś niż w imię czegoś.

Owa skłonność społeczeństwa do organizowania się raczej przeciwko czemuś lub komuś niż w imię czegoś nie sprzyja budowaniu tego rodzaju kapitału społecznego, który Putnam (1996) określił mianem pomostowego (*bridging*), takiego zatem, który łączy i uwięziawia różne, często bardzo odległe od siebie w punkcie wyjścia segmenty społeczeństwa. Zarazem zaś jednak – i to jest kolejny paradoks – polskie społeczeństwo obywatelskie zredukowane/samoredukujące się do „wspólnot negatywnego protestu” może sprzyjać wytwarzaniu się bardzo silnego kapitału wiążącego (*bonding*), który cementuje protestujące zbiorowości, zwiększa stopień ich wewnętrznej integracji. Problem w tym, że kapitał wiążący nie zawsze i nie wszędzie okazuje się być czynnikiem promodernizacyjnym. Często zdarza się, że przeradza się on w syndrom, który E. Banfield (1958) określił mianem „amo-

<sup>1</sup> Zob. statystyki i raporty dotyczące polskiego społeczeństwa obywatelskiego dostępne na oficjalnej stronie Stowarzyszenia Klon/ Jawor (adres internetowy strony: <http://www.klon.org.pl>).

ralnego familizmu” lub że petryfikuje tradycyjne dystanse społeczne, odwołując tym samym w czasie moment, w którym mają szansę zacząć formować się „obywatelskie łańcuchy współpracy ponad podziałami”.

Po trzecie, społeczeństwo obywatelskie jest od lat „pozytywnym bohaterem” dla znakomitej większości socjologów (podobnie jak takim niekwestionowanym „pozytywnym bohaterem” jest dla większości socjologów np. klasa średnia lub kapitał społeczny). Warto pamiętać jednak i o tym, że również społeczeństwo obywatelskie miewa dziś – również i w Polsce – swoje kontrowersyjne oblicza. I tak dla przykładu: myślimy i mówimy życzliwie o NGO-sach, postrzegając je jako najoczywistsze i jednocześnie najbardziej dojrzałe w swej formie prawnej wehikuły aktywności obywatelskiej. Jednak w języku socjologów zadomowiły się już także takie pojęcia jak QUANGO’s (organizacje pozarządowe, które pod przykrywką organizacji pożytku publicznego realizują par excellence partykularne cele) lub GRINGO’s (organizacje pozarządowe inicjowane i sterowane przez rząd). Coraz też lepiej zdajemy sobie sprawę z tego, że wiele organizacji obywatelskich próbuje być beneficjentami rozmaitych nowych postaci „miękkiego finansowania” (Mokrzycki 1991) oraz że wiele z nich – częściej niż by to się mogło zdawać na pierwszy rzut oka – podporządkowanych jest realizacji (i osiągnięciu) typowych celów biznesowych (funkcjonuje więc raczej w logice racjonalności rynkowej niż w logice racjonalności społecznej).

Dlaczego tu o tym wszystkim wspominam? Mówiąc najkrócej – po to, aby przypomnieć, że społeczeństwo obywatelskie przybiera (także) dyskusyjne formy organizacyjne oraz że wbrew pozorom jego zewnętrzne przejawy miewają – coraz częściej – swoje funkcje ukryte.

Po czwarte, zaryzykuję stwierdzenie, że formujące się w Polsce społeczeństwo obywatelskie jest w wielu wypadkach wybitnie kampanijno-akcyjne. Mam w tym momencie na myśli krótkotrwałość, epizodyczność wielu form obywatelskiego zaangażowania i wielu postaci społecznej mobilizacji. Niech mi w tym miejscu wybaczą wszyscy zwolennicy Wielkiej Orkiestry Świątecznej Pomocy lub np. Dnia Ziemi, ale są to – właśnie – dobre egzemplifikacje **kampanijno-akcyjnego społeczeństwa obywatelskiego**.

Oczywiście, zawsze można powiedzieć, że kampanie i akcje są wprawdzie tylko kampaniami i akcjami, lecz że jest to niepomierne lepsze niż społeczny bezruch. Zapewne. Faktem jest jednak, że ów kampanijno-akcyjny charakter polskiego społeczeństwa obywatelskiego pociąga za sobą jego (wciąż) niski poziom instytucjonalizacji i przy okazji – na swój sposób deprecjonuje je w oczach wielu jego opiniotwórczych obserwatorów.

Po piąte, nie będę zapewne specjalnie odkrywczy mówiąc, że (coraz większa część) społeczeństwa obywatelskiego przenosi się dziś na naszych oczach – także w Polsce – do Internetu. Nową, bardzo intrygującą i przez to

interesującą postacią społeczeństwa obywatelskiego są choćby tzw. organizacje strażnicze (monitorujące poczynania rządzących i „patrzące władzy na ręce”). To samo można by powiedzieć o tzw. dziennikarstwie obywatelskim (*citizen journalism*)<sup>2</sup>. I jedno i drugie zjawisko nie byłoby możliwe, gdyby nie Internet i jego szybki rozwój.

Zaangażowanie obywatelskie zapośredniczane przez Sieć buduje społeczeństwo obywatelskie oparte na (silnych) słabych więziach – w rozumieniu Marka Granovettera (1973). Słabych, bo nie wymagających wielkiego zaangażowania, mało zobowiązujących i łatwo rozrywalnych. Ale silnych, bo potencjalnie bardzo sprawczych: wystarczy wspomnieć rolę *Twittera* i *Facebooka* w niedawnej jesienno-zimowej Wiośnie Arabskiej lub – przywołam jeszcze świeższy przykład – rolę, jaką portale społecznościowe odegrały w mobilizowaniu polskich internautów do ulicznych protestów przeciwko postanowieniom ACTA.

Domyślam się, że dla „purystów społeczeństwa obywatelskiego” społeczeństwo obywatelskie złożone z klikających internautów (zwłaszcza zapewne z tzw. *slaktywistów*<sup>3</sup>) może się wydawać jego wypaczeniem, zaś w każdym razie: jakąś jego istotnie zubożoną postacią. Z drugiej strony patrząc – coraz więcej aktywności obywatelskich będzie w przyszłości zapośredniczanych przez Sieć. Trzeba to przyjąć do wiadomości. I trzeba nauczyć się badać zarówno samą tę zmianę, jak i jej najważniejsze społeczne, polityczne, ekonomiczne i kulturowe konsekwencje.

Co więcej, jeśli w zasadzie wiadomo już (Castells 2003), że sieciowe społeczeństwo obywatelskie stanowi (również) niepowtarzalną szansę dla społeczeństwa obywatelskiego po prostu, należałoby zadać pytanie o stopień politycznego i wręcz formalnoprawnego uznania dla usytuowanych w Sieci bądź koordynowanych przez Sieć oddolnych inicjatyw obywatelskich. Wydaje się, że jest on cały czas stosunkowo niewielki<sup>4</sup>. Innymi słowy mówiąc, obywatele w Sieci jawią się na razie instytucjom –

<sup>2</sup> Więcej na temat organizacji strażniczych i dziennikarstwa obywatelskiego – zob. Drozdowski 2008.

<sup>3</sup> Słowo *slaktywizm* to zlepek dwóch angielskich słów: *slacker* – leń, próżniak i *activism*. Słowo wspomniane opisuje pewną cechę części społeczności internetowej. Z jednej strony internautów łączy potrzeba angażowania się, z drugiej – cechuje ich skłonność, by formy tego zaangażowania były możliwie nieabsorbujące, zaś jego koszty możliwie niewielkie. *Slaktywizm* to zatem np. wyrażenie poparcia dla określonej „słusznej sprawy” polegające na „kliknięciu” pod stosowną petycją umieszczoną w Internecie, wysłanie pod wskazany adres „popierającego SMS-a”, przelanie niewielkiej kwoty pieniędzy mających wesprzeć taką lub inną propagowaną w Sieci inicjatywę itp.

<sup>4</sup> Zob. sprawozdanie z obrad Kongresu Wolnego Internetu zamieszczone na portalu *Wyborcza.Biz* (adres internetowy: [http://wyborcza.biz/biznes/1,100896,11090264,Kongres\\_Wolnego\\_Internetu\\_\\_O\\_wolnosc\\_w\\_internecie.html](http://wyborcza.biz/biznes/1,100896,11090264,Kongres_Wolnego_Internetu__O_wolnosc_w_internecie.html), data odwiedzin na stronie: 12.05.2012).

adresatom ich postulatów jako, po trosze, „obywatele drugiej kategorii”, jako nie całkiem pełnoprawna strona dialogu polityczno-społecznego. Oznacza to jednak, że ów rodzaj konserwatyizmu w pojmowaniu tego czym jest, a czym nie jest społeczeństwo obywatelskie, prowadzi najprawdopodobniej do „systemowej (i systematycznej) marginalizacji” wielu jego potencjalnie ważnych, choć nowych (i z pewnością niekiedy kontrowersyjnych) przejawów.

Po szóste, zapewne wolno postrzegać dziś polskie (zresztą nie tylko polskie) społeczeństwo obywatelskie jako swoisty rynek reprezentacji społecznych. Z roku na rok rośnie liczba organizacji pozarządowych chętnych do występowania w imieniu rozmaitych kategorii wykluczanych i wykluczonych, do prezentowania się jako ich reprezentanci. Z jednej strony można powiedzieć, że NGO-sy, które chcą występować jako instytucjonalni rzecznicy rozmaitych kategorii wykluczonych, robią po prostu dobrą robotę i wszyscy powinniśmy im być za to wdzięczni. Jednak z drugiej strony trudno nie być tu podejrzliwym i trudno nie mieć wątpliwości.

Koniec końców, nie bardzo wiadomo bowiem, jaka część instytucji i organizacji deklarujących wolę ubrania się w skórę reprezentantów wykluczanych/wykluczonych zabiega – tak naprawdę – o własną społeczną widzialność. Niekiedy można odnieść wrażenie, że wszyscy ci reprezentanci wykluczanych i wykluczonych po prostu potrzebują ich dla siebie. Potrzebują ich, aby uwiarygodnić się społecznie (jako „organizacje pożytku publicznego”), by znaleźć dla siebie nowe, akceptowane społecznie obszary i formy aktywności obywatelskiej, które mogą na dodatek liczyć na finansowanie z pieniędzy publicznych, by wreszcie lepiej i w bardziej trwałą sposób zaistnieć na swoistym rynku usług społecznych stwarzanym przez państwo usiłujące wyplątać się ze swoich zobowiązań socjalno-opiekuńczych.

Paradoksalnie, usilne dążenie do tego, aby wejść w rolę czyjegoś reprezentanta (obojętnie już, czy szczerze, czy dyktowane jakimiś kalkulacjami) prowadzić może do jeszcze większego symbolicznego i społecznego unieważnienia tych, których chce się reprezentować. W gruncie rzeczy bowiem, dążenie to może być łatwo odebrane jako rezultat przeświadczenia, iż reprezentowani nie potrafią (nie chcą?) reprezentować się sami. Tym samym sam zamysł, by stać się reprezentantem wykluczanych/wykluczonych w jakiejś mierze kwestionuje ich podmiotowość. Stawia pod znakiem zapytania ich zdolność do samorganizowania się i jest jeszcze jedną drogą prowadzącą do ich stygmatyzacji. Oczywiście – niekiedy proces wykluczenia takiej bądź innej społeczności zaszedł tak daleko, że stała się ona zupełnie niewidzialna dla większości społeczeństwa. Wówczas praktycznie jedyną szansą na jej ponowne społeczne uwidzialnienie jest (szczęśliwe) pojawienie się kogoś, kto zechce przemówić w jej imieniu. Zazwyczaj jednak

wykluczanie/wykluczenie nie stawia jego ofiar w aż tak złej, aż tak beznadziejnej sytuacji. Zazwyczaj więc wykluczani i wykluczeni potrzebują nie tyle kogoś, kto będzie ich reprezentował, ile kogoś, kto pomoże im zacząć jak najszybciej komunikować się ze społeczeństwem i z instytucjami (państwowymi, samorządowymi, gospodarczymi, obywatelskimi itd.) bez pośredników.

Po siódme (i choć po ostatnie, to chyba najważniejsze). Otóż prawdę mówiąc, zastanawiam się czy biorąc pod uwagę rosnącą złożoność, rosnące skomplikowanie współczesnego porządku społecznego (i przy okazji: rosnącą wielowymiarowość aspiracji aktorów społecznych) kategorie obywatela i społeczeństwa obywatelskiego nie stają się zbyt wąskie, zbyt anachroniczne i niepokojąco nieadekwatne? Założenie zgodne z którym znakomitą większość indywidualnych i zbiorowych aspiracji da się urzeczywistnić w roli obywatela jest coraz bardziej dyskusyjne. Choćby dlatego, że wspomniane założenie de facto redukuje aspiracje jednostek i grup społecznych do tej ich części, która wiąże się z funkcjonowaniem sfery publicznej oraz z relacjami na linii jednostki/grupy - państwo i „instytucje systemowe”.

Tymczasem zaś, późnonowoczesne jednostki chcą postrzegać się i być postrzegane jako coś więcej niż obywatele. Uczestnicy i sympatycy nowych ruchów społecznych od dawna już nie redukują swoich aspiracji do „aspiracji obywatelskich”. Chcą oni być postrzegani jako Mocne Podmioty, dla których równie ważne jest sprawstwo polityczne i aktywne uczestniczenie w rozmaitych starych i nowych wspólnotach, jak i np. swoboda kształtowania/przekształcania własnych tożsamości, prawo do biograficznych eksperymentów, prawo do inności, prawo do bezwarunkowego uznania w Honnethowskim (Fraser, Honneth 2005: 111-179) sensie itd.

Mówienie o społeczeństwie złożonym z Mocnych Podmiotów, które życzą sobie być autonomicznymi wytwórcami swoich prywatnych światów, ale także (współ)twórcami społecznej i politycznej rzeczywistości (słowem - życzą sobie być **kimś więcej niż obywatelami**) kojarzyć się może z pewną ogólniejszą wizją porządku społecznego. Wizja ta opiera się na założeniu, że sięgające czasów Oświecenia rozumienie zaangażowania (podporządkowanego dobru wspólnemu i umacnianiu wspólnoty politycznej) ustąpić musi dziś miejsca zaangażowaniu wielowymiarowemu (można by je też określić, nawiązując do znanego określenia W. Welscha (1995) mianem zaangażowania transwersalnego). Wielu zechce identyfikować tę wizję z jakąś odnowioną postacią lewicowości. Głównie zapewne dlatego, że toruje ona drogę rozmaitym starym (i zwłaszcza nowym) roszczeniom emancypacyjnym. Istotnie, można ją tak właśnie interpretować. Ale równie dobrze można powiedzieć, że bez większego trudu wpisuje się ona np. w założenia chrześcijańskiego personalizmu.

## Zamiast podsumowania

Chciałbym tu – na samo zakończenie – odnieść się pokrótce do kwestii mitów towarzyszących dziś potocznej refleksji na temat polskiego społeczeństwa obywatelskiego. Wspomnę o trzech takich mitach, starając się wskazać zarówno na ich podłoże i potencjalnie szkodliwe konsekwencje, jak i na możliwe sposoby ich przewycięzania.

Po pierwsze zatem, wydaje się, że nauczyliśmy się jako społeczeństwo wierzyć, iż Kościół katolicki z zasady nie pasuje do ram i standardów nowoczesnego społeczeństwa obywatelskiego. Wielu badaczy i komentatorów dzisiejszego społeczeństwa polskiego skłonnych jest uznawać, że – jakkolwiek przewrotnie i przekornie by to nie zabrzmiało – Kościół katolicki najlepiej czuł się w warunkach umiarkowanego i sukcesywnie słabnącego autorytaryzmu, wówczas zatem, gdy miał praktyczny monopol na reprezentowanie „strony społecznej”. Jest w tej opinii sporo prawdy. Ale nieprawdą jest (przynajmniej zaś: nikt tego jak dotąd przekonująco nie dowiódł), że Kościół katolicki jest rzeczywiście strukturalnie niedopasowany do bycia jednym z równoprawnych i równorzędnych aktorów na „scenie obywatelskiej”.

Tym większe jednak (i z roku na rok coraz bardziej palące) zadanie dla samego Kościoła. Zarazem zaś, wydaje się, że wszystkie uzasadnione, mniej uzasadnione i zupełnie nieuzasadnione wątpliwości co do tego, czy Kościół katolicki potrafi, czy też nie potrafi zmieścić się we współczesnej formule demokratycznego społeczeństwa obywatelskiego, najprędzej mogą dziś rozwiązać nie tyle deklaracje płynące ze szczytów kościelnej hierarchii, ile inspirowane społeczną nauką Kościoła oddolne inicjatywy obywatelskie. Zapewne odsłonią one silne wewnętrzne zróżnicowanie dzisiejszego Kościoła katolickiego, jego coraz bardziej mozaikowy charakter (co może zostać – choć zupełnie nietrafnie – zinterpretowane przez wielu jako jeszcze jeden symptom kryzysu polskiej religijności). Zapewne też jednak (dopiero one) pokażą faktyczny potencjał obywatelski Kościoła i jego zdolność do funkcjonowania na swoistym „rynku społecznych ofert”.

Po drugie, mamy w Polsce – przynajmniej od pewnego czasu – do czynienia z mitem, w myśl którego rozwój społeczeństwa obywatelskiego jest równoznaczny z procesem jego postępującej laicyzacji. Przekonanie to z jednej strony buduje nieufność części duchownych do instytucji i inicjatyw społeczeństwa obywatelskiego, z drugiej zaś – rodzi wśród wielu akuszerów i animatorów społeczeństwa obywatelskiego, którzy są niechętnie nastawieni do religii katolickiej, pokusę prezentowania się jako społeczna, kulturowa i polityczna alternatywa dla „antymodernizacyjnego Kościoła”.



Rzecz w tym, że związek między rozwijającym się społeczeństwem obywatelskim a laicyzacją nie jest związkiem koniecznym. Nie potwierdza go choćby nowa i najnowsza historia społeczna Stanów Zjednoczonych bądź – wbrew pozorom – Francji (gdzie od przełomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych poprzedniego stulecia nieustannie wzrasta zaangażowanie katolików świeckich w „kwestie obywatelskie” i gdzie podejmowane przez wierzących inicjatywy obywatelskie traktowane są przez nich jako jeden ze sposobów przywracania – w silnie zlaicyzowanym społeczeństwie – autorytetu Kościoła katolickiego<sup>5</sup>).

Wydaje się zatem, że swoistą racją stanu dla Kościoła katolickiego w Polsce staje się dzisiaj (współ)tworzenie i wspieranie takiej formuły społeczeństwa obywatelskiego, którego formy organizacyjne i przejawy nie są prostym przedłużeniem jakichkolwiek mocnych struktur (państwowych, partyjnych, kościelnych, medialnych itd.). Właściwie tylko wówczas społeczeństwo obywatelskie – pojęte jako idea polityczna i jako zbiór praktyk społecznych – mieć będzie szansę znaleźć się poza podejrzeniami – zarówno tych, którzy widzą w nim wehikuł odgórnie sterowanej „pełzającej laicyzacji”, jak i tych, którzy obawiają się, że może ono zostać użyte jako narzędzie w rękach rozmaitych politycznych bądź religijnych populistów.

Po trzecie, jeszcze jednym swoistym mitem towarzyszącym recepcji relacji między Kościołem katolickim a społeczeństwem obywatelskim jest przeświadczenie dużej części społeczeństwa polskiego, że wszelkie inicjatywy obywatelskie i społeczne, w które zaangażowani są katolicy świeccy muszą być – niejako z definicji – kontrolowane przez Kościół. Prawdopodobnie przeświadczenie to wynika głównie z tego, że największe kościelne organizacje oparte na wolontariacie i przypominające tym samym typowe instytucje społeczeństwa obywatelskiego (np. Caritas Polska) są rzeczywiście nadzorowane przez władze Kościoła<sup>6</sup>.

Nic jednak nie stoi na przeszkodzie, by zawiązujące się oddolnie organizacje wiernych zachowywały całkowitą autonomię. Zapewne będą one niekiedy kłopotliwe dla Kościoła (choćby wówczas, gdy popłyną z ich strony głosy krytyki kierowane pod jego adresem lub wtedy gdy niektóre z nich zapragną przekształcać się w organizacje *par excellence* polityczne).

<sup>5</sup> Dobrym przykładem takiej strategii jest ruch „Foi et Lumière” („Wiara i Światło”) propagujący tworzenie wspólnot, w których osoby z upośledzeniem umysłowym są pełnoprawnymi uczestnikami codzienności, pełnoprawnymi wierzącymi i autentycznymi podmiotami wyposażonymi w pełni człowieczeństwa. Więcej na ten temat – zob. J. Vanier 2011.

<sup>6</sup> W przypadku Caritasu nadzór nad polskim oddziałem tej katolickiej organizacji charytatywnej pełni Konferencja Episkopatu Polski.

Koniec końców – wydaje się jednak, że im więcej oddolnych inicjatyw wiernych należeć będzie – od początku do końca – do ich pomysłodawców i do dobrowolnie zaangażowanych w nie jednostek, tym lepiej dla wszystkich (również dla Kościoła). Co więcej, wydaje się, że Kościół powinien do tych inicjatyw aktywnie zachęcać i w miarę swych możliwości wspierać je. Tylko w ten sposób będzie on w stanie podtrzymywać autorytet instytucji, która wpisując się w ład zbiorowy, kieruje się zaufaniem do społeczeństwa.

## BIBLIOGRAFIA

- Banfield E., (1958), *The Moral Basis of a Backward Society*, Glencoe: Free Press
- Castells M., (2003), *Galaktyka Internetu: Refleksje nad Internetem, biznesem i społeczeństwem*, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis
- Drozdowski R., (2008), *Dziennikarstwo obywatelskie – próba socjologicznego opisu*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny”, zeszyt 3
- Ekiert G., Kubik J., (1997), *Protesty społeczne w nowych demokracjach: Polska, Słowacja, Węgry i Niemcy Wschodnie (1984–1994)*, „Studia Socjologiczne”, nr 4
- Fraser N., Honneth A., (2005), *Redystrybucja czy uznanie? Debata polityczno-filozoficzna*, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP
- Granovetter M., (1973), *The strength of Weak Ties*, „American Journal of Sociology”, nr 78
- Habermas J., (2007), *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN
- Mocek S., Wnuk-Lipiński E., (2001), *Przemiany wybranych instytucji życia politycznego*, w: E. Wnuk-Lipiński, M. Ziółkowski (red.), *Pierwsza dekada niepodległości. Próba socjologicznej syntezy*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN
- Mokrzycki E., (1991), *Dziedzictwo realnego socjalizmu, interesy grupowe i poszukiwanie nowej utopii*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 1
- Putnam R., (1996), *Demokracja w działaniu. Tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech*, Kraków-Warszawa: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak
- Siciński A., (1996), *O idei społeczeństwa obywatelskiego*, „Wiedza i życie”, nr 6
- Vanier J., (2011), *Wspólnota miejscem radości i przebaczenia*, Poznań: Wydawnictwo W drodze
- Welsch W., (1995), *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt nad Menem: Suhrkamp
- Ziółkowski M., (2005), *Społeczeństwo obywatelskie, transformacja i tradycja we wspólnotach lokalnych*, w: K. Bondyra, M. Szczepański, P. Śliwa (red.), *Państwo, samorząd i społeczności lokalne. Piotr Buczkowski in memoriam*, Poznań: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Bankowej w Poznaniu

## DEMOCRATIC CIVIL SOCIETY IN POLAND – IN CURRENT CONDITIONS OF THE POLISH STATE

### Summary

The article is an attempt at a synthetic summary of the latest history of Polish Civil Society with special focus on the role the Catholic Church had in its formation. The main body of the article concentrates on the dilemmas and barriers to the development of Civil Society in Poland. These dilemmas and barriers are e.g. its highly defensive and reactive nature, incapacity for systematic effort and low level of institutionalisation. The author also relates to the widely held and probably false common perceptions of the relations between the Catholic

Church and Civil Society such as the conviction that the Church is structurally incompatible – with Civil Society, or belief that the development of Civil Society inevitably leads to further laicisation.

**Keywords:** civil society (in Poland), barriers to development of civil society, Catholic Church facing civil society, mythologies of civil society



## **Kościół rzymskokatolicki i jego medialny obraz w demokratycznym społeczeństwie obywatelskim w Polsce w ujęciu i ocenach katolików świeckich**

### **Wstęp**

Kościół instytucjonalny można rozpatrywać i ukazywać z wielu różnych punktów widzenia, a jednym z nich jest jego socjologiczny ogląd. Socjologowie religii badają i ukazują Kościół instytucjonalny i jego problemy w ramach tzw. parametru wspólnotowego. Parametr ten uwzględnia poglądy i postawy katolików dotyczące Kościoła jako szeroko pojętej wspólnoty religijnej i różnych jego struktur, zwłaszcza parafii, a także dotyczące duchowieństwa parafialnego i zakonnego oraz władzy kościelnej różnego szczebla zarządzania – od proboszcza przez biskupa do papieża. Parametr wspólnotowy bierze też pod uwagę stosunki społeczno-religijne w Kościele o wymiarze międzyjednostkowym i międzygrupowym. Stosunki te oznaczają przynależność ludzi wierzących do wspólnot i organizacji religijnych i kościelnych, ich osobiste zaangażowanie w pomnażanie dobra parafii, jak i osobiste styczności i więzi z księżmi i z innymi strukturami kościelnymi. Ten wymiar religijności katolików obejmuje więc różne stopnie i zakresy styczności jednostek z Kościołem – poczynając od przynależności formalnej, przez różne stopnie związków realnych, do pełnej identyfikacji z Kościołem. Z drugiej strony są też katolicy, którzy nie utożsamiają się z Kościołem – z jego doktryną religijno-moralną i strukturami czy z metodami spełniania podstawowej i pomocniczych funkcji we wspólnocie wierzących i we wspólnocie lokalnej.

Katolicy stawiający się poza ramami oddziaływania Kościoła i kwestionujący jego doktrynę religijno-moralną są krytycznie nastawieni do jego wymiaru instytucjonalnego, do księży parafialnych, do władzy kościelnej, jeśli ona zaniedbuje swoje obowiązki lub niewłaściwie postrzega własne relacje z katolikami świeckimi albo przesadnie włącza się, czy wręcz ingeruje w świeckie sfery życia publicznego. W Polsce są też katolicy, którzy świa-

domie i jednoznacznie odwracają się lub ostentacyjnie nie chcą mieć żadnych związków z Kościołem instytucjonalnym, a w konsekwencji kwestionują sposób włączenia ich w okresie niemowlęctwa w jego struktury aktem chrztu. Ci katolicy coraz liczniej i odważniej składają osobiste wnioski do władz kościelnych, postulujące usunięcie ich nazwiska z parafialnej księgi chrztów, ponieważ chcą dobrowolnie zrezygnować z członkostwa w tym Kościele. Praktycznie od wielu lat sami przestali identyfikować się z tym Kościołem i z jego doktryną religijną oraz zasadami etycznymi, a nierzadko w ogóle ich nie znali. Jednak wielu spośród tych katolików nie rezygnuje z wiary w Boga, natomiast utracili wiarę w Kościół i w jego pośrednictwo religijne z Bogiem. Katolicy ci chcą być religijni na własną odpowiedzialność, bez jakiegokolwiek pomocy Kościoła i księży, a więc opowiadają się oni za religijnością „prywatną” czy „subiektywną” lub „indywidualną” albo „niewidzialną”, a odrzucają religijność „kościelną” czy sformalizowaną (Grotowska 1999; Luckmann 2011).

Kościół jest trudnym i skomplikowanym przedmiotem badań socjologicznych. Wiedząc o tym, Janusz Mariański twierdzi, że „W badaniach nad religijnością i kościelnością mamy do czynienia ze zjawiskiem, które jest określane jako złożone i wielowymiarowe. Socjolog poznaje wartości religijne i kościelne jako fakty społeczne, a więc jako to, co konkretne zbiorowości i ich członkowie uznają za ważne, a nie to, co jest ważne «samo w sobie» (przedmiot zainteresowania nauk formalnych). Zmierza on do zdiagnozowania prawidłowości dotyczących przebiegu procesów tworzenia się wartości religijno-kościelnych, warunków ich społecznej akceptacji i upowszechniania, a także zachodzących w systemach wartości, ich zasięgu, form ich społecznego przejawiania się” (Mariański 2005: 7).

Janusz Mariański zaznacza, broniąc słabnącej obecnie pozycji Kościoła w Polsce, że z jednej strony zmienia się dotychczasowe pozytywne nastawienie większości rodaków do działalności religijnej i społecznej Kościoła instytucjonalnego, w wyniku czego wzrastają odsetki katolików zniechęconych i zrażonych nadmiernym upolitycznieniem biskupów i księży parafialnych, opowiadających się wyraźnie po stronie konkretnej partii politycznej, czy też odsuwających się od jego ram formalnych, lecz z drugiej strony „[...] Nie oznacza to, że Kościół utracił żywotność i ważność dla życia społecznego, dla budowania konsensusu i urabiania zbiorowej świadomości. Pozostaje on integralną częścią dziedzictwa kulturowego narodu, ważnym składnikiem jego tożsamości, źródłem wielu szlachetnych wartości społecznych oraz ważnym partnerem na scenie publicznej. Ocena konkretnej działalności Kościoła, ujmowana w kontekście osiągniętych rezultatów, jest już bardziej zróżnicowana i wyraźnie umiarkowana” (Mariański 2005: 7-8).

Okazuje się, że można i w ten sposób spojrzeć na pozycję Kościoła instytucjonalnego w społeczeństwie obywatelskim i państwie demokratycznym,

aczkolwiek spojrzenie to różni się dalece z rzeczywistością. Wychodząc z niezależnej optyki świeckiej, łatwo można zauważyć, że pozycja Kościoła jest obecnie w Polsce zgoła inna, już mocno „zachwiana”, a jego autorytet stale się obniża w ocenach katolików świeckich, z winy władzy kościelnej i znacznego odsetka księży. Ludzie nie tolerują już autorytarnej postawy kleru wobec siebie samych i własnych problemów życiowych, postawy widocznej w swoistej jego „nadrzędności” i pysze czy w jawnym lekceważeniu świeckich w parafiach. Ciągłe rzadkim zjawiskiem są księża koncyliarni, chcący dzielić się swoją władzą ze świeckimi we wspólnocie parafialnej, zaś pompatyczność i niedostępność biskupów staje się już śmieszna w odbiorze społecznym. Katolicy świeccy mówią, że biskupi polscy żyją w swoim „cyberświecie”, całkiem oderwani od realnej rzeczywistości i problemów ludzi dotyczących ich na co dzień, aczkolwiek paradoksalnie ten swój „dziwny” świat ulokowali za bramami własnych pałaców i posiadłości, broniąc usilnie dostępu do nich za wszelką cenę.

Obiektywna ocena i analiza aktywności Kościoła instytucjonalnego i różnych jego agend jest złożona i problematyczna. Trudność tę wywołują liczne czynniki, wśród których znajduje się sam Kościół, a zwłaszcza jego dwupoziomowa świadomość czy tożsamość – religijna (nadprzyrodzona) i świecka (doczesna). W związku z tym, socjolog religii, badając Kościół, musi uwzględnić tę autocharakterystykę Kościoła, z której wyłania się jego dualistyczna natura – z jednej strony przejawia się ona w rzeczywistości duchowej, a z drugiej strony w rzeczywistości społecznej i empirycznej. Tę złożoną i skomplikowaną naturę Kościoła trafnie ujmują Edmund Wnuk-Lipiński, twierdząc, że jest on „[...] uniwersalnym, ponadnarodowym depozytariuszem wiary i dla wierzących stanowi drogę zbawienia, ale jednocześnie jest lokalną, hierarchiczną instytucją zanurzoną w życiu doczesnym określonego społeczeństwa i funkcjonującą zgodnie z pewnymi socjologicznymi prawidłami, dotyczącymi wszystkich instytucji sformalizowanych” (Wnuk-Lipiński 2003: 232).

Prawdą jest to, że socjolog religii może kompetentnie i obiektywnie analizować oraz rzeczowo opisywać społeczne i kulturowe uwarunkowania zjawisk zbiorowej religijności, sposoby jej internalizacji i interpretowania, a także struktury organizacyjne Kościoła, w tym ich obraz tkwiący w religijnej świadomości jego członków i członków. J. Mariański trafnie dodaje w tym kontekście, że „Socjologiczna analiza Kościoła nie obejmuje wszystkiego, co się przez Kościół rozumie. Socjolog ujmie Kościół jako przedmiot badania empirycznego o tyle, o ile wyróżnia się on w określonych formach i kształtach społecznych. Tylko taki Kościół jest dostępny analizom socjologicznym, czyli jego widzialny kształt” (Mariański 2005: 8). Natomiast członkowie Kościoła widzą w nim dwa wymiary – ludzki i wymierny społecznie oraz pozaludzka rzeczywistość nadprzyrodzoną. Georg Weigel zaznacza, że Ko-

ściół ma swój konieczny wymiar instytucjonalny, chociaż jest on w szczególności wspólnotą ludzi wierzących w Boga, wspólnotą religijną o podwójnym charakterze: aktualnym, o licznych wzajemnych związkach, oraz eschatologicznym, jako wspólnota powiązana z przodkami, którzy już odeszli od niej do Boga, jako do swego ostatecznego przeznaczenia (Weigel 2003: 53-54).

Socjolog religii interesuje się i bada społeczne wymiary przynależności kościelnej oraz jego religijną działalność. Polem jego eksploracji badawczej są zatem wyłącznie empiryczne i instytucjonalne aspekty Kościoła i jego codziennego życia. Społeczny wymiar Kościoła, który bada i opisuje socjolog religii, nie odrzuca i nie przekreśla jego teologicznej natury, a jedynie pomija ją w swych analizach, ze względu na brak kompetencji teologicznych. Socjolog religii bada i opisuje wpływ Kościoła na społeczeństwo, a także oddziaływanie społeczeństwa na Kościół. Profil stosunków społeczeństwa z Kościołem i Kościoła ze społeczeństwem obywatelskim ustalają sami jego wierni i obywatele demokratycznego państwa, biorąc jednocześnie pod uwagę zmiany zachodzące w danym czasie, które powodują przekształcenia w postrzeganiu roli i miejsca Kościoła w religijnym i świeckim życiu ludzi. Peter Beyer uważa, że obecnie instytucje kościelne, także rzymskokatolickie, podlegają procesom deinstytucjonalizacji, zmianie społecznej, to zaś należy do zainteresowań i skali badań socjologa religii (Beyer 2003: 430-432).

W rozumieniu Janusza Mariańskiego: „Dla socjologa Kościół jest organizacją społeczną jednoczącą tych, którzy mają wspólne przekonania religijne, akceptują pewne struktury hierarchiczno-organizacyjne. Socjologia ujmuje Kościół z perspektywy zmian jego pozycji i roli w społeczeństwie, nie zajmuje się zaś prawdziwością wiary religijnej. [...] Socjologia może być użytecznym narzędziem w wyjaśnianiu tego, co dzieje się w Kościele i z Kościołem w demokratycznym społeczeństwie obywatelskim, jak i w innej jego formule politycznej. Z socjologicznego punktu widzenia jest ważne to, co ludzie myślą o roli Kościoła w życiu społecznym, jak oceniają udział Kościoła w budowaniu i rozwijaniu społeczeństwa obywatelskiego i demokratycznego, jaką rolę przypisują zasadom religijno-moralnym w życiu gospodarczym i politycznym, czy deklarują zaufanie do Kościoła i uznają jego wpływ na życie publiczne za właściwy, w jakim zakresie władze państwowe powinny kierować się zasadami społecznej nauki Kościoła” (Mariański 2005: 10-11).

Arno Anzenbacher twierdzi, że w badaniach socjologicznych istotny jest problem kompetencji Kościoła w sprawach społecznych i politycznych, a także skala funkcji społecznych przyznawanych mu w życiu publicznym (Anzenbacher 1995: 280-293). Alfred Dubach uważa z kolei, że na postrzeganie i rzetelną ocenę pozycji i roli Kościoła w życiu publicznym wpływają dwa odmienne procesy społeczno-kulturowe: sekularyzacja i indywiduali-



zacja religii oraz reprivatyzacja religii, czyli ponowny wzrost roli wartości i norm religijnych w życiu publicznym. Stąd socjologowie religii, w jego przekonaniu, powinni bardziej interesować się renesansem roli i miejsca Kościoła w życiu publicznym, a mniej rozmiarami sekularyzacji w dzisiejszym społeczeństwie obywatelskim. Kościół współczesny, dodaje autor, nie izoluje się ze środowiska społecznego, w którym wykonuje własne zadania podstawowe, lecz łączy go z nim liczne i głębokie więzi i interakcje (Dubach 1999: 54-55).

Katolicy polscy ujawniają obecnie różne, nierzadko zasadniczo skrajnie odmienne opinie o Kościele instytucjonalnym, wielorakie emocje, oczekiwania, roszczenia, stereotypy, uprzedzenia, a także akceptację i uwielbienie. W ocenie Edmunda Wnuka-Lipińskiego: „Kościół, podobnie zresztą jak społeczeństwo jako całość, ma niezbyt jasny, a w każdym razie zróżnicowany i w sumie ambiwalentny stosunek do modernizacji naszego życia” (Wnuk-Lipiński 2003: 240). Nie da się ukryć faktu, że w modernizującym się obywatelskim społeczeństwie polskim, odzyskującym własną tożsamość i wolność, Kościół katolicki „nieco się pogubił” czy też nie jest mu łatwo wyjść do ludzi, zwłaszcza młodych, z własną propozycją zasad ewangelicznych i z własną wizją rzeczywistości. W konsekwencji poszukuje metod „dotarcia” do młodzieży i „zagospodarowania” jej na nowo w sferze religijności i moralności, biorąc pod uwagę jej głos w tych sprawach (Rogowski 2001: 79-90). J. Mariański dodaje tu, że „Kościół katolicki w Polsce próbuje na nowo określić swoje stanowisko zarówno wobec instytucji życia publicznego, jak i w odniesieniu do poszczególnych ludzi i grup społecznych. W 15 lat po upadku komunizmu proces redefinicji miejsca i roli Kościoła w demokratycznym społeczeństwie obywatelskim nie jest jeszcze zakończony, a może nawet jest daleki od zakończenia. Potrzebna byłaby swoista dyskusja «okrągłego stołu» dotycząca Kościoła. Refleksja ta mogłaby być użyteczna dla Kościoła, dla elit politycznych oraz dla całego społeczeństwa obywatelskiego” (Mariański 2005: 12).

Niewątpliwie sygnalizowany tu problem jest rzeczywiście trudny i rozległy, chociaż możliwy do zbadania socjologicznego i wyjaśnienia. W Kościele jest znana przecież zasada silnej wiary religijnej i sama asystencja jego Twórcy. Dlatego – podobnie jak w innych okresach swoich długich i burzliwych dziejów – znajdzie on optymalny sposób na wyjście z tego „zagubienia” i impasu, jak i na pełne włączenie się w życie obecnego, już nowoczesnego, wolnego, demokratycznego i obywatelskiego społeczeństwa polskiego i przekazanie mu podstawowych prawd religijnych i zasad moralnych, wypływających z myśli ewangelicznej, uwzględniając zarazem kontekst uwarunkowań jego życia codziennego. Oczywiście naiwnością byłoby twierdzenie, że to wyjście Kościoła ze stanu zagubienia i powrót do ludzi będzie procesem łatwym i prostym w realizacji. Na pewno Kościół będzie

musiał pokonać jeszcze wiele trudności w tym zakresie, a zarazem zmienić własne, dotychczasowe nastawienie do świata i do własnej roli w nim, dotąd ukazywanej z piedestału władzy autorytarnej, z pomijaniem lub z pomniejszaniem roli służby ludziom, która jest głównym jego zadaniem, wynikającym z istoty jego misji religijnej (Baniak 2010: 245-272).

W artykule tym uwagę skupię na następujących zagadnieniach i problemach szczegółowych: 1) na wierze katolików polskich w Kościół oraz w jego zbawczą rolę; 2) na autorytecie i władzy Kościoła w społeczeństwie obywatelskim widzianych w postrzeżeniach katolików świeckich; 3) na społecznym i politycznym zaangażowaniu Kościoła i księży parafialnych; 4) na obrazie Kościoła i kleru ukazywanego w mediach świeckich i religijnych; 5) na zaufaniu i nieufności Polaków do Kościoła i duchowieństwa parafialnego. Problem podniesiony w tym opracowaniu można ująć w formie pytania: jak postrzegają i oceniają Kościół instytucjonalny katolicy świeccy w Polsce, a jaki jego obraz ukazują media publiczne i religijne? Czy Kościół rzymskokatolicki w Polsce potrafi odnaleźć się i właściwie funkcjonować w warunkach demokratycznego społeczeństwa obywatelskiego, czy też napotyka na trudności w tym zakresie? Jak to jego usytuowania postrzegają i oceniają świeccy katolicy – jego członkinie i członkowie? Odpowiadając na te pytania, posłużę się metodą analizy danych zastanych i ich analizy. W prezentacji tych problemów wykorzystam wyniki moich badań socjologicznych z lat 1998 i 2008 oraz badań innych socjologów, opublikowanych w monografiach zwartych i w opracowaniach fragmentarycznych, poświęconych miejscu i roli Kościoła instytucjonalnego w demokratycznym społeczeństwie obywatelskim w Polsce.

## **1. Wiara katolików świeckich w Kościół i w jego rolę w zbawieniu wiecznym ludzi**

W wymiarze teologicznym Kościół ma dwa spójne znaczenia: boskie i ludzkie. Brak jednego z tych znaczeń spowodowałby zanikanie całej rzeczywistości Kościoła. Prawda o Kościele, widoczna w wyznaniu wiary katolickiej, oznacza, że jest on równocześnie przedmiotem i podmiotem tej wiary: wyznając wiarę w Kościół, katolicy sami stają się (są) Kościołem wierzącym i modlącym się do Boga. Wiara w Kościół jest identyczna z wiarą w Jezusa Chrystusa (Marianiński 2005: 111). Jan Paweł II ujął tę prawdę następująco: „Chrystus – tak, a Kościół dlatego tak, że Chrystus. «Nie» dla Kościoła byłoby równoznaczne z «nie» dla samego Chrystusa. Kościół uczestniczy bowiem w misji Chrystusa” (Jan Paweł II 1991: 44). Papież ten dalej zaznacza, że dziś Kościół spotyka się z odrzuceniem, a nawet z wrogością, nierzadko w środowisku własnych członków: „Niektórzy roszczą sobie

prawo do ustanawiania na własną rękę, co jest dobrem, a co złem, i tym samym nie zgadzają się być «kierowani z zewnątrz» ani przez transcendentnego Boga, ani przez Kościół, który reprezentuje Go na ziemi” (Jan Paweł II 1991: 45). Jednocześnie papież ostrzega przed konsekwencjami takiej postawy: „Łatwo się przekonać, że bardzo drogo wypada zapłacić za próbę obyścia się bez Boga lub pominięcia pośrednictwa Chrystusa i Kościoła” (Jan Paweł II 1991: 46). W świetle tej zasady można stwierdzić, że teologiczny wymiar Kościoła ma zaledwie częściowe odzwierciedlenie w świadomości ludzi wierzących, natomiast świadomość ta zmniejsza się wśród ludzi mających trudności z wiarą religijną czy zupełnie niewierzących.

Czym zatem jest Kościół instytucjonalny w świadomości badanych katolików polskich? Jak sami go postrzegają i oceniają jego rolę w swoim życiu religijnym i świeckim? W badaniach socjologicznych ustala się stosunek respondentów do Kościoła jako wspólnoty wiary (lud Boży) i do Kościoła jako instytucji religijno-społecznej. Socjolog religii pyta wtedy, czy respondenci będą w większym stopniu identyfikować się z Kościołem jako ludem Bożym, czy z Kościołem instytucjonalnym? Należy przy tym pamiętać o tym, że socjolog dociera jedynie do deklaracji respondentów, dlatego na podstawie uzyskanych danych trudno stwierdzić z całą pewnością, na ile deklarowane oceny badanych są realne, czyli są zgodne z faktyczną rolą Kościoła w polskim społeczeństwie obywatelskim. Problem ten trudno poddać operacjonalizacji empirycznej (Mariański 2005: 113).

Spróbujmy odpowiedzieć na te pytania, wykorzystując w tym celu wyniki różnych badań i sondaży socjologicznych, które ukażą, jak katolicy polscy wyobrażają sobie Kościół jako instytucję religijno-społeczną? W badaniach Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego (dalej ISKK) z 1991 roku Polacy w następujący sposób określili tę formę Kościoła: 20,5% – jako instytucję strzegącą wiary i obyczajów; 19,3% – jako instytucję świętą z papieżem i biskupami; 46,2% – jako wspólnotę wiary; 5,9% – jako ogólnościatową organizację, która ma też świeckie cele; 8,1% – inne lub brak odpowiedzi. Z kolei w 1998 roku uzyskano tu następujące wyniki: 18,7%; 14,3%; 54,6%; 5,9%; 6,5%. Poglądy na istotę Kościoła najbardziej różniły się w połączeniu ze zmienną deklaracji wiary i praktyk religijnych (Adamczuk 2001: 148-161). Z kolei wśród policjantów w 1998 roku opinie dotyczące Kościoła kształtowały się następująco: 11,5% – instytucja strzegąca wiary i obyczajów; 8,8% – papież i duchowieństwo; 42,4% – wspólnota wiernych; 22,9% – organizacja światowa mająca zamiary świeckie; 7,0% – brak zdania; 5,3% – inne wypowiedzi; 2,1% – brak danych (Wiszowaty 2002: 193).

Inną kwestią jest wspólnotowo-religijny wymiar Kościoła, do którego również ustosunkowali się katolicy w Polsce. Jak więc postrzegają oni sakralną strukturę Kościoła? W 2002 roku Ośrodek Sondaży Społecznych Opinia zapytał katolików, czy Chrystus jest obecny w Kościele? Respondenci

udzielili następujących odpowiedzi na to pytanie: 86,5% – tak, jest obecny; 5,8% – nie jest obecny; 7,3% – niezdecydowani; 0,4% – brak wypowiedzi. Ponadto, 59,2% badanych akceptowało zdanie, że papież jest zastępcą Chrystusa w Kościele; 23,2% – raczej jest; 12,0% – negowało to twierdzenie. Twierdzenie, że biskupi są następcami apostołów: 59,1% akceptowało w pełni; 19,0% nie akceptowało, 21,5% – niezdecydowani; 0,4% – brak odpowiedzi. Na pytanie, czy Kościół mógłby spełniać swoje cele i zadania (prowadzenie ludzi do zbawienia) bez biskupów, respondenci odpowiedzieli następująco: 30,0% – tak; 50,0% – nie. Autorzy tych badań wnioskują, że większość katolików w Polsce jest świadoma sakralnej i hierarchicznej struktury Kościoła, aczkolwiek akceptują ją na zróżnicowanym poziomie (Zdaniewicz 2004: 18-21). Ponadto zaznaczają, że wskaźniki akceptacji prawd wiary dotyczącej Kościoła jako instytucji religijnej (wiara pełna) są wysokie i wahają się od 71,6% do 83,1%; wskaźniki wyraźnego braku wiary są niskie – od 3,8% do 6,2%. W całej zbiorowości katolików polskich w 2002 roku 92,0% deklaruowało się w tym zakresie jako głęboko wierzący. Oznacza to, że nie wszyscy wierzący akceptują Kościół jako strukturę nadprzyrodzoną (Zdaniewicz 2004: 21-24).

Ważną kwestią w tym kontekście jest wzajemna relacja Kościoła (kościelności) i religii (religijności). W realnym socjalizmie w Polsce dokonywano świadomie „pełnego podporządkowania” Kościołowi religijności katolików, czyli ukazania im, że poza Kościołem nie można być autentycznie religijnym człowiekiem. Osoby religijne w ten sposób miały czuć się związane z instytucją Kościoła. Po upadku socjalizmu i odzyskaniu wolności przez kraj zmieniła się też sytuacja Kościoła, a także zmianie radykalnej uległa religijność katolików, którzy swoją pobożność nie utożsamiali już tak licznie z kościelnością, z rytualnymi i religijnymi zasadami kultu. Ośrodek Sondaży Społecznych Opinia zapytał w 1998 roku katolików polskich, czy można być człowiekiem religijnym bez Kościoła jako wspólnoty religijnej? Badani udzielili następujących odpowiedzi: 46,3% – tak; 30,7% – nie; 23,0% – niezdecydowani. W okresie 10 lat wskaźnik uznających bycie religijnym bez Kościoła jako wspólnoty religijnej zwiększył się o 19,0%. Z kolei na pytanie, czy można być człowiekiem religijnym bez Kościoła jako instytucji, badani katolicy odpowiedzieli następująco: 66,5% – tak; 13,0% – nie; 20,5% – brak zdania (Zaręba 2003: 275-298).

Janusz Mariański twierdzi, że „[...] Krąg ludzi «religijnych bez Kościoła» może się powiększać w XXI wieku, zwłaszcza jeżeli Kościół nie potrafi wypracować nowych metod i form działania w kształtującym się społeczeństwie pluralistycznym. Ci więc, którzy łączą religijność z byciem katolikiem wyłącznie z Kościołem instytucjonalnym, stanowią mniejszość. Wysoka aprobatą poglądu, w myśl którego można być religijnym bez Kościoła jako ludu Bożego czy Kościoła jako instytucji, może sugerować przyzwolenie

społeczne na rozwijanie się religijności pozakościelnej” (Mariański 2005: 121). Nieco wcześniej Edward Ciupak pisał, że „Religijność poza Kościołem – ten typ religijności w potocznym rozumieniu może wiązać się z przejawami pobożności peryferyjnej, jednostkowej, a więc takiej, która nie jest zorientowana na instytucje życia religijnego” (Ciupak 1994: 27). Tych katolików W. Buhlmann traktuje jako „religijnych nomadów”, którzy na swój sposób, indywidualnie, szukają drogi do Boga, co więcej, żyją na co dzień według wskazań Ewangelii, aczkolwiek poza strukturami Kościoła (Buhlmann 1998: 18-21).

Niewątpliwie katolicy oddalający się od Kościoła mogą być religijni, a członkowie Kościoła mogą być niereligijni, a nawet mogą odrzucać doktrynę religijną i moralną Kościoła, będąc zarazem formalnie (przez akt chrztu) z nim złączeni (Baniak 2010a: 184-204). Z drugiej strony zaś Kościół katolicki w Polsce wpływał w przeszłości i obecnie też wpływa decydująco na kształt życia religijnego i na moralność swoich wyznawców, w efekcie czego ma ona kościelny profil. Wielu jednak katolików „wymyka się” spod tej kurateli i kontroli religijnej Kościoła, osłabiając osobiste więzi z jego strukturami i jednocześnie indywidualizuje swoje postawy i zachowania religijne, aż do przejawów „niewidzialnej religii” włącznie (Luckmann 1996: 140-141).

## **2. Autorytet i władza Kościoła w społeczeństwie obywatelskim w świetle opinii katolików**

Jakim autorytetem cieszy się Kościół rzymskokatolicki w demokratycznym społeczeństwie obywatelskim w Polsce i wśród swoich członkiń i członków? Jakich spraw autorytet ten dotyczy w szczególności i czy ma swoje wyraźne granice kompetencyjne? Czy Kościół sprawuje „władzę” w dzisiejszej Polsce demokratycznej i jak układa swoje stosunki z państwem i z globalnym społeczeństwem? Pytania te są ważne poznawczo, stąd socjologowie religii stawiają je od dawna w swoich badaniach poświęconych Kościołowi i jego oddziaływaniu na różne sfery życia społecznego ludzi, dając w efekcie różne odpowiedzi czy formułując odmienne wnioski. Autorytet Kościoła bowiem zmieniał się i redukował swój zakres pod wpływem zmian cywilizacyjnych i politycznych czy gospodarczych w państwie. Wyraz tego jest widoczny w nastawieniu ludzi do Kościoła i do jego wpływów w kraju. Niektórzy badacze pytali też, czy Kościół daje Polakom i swoim wiernym adekwatne odpowiedzi na pytania dotyczące problemów egzystencjalnych i dylematów moralnych, które nurtują ich na co dzień jako jednostki, grupy społeczne, rodziny, młodzież, warstwy społeczne. Wielu ich respondentów odpowiadało na to pytanie negatywnie, stwierdzając przy tym, że także

Kościół jest bezradny i nie potrafi pomóc ludziom w rozwiązaniu ich problemów życiowych.

Jedno jest tu pewne, iż wysoki prestiż społeczny i polityczny oraz autorytet moralny Kościoła instytucjonalnego, jakim cieszył się on w społeczeństwie polskim w latach osiemdziesiątych XX wieku, nagle zmniejszył się czy osłabł z początkiem lat dziewięćdziesiątych tego wieku. Kościół i duchowieństwo, zwłaszcza biskupów, poddano wtedy ostrej krytyce i postawiono ich pod pręgierzem wielu problemów, domagając się nagłych odpowiedzi na liczne pytania. Uwagi krytyków obejmowały kondycję religijną i moralną Kościoła i księży, więc zaczęli na nowo ukazywać Kościół jako swoiste „zagrożenie” dla społeczeństwa i dla jego wolności, wskazując często na rzekomo nasilające się zjawisko totalnej klerykalizacji i sakralizacji życia publicznego w kraju. Ludziom ukazywali Kościół jako nowego „dyktatora” o bezgranicznym zasięgu, a jego naukę społeczną jako przejaw totalitarnych stosunków społecznych, usiłującego zdominować państwo polskie, z takim trudem budujące od podstaw demokrację. Kościół tak ukazywany wywoływał lęk w pewnych środowiskach społecznych, w tym również w kręgach katolickich, posądzany o arbitralne i niedemokratyczne narzucanie ludziom sankcji prawnych w kwestiach moralnych, o dążenie do całkowitej „katolicyzacji” społeczeństwa i o narzucanie młodzieży „jedynie słusznego” modelu formacji osobowościowej i moralnej podczas katechizacji w szkołach publicznych.

Zjawisko to, wprawdzie w mniejszej skali, jest widoczne w obecnym czasie, ponieważ Kościół rozszerzył zakres swoich wpływów w państwie i w społeczeństwie, jak choćby w postaci roszczeń majątkowych i finansowych, co zaniepokoiło władze państwowe i lokalne oraz wywołało w społeczeństwie ostrą krytykę tych działań władz kościelnych (Libiszowska-Żółtkowska 1993: 335-336; Baniak 2002: 156-157). Prasa laicka straszyla Polaków, że Kościół „buduje” państwo wyznaniowe, w którym instytucje religijne i duchowni będą odgrywać najważniejsze, wręcz strategiczne role społeczne. Kościół stał się wówczas „polem przetargowym” w dysputach i działaniach polityków, które miały zapewnić im elektorat podczas wyborów parlamentarnych i prezydenckich, a nawet lokalnych. W tej kampanii Kościół wiele stracił, a autorytet księży został mocno nadwreżony, liczni wierzący odwracali się od własnych parafii i od księży w nich pracujących. Kościół został wtedy ukazany publicznie jako główny czynnik hamujący „bieg” Polski do zjednoczonej Europy i do świata cywilizowanego i nowoczesnego. Informowano ludzi, że Kościół nie potrafi skutecznie odnaleźć własnego miejsca w warunkach pluralizmu kulturowego, demokracji i ponowoczesności, a pod wpływem tej swojej „niemocy” próbuje narzucić społeczeństwu swoją „skostniałą” doktrynę moralną, która ma zapewnić mu władzę nad ludźmi. W efekcie ludzie zaczęli postrzegać Kościół jako instytucję zdecydowanie

autorytarną, która chce rządzić „mocną ręką”, przymuszać, grozić, zastraszać i zdecydowanie egzekwować powinności moralne i religijne od własnych członków i członkiń (Melchior 1991: 78-99; Mariański 1993: 219-220).

Te krytyczne opinie dotyczące społecznego zaangażowania Kościoła i kleru w Polsce odnowiły się i stopniowo narastają obecnie zarówno w liberalnych kręgach społeczno-politycznych oraz w środowisku władzy świeckiej, jak i w środowisku katolików postępowych. Krytyka ta nasiliła się szczególnie mocno w czasie publicznej dyskusji nad ustawą o ochronie życia poczętego, nad nauczaniem religii w szkołach publicznych, nad zapłodnieniem *in vitro* i legalizacją związków partnerskich (Zob. Teokracja w Polsce 1990: 5-12). Media publiczne i komercyjne lansowały stereotyp Kościoła autorytarnego i opresyjnego, który sięga usilnie i podstępem po władzę nad całym społeczeństwem, a jednocześnie zdąża szybko do ograniczenia władzy świeckiej nad tymże społeczeństwem, zarazem pragnąc ograniczyć władzę świecką przez ingerencję w ustawodawstwo sejmowe i w decyzje rządu czy władz samorządowych. Kurie biskupie i probostwa były ukazane jako ośrodki oddziałujące skutecznie na władzę państwową i lokalną, z myślą o powiększaniu prerogatyw i majątku Kościoła. Krytyka ta, niestety, zaskoczyła Kościół i duchowieństwo, gdyż nie był on na nią przygotowany i nie potrafił skutecznie odpierać ataków ideologicznych i działań swoich ideowych i politycznych oponentów, którzy chcieli przenieść religię i Kościół do prywatnego i osobistego życia jego członków, eliminując go tym samym z przestrzeni społecznej (Bartnik 1993: 3).

Jednocześnie pojawiły się wtedy głosy krytyczne nieco łagodniejsze pod adresem Kościoła i kleru, wskazujące choćby na pozytywne skutki współpracy władz kościelnych z państwem i ze społeczeństwem. Mirosława Marody pisze w tym kontekście, że „Kościół katolicki jest w Polsce postrzegany jako niezaprzeczalny autorytet, jednakże autorytet, którego rola jest wiązana przede wszystkim ze sferą problemów duchowych człowieka. Uznawanie odpowiedzi Kościoła za właściwe oznacza przede wszystkim ich akceptację na poziomie społecznie uznawanych wartości. Towarzysząca jednak tej postawie odmowa przyznawania Kościołowi prawa do wypowiedzania się w konkretnych kwestiach życia publicznego, zwłaszcza tych najściślej związanych z codziennymi problemami, jest świadectwem zaawansowania procesów sekularyzacyjnych w społeczeństwie polskim. Oznacza bowiem rozdzielenie racjonalności życia codziennego, podporządkowanej logice konkretnych zadań, od racjonalności życia duchowego, podporządkowanej abstrakcyjnym wartościom” (Marody 1994: 108).

Autorytet Kościoła nie jest bezgraniczny, lecz dotyczy jedynie określonych spraw i problemów, w których może on ustami biskupów i księży wypowiadać się kompetentnie i odpowiedzialnie. Natomiast wiele innych spraw nie mieści się w granicach przyznanych Kościołowi w społeczeństwie,

zaś przekroczenie ich przez władze kościelne i księży niemal automatycznie spotyka się z ostrą krytyką i dezaprobatą. Jeśli tak dzieje się w praktyce, wówczas cierpi autorytet Kościoła jako instytucji, a zarazem obniża się prestiż księży w społeczeństwie i w parafii. Wyniki badań socjologicznych ukazują dokładnie, w jakich sprawach Kościół może wypowiadać się za społecznym przyzwoleniem. Na przykład z badań zrealizowanych w 1990 roku wynika, że 62,4% Polaków akceptowało wypowiedzanie się Kościoła w kwestiach ekologii, 61,4% - w zakresie problemów Trzeciego Świata, 60,3% - w kwestii przerywania ciąży, 57,3% - dyskryminacji rasowej, 50,7% - eutanazji, 49,7% - przygód małżeńskich, 48,9% - rozbrojenia na świecie, 46,1% - bezrobocia, 40,7% - homoseksualizmu, 19,4% - polityki rządu (Marody 1994: 107). Inne wskaźniki aprobaty wypowiedzi Kościoła w sprawach społecznych i moralnych uzyskano w 1997 roku w sondażu „Aufbruch”: bezrobocie - 52,7%; przerywanie ciąży - 47,9%; stosunki przedmałżeńskie - 48,0%; rosnące różnice socjalne - 50,1%; sytuacja bytowa Romów - 28,3%; polityka rządu - 16,7%; styl i treść publikacji, audycji i programów w mediach - 28,7% wskazań (Łankowski 2000: 363).

Ośrodek Sondaży Społecznych Opinia w 2002 roku postawił Polakom pytanie o to, w jakich sprawach powinni wypowiadać się biskupi oraz księża i uzyskał od badanych następujące deklaracje: stosunki przedmałżeńskie - 61,4%; przerywanie ciąży - 62,5%; eutanazja - 70,4%; styl i treść publikacji, audycji i programów w mediach - 53,1%; antysemityzm - 66,5%; bezrobocie - 72,6%; rosnące różnice socjalne - 70,0%; polityka rządu - 34,6%. Autor badań zaznacza, że w tych grupach spraw zwykle mniej lub tylko nieco więcej niż połowa osób oczekuje i uznaje zasadność nauczania Kościoła katolickiego w sferze moralności (Ochocki 2004: 201-220). Na pytanie o to, czy Kościół katolicki w Polsce potrafi odpowiedzieć na różne problemy jednostek, grup społecznych i całego społeczeństwa wskazany wyżej ośrodek badawczy uzyskał w 2002 roku od swoich respondentów następujące wypowiedzi: 71,6% - potrafi rozwiązywać problemy sensu życia; 54,9% - problemy i rozterki młodego pokolenia; 50,0% - problemy rodzinne; 34,9% - aktualne problemy społeczne Polski. Andrzej Ochocki wyjaśnia, że zaledwie połowa dorosłych osób twierdziła, że Kościół katolicki potrafi wspomóc rodzinę w rozwiązywaniu jej trudnych problemów, a jedynie 1/3 dostrzega jego wpływ na rozwiązywanie problemów społecznych (Ochocki 2004: 202-205).

Katolicy miejscy w Kaliszu, pytani w 1998 roku o wpływ Kościoła na sprawy społeczne kraju, stwierdzili, że jest on: bardzo duży - 7,4%; duży - 20,7%; przeciętny - 20,6%; mały - 10,4%; bardzo mały - 12,2%; żaden - 7,3%; brak zdania - 20,2%. Zatem dominująca ich większość (74,4%) uznała, że Kościół katolicki w Polsce ma realny wpływ na ważne sprawy kraju i społeczeństwa, a wpływ ten jest, ich zdaniem, uzasadniony i potrzebny, szczególnie w sytuacjach bez wyjścia, skomplikowanych i trudnych, czyli wtedy,



kiedy „władza świecka, państwowa i samorządowa, nie radzi sobie sama z rozwiązywaniem istotnych problemów dotyczących życia narodu i państwa”, albo kiedy „władza świecka utraciła już posłuch i uznanie w społeczeństwie, a jedynym wyjściem z tej sytuacji jest rozsądny głos i trafna decyzja władzy kościelnej” (Baniak 2002: 161). Na pytanie, jakie miejsce powinien zajmować Kościół katolicki w państwie polskim, ci respondenci odpowiedzieli, iż powinien: zwiększyć wpływ na życie kraju – 16,8%; zachować swój wpływ na dotychczasowym poziomie – 32,5%; ograniczyć maksymalnie swój wpływ – 24,6%; uznać jego miejsce – 5,2%; brak zdania – 19,4%. Wskaźniki te informują, że Polacy darzyli wtedy Kościół w miarę wysokim autorytetem, jeśli tak znaczny ich odsetek (około 40%) domagał się wzrostu jego wpływów w kraju (Baniak 2002: 163).

Janusz Mariański zaznacza w tym kontekście, że „Poszukiwanie przez Kościół wyraźnego miejsca i roli w życiu publicznym wzbudza niekiedy podejrzenie, iż przejawia on tendencję do sprawowania totalnych rządów nad całym społeczeństwem lub już je nawet sprawuje („czarna dyktatura”), że pragnie wpływać decydująco na rozstrzygnięcia w życiu publicznym oraz sakralizuje wszystkie struktury organizacyjne. Religijny wymiar w życiu publicznym uznaje się za zagrożenie dla tolerancji lub wręcz za przejaw fundamentalizmu światopoglądowego. Skrajni krytycy podkreślają, że Kościół nie zrezygnował z propagowania modelu państwa wyznaniowego, że jest Kościołem nacjonalistycznym, panującym, nie aprobującym otwartego, nowoczesnego społeczeństwa pluralistycznego i obywatelskiego. W ich opinii Kościół zbliża się do instytucji typu totalnego, jest instytucją reakcyjną” (Mariański 2005: 160-161).

Obecnie pogląd ten przyjął jeszcze bardziej radykalny kierunek, bowiem coraz liczniejszy odsetek katolików polskich pyta, czy „już żyją w państwie kościelnym, czy też w Kościele państwowym”, zwracając przy tym uwagę na ścisłość zależności między instytucją Kościoła i instytucją państwa, na zakres wzajemnego ich oddziaływania na własny los i swoje interesy. W uznaniu Edmunda Wnuka-Lipińskiego: „[...] Uwolnienie się Kościoła z ograniczeń nakładanych przez państwo komunistyczne zostało uznane jako niebezpieczne dla demokracji dążenie do ustanowienia elementów państwa wyznaniowego. Przyznać trzeba, iż tryumfalne zachowania części kleru oraz nie zawsze fortunne wypowiedzi niektórych hierarchów w czasie pierwszych kampanii wyborczych, a także w debacie konstytucyjnej, jedynie pogłębiły te obawy” (Wnuk-Lipiński 2003: 235). W konsekwencji liczni Polacy postulują ograniczenie aktywności Kościoła do sfery religijnej. Krytyką objęto trzy kwestie: funkcję profetyczną i etyczną Kościoła, rozbudowane struktury biurokratyczne i „mieszanie się” Kościoła po polityki. W ten sposób podważa się obraz (wizerunek) Kościoła i upowszechnia pogląd o malejącej jego wiarygodności w społeczeństwie. Lista zastrzeżeń dotyczących

Kościół ciągle się wydłuża (Mariański 2005: 165-166). Sytuację tę, czyli spojrzenie ludzi na „władzę” Kościoła w Polsce demokratycznej, wyraźnie ukazują wyniki różnych badań socjologicznych, które dalej zaprezentuję.

Z sondażu CBOS z grudnia 1998 roku dowiadujemy się, że wpływ Kościoła rzymskokatolickiego na sprawy kraju jest za duży – 53,0%; taki, jaki powinien być – 33,0%; za mały – 5,0%; brak zdania – 9,0%. Zatem największy odsetek ankietowanych Polaków (ponad 1/2) ocenił wpływ Kościoła na sprawy kraju jako wyraźnie przesadny, a tym samym wymagający uregulowania do stosownych potrzeb społecznych. Większość Polaków nie dostrzegła zmniejszania wpływów Kościoła w państwie, w porównaniu z obecnym zakresem jego oddziaływania. Zmniejszenia roli Kościoła w państwie domagało się 44,0% badanych, a 43,0% postulowało pozostawienie jej na tym samym poziomie, 9,0% chciało jej zwiększenia i 4,0% nie wyraziło swojej opinii na ten temat (Aktualne problemy 1999: 16).

Ankieterzy CBOS w 2000 roku postawili Polakom pytanie, czy Kościół powinien być od państwa całkowicie oddzielony i nie zajmować się polityką? W odpowiedzi uzyskali następujące deklaracje od respondentów: 78,3% – poparło to twierdzenie, 7,6% – zajęło stanowisko pośrednie, 10,9% – uznało, że Kościół powinien mieć znacznie większy wpływ na sprawy państwa i na jego politykę, 2,8% – to niezdecydowani w tej kwestii. Ponadto 18,4% badanych akceptowało twierdzenie, że prawa i przepisy w Polsce powinny być zgodne z zasadami religii katolickiej, nawet gdyby większość ludzi tego nie chciała, 16,3% zajęło stanowisko pośrednie, 57,6% przyznało słuszność twierdzeniu, że prawa i przepisy w Polsce powinny być zgodne z wolą większości ludzi, nawet gdyby były one sprzeczne z nauczaniem Kościoła katolickiego, 7,4% to respondenci niezdecydowani w tej kwestii (Aktualne problemy 2000: 11, 14).

W kwietniu 2004 roku CBOS ustalił, że zaledwie 2,0% badanych Polaków chciało zdecydowanie, aby Kościół wypowiadał się w sprawach politycznych kraju, 9,0% – raczej tak, 30,0% – raczej nie, 55,0% – zdecydowanie nie, 4,0% – to niezdecydowani. Zatem aż 85,0% pytanych było przeciwnych zajmowaniu się przez Kościół sprawami politycznymi państwa (Roguska 2004: 4-6). W 1999 roku 19,6% badanych Polaków uważało, że Kościół i organizacje wyznaniowe w naszym kraju mają o wiele za dużo władzy; 35,5% – za dużo władzy; 29,9% – mają ją w stopniu wystarczającym, 1,8% – mają jej za mało; 0,2% – o wiele za mało; 13,0% – brak stanowiska w tej kwestii. Na pytanie, czy duchowni powinni wpływać na decyzje rządu, Polacy odpowiedzieli wtedy następująco: 47,0% – zdecydowanie nie powinni; 28,6% – powinni wpływać; 9,0% – zdanie niejednolite; 7,0% – brak zdania w tej sprawie (Cichomski, Zieliński, Jerzyński 2001: 123-125).

Pogląd o zwiększonej obecności Kościoła katolickiego w okresie transformacji ustrojowej w Polsce podzielają również księża parafialni, co po-

twierdził sondaż Instytutu Spraw Publicznych z lat 1997–1998. Wyniki tego sondażu informują, że 64,6% badanych księży twierdziło, iż obecność Kościoła w życiu publicznym po 1989 roku zwiększyła się znacznie, 6,4% – zmniejszyła się, 26,0% – nie zmieniła się, 2,9% – brak zdania. Wpływ Kościoła na politykę państwa po 1989 roku zwiększył się w ocenie 21,6% badanych księży, 22,8% – zmniejszył się, 41,6% – nie zmienił się, 14,9% – brak zdania. Wpływ Kościoła na kształtowanie opinii społeczeństwa księża ocenili następująco: 13,3% – zwiększył się, 48,8% – zmalał, 31,5% – nie zmienił się, 6,4% – brak zdania. Autorka badań twierdzi we wniosku, że „[...] przed rokiem 1989 Kościół miał znacznie większą siłę oddziaływania społecznego, częściej niż obecnie był czynnikiem opiniotwórczym, kreującym poglądy społeczeństwa. Obecnie, mimo szerokiej obecności Kościoła w różnych obszarach życia publicznego, zmniejszyła się siła jego oddziaływania na społeczeństwo” (Firlit 1999: 99-100). Janusz Mariański, ustosunkowując się do tej kwestii, twierdzi, że „[...] stereotyp Kościoła jako instytucji mającej zbyt wiele władzy w społeczeństwie jest utrwalony w szerokich kręgach społecznych. Podobnie utrwalił się pogląd, że księżom po 1989 roku powodzi się znacznie lepiej, zwłaszcza w sprawach materialnych. Bezpośrednie włączanie się Kościoła w życie polityczne kraju budzi znaczny opór w wielu środowiskach społecznych” (Mariański 2005: 180).

### **3. Polityczne zaangażowanie Kościoła i księży w ocenach społeczeństwa obywatelskiego**

W społeczeństwie polskim ciągle jest słyszalny pogląd o „mieszaniu się” Kościoła rzymskokatolickiego, jako największej „siły religijnej”, do polityki świeckiej państwa i samorządów. Zaangażowanie polityczne instytucji kościelnych i kleru katolickiego było i pozostaje tematem częstych dyskusji, polemik i zróżnicowanych ocen, zarówno o zasięgu krajowym, jak i lokalnym, o profilu naukowym i publicystycznym. Opinie te na ogół nie były korzystne dla Kościoła i kleru, bowiem ukazywały go jako swoistego „gracza” na krajowej scenie politycznej, odważnie i z dużą nadgorliwością „wtrącającego się” czy też „ingerującego” w zakres kompetencji władzy świeckiej i wywierającego nacisk na jej decyzje ustawodawcze, sądownicze i wykonawczo-administracyjne. Oczywiście, władze centralne i lokalne Kościoła odpierają te zarzuty, tłumacząc swoje polityczne zaangażowanie w państwie i w samorządach koniecznością tzw. „moralnej oceny” zdarzeń politycznych, która wynika z podstawowej zasady jego misji religijnej w kraju i w społeczeństwie. Problem tkwi w tym, że zasady tej nie akceptuje świeckie państwo i gros jego obywateli, w tym również dominujący odsetek członków i członkiń Kościoła. Problem ten trafnie ukazują socjologowie,

widząc realne oddziaływanie biskupów, księży i różnych instytucji kościelnych na władze państwowe, uprawiających własną politykę w kraju, w ramach swoich planów duszpasterskich. Jan Szczepański pisał przed laty, że „Kościół rzymskokatolicki w Polsce w deklaracjach swoich biskupów odcina się od działalności politycznej, rozszerzając jednocześnie zakres pojęcia duszpasterstwa tak, że obejmuje nim również te sfery życia, które przez polityków są uważane za polityczne” (Szczepański 1995: 90).

Obecnie Kościół rzymskokatolicki objął swoim duszpasterstwem niemal wszystkie sfery życia publicznego i państwowego, włącznie ze służbami specjalnymi i mundurowymi, nie zważając na krytykę społeczną z tego powodu. Przedstawiciele Kościoła wysokiej rangi – biskupi i księża kapelani – piastują wysokie stopnie służbowe i wpływają na ważne sprawy i decyzje służb specjalnych. Zwykłą „normalnością” stała się już obecność Kościoła w szkołach i uczelniach państwowych, w których duchowni i świeccy jego przedstawiciele przekazują młodzieży zasady wiary katolickiej i duchowości chrześcijańskiej. Zwolennicy politycznej obecności Kościoła w świeckim państwie polskim w okresie realnego socjalizmu, zdecydowanie przeciwni są wszelkim formom zwiększania jego obecności w życiu publicznym w obecnych warunkach politycznych kraju i przestrzegają przed dążeniami Kościoła do tworzenia państwa wyznaniowego – katolickiego (Wnuk-Lipiński 1996: 1, 10). Natomiast krytycy umiarkowani podkreślają, że Kościół powinien unikać mieszania się do spraw czysto świeckich, a przede wszystkim do rządzenia państwem czy wchodzenia w alianse z władzą państwową i samorządową dla załatwiania własnych interesów.

Wielu biskupów polskich wcale nie ukrywa swoich osobistych afiliacji politycznych i ambicji do wpływania na decyzje rządu, poszczególnych ministrów i polityków lokalnych. W ich przyzwoleniu Kościół powinien zabierać głos wyłącznie w newralgicznych kwestiach społecznych i świadczyć pomoc ludziom oczekującym wsparcia duchowego i materialnego, wykorzystując w tym celu kompetencje i możliwości własnych instytucji, organizacji i środków finansowych. W polskim społeczeństwie od dawna funkcjonuje przekonanie, że Kościół instytucjonalny należy w państwie do grupy najbogatszych ugrupowań, a hierarchowie i liczni księża parafialni do ludzi bardzo zamożnych, chociaż słyszy ono też komunikat kościelny o nieprawdziwości tej tezy. Problem ten trafnie ujmuje J. Mariański, pisząc, że „W społeczeństwie budującym demokrację, wychodzącym z epoki totalitarnej, terenem szczególnej wrażliwości społecznej staje się polityka. Wypowiedzi Kościoła dotyczące tej dziedziny życia społecznego budzą zróżnicowane reakcje, nawet jeżeli przedstawiciele Kościoła zastrzegają się, że wypowiadają się jedynie z etycznego punktu widzenia. «Mieszanie się» Kościoła do polityki może być ujmowane jako ingerencja bezpośrednia lub pośrednia. Sondáže opinii publicznej ujawniają zasięg upowszechniania się wśród Po-

laków poglądu, że Kościół «miesza się» do polityki” (Mariański 2005: 181). Zwróćmy więc uwagę na doniesienia badań opinii publicznej na ten temat.

Ośrodek Sondaży Społecznych Opinia zapytał dorosłych Polaków w 2002 roku, czy w ich ocenie Kościół katolicki „miesza się” do polityki? W odpowiedzi badani stwierdzili, że tak się dzieje – 66,6%; nie – 22,7%; natomiast 10,4% powstrzymało się od oceny (Ochocki 2004: 212-213). Stereotyp Kościoła zajmującego się polityką jest też upowszechniany, jak wynika z innych badań tego Ośrodka, w wielu diecezjach w Polsce. Przekonanie to rzadziej deklarowali diecezjanie w Tarnowie (42,8%), w Katowicach (46,9%) i we Włocławku (58,8%), ale już liczniej w Łodzi (61,5%) i ogół Polaków – 66,0%, zaznaczając, że polityka nie należy do zadań i obowiązków Kościoła i księży (Adamczuk 1991: 148-162; Sroczyńska 2002: 107-118; Świąt 2002: 168-187).

Innym zarzutem pod adresem zaangażowania politycznego Kościoła katolickiego w Polsce są wskazania biskupów skierowane wprost do świeckich katolików przed wyborami do parlamentu i do władz lokalnych. W swoich listach pasterskich hierarchowie i liczni księża parafialni w kazaniach usiłowali w różny sposób wpływać na decyzje wyborcze parafian, wskazując im kandydatów, na których powinni oddać swój głos wyborczy. Listy pasterskie biskupów o politycznym profilu są bardzo krytycznie oceniane przez wiernych, gdyż nie są oni winni posłuszeństwa Kościołowi w sprawach świeckich swojego życia. Świeccy nie chcą być pouczeni przez kler, jak mają postępować podczas wyborów politycznych, czy kogo wybierać do centralnych władz państwowych lub władz samorządowych. W sprawach polityki ludzie na ogół nie kierują się pobudkami religijnymi i etycznymi wskazaniem księży. Stąd pouczenia hierarchów kościelnych postrzegają krytycznie i oceniają negatywnie, jako niestosowne i zupełnie zbędne, mało znaczące z obiektywnego punktu widzenia. Katolicy polscy nie chcą łączyć własnych preferencji wyborczych i decyzji politycznych z postulatami religii, którą sami wyznają i praktykują, lecz kierują się tu normami etyki świeckiej. W sprawach politycznych Polacy nie ufają Kościołowi i wyraźnie nie chcą, aby przypisywał sobie władzę nad nimi pod żadną postacią. W pouczeniach politycznych biskupów i księży, w tym udzielanych w świątyniach i w innych obiektach kościelnych, wierni widzą nie tylko ich ambicje polityczne, lecz również przygotowywanie gruntu pod realizację własnych interesów ideologicznych i bytowych Kościoła – aktualnych i perspektywicznych. Następnie, po wyjściu z kościoła po nabożeństwie, udają się do lokali wyborczych i oddają swój głos na kandydatów przez siebie wybranych, a nie na wskazywanych i „polecanych” przez biskupa czy proboszcza parafii (Roguska 2002: 4; 2004: 6; Stachowiak 2003: 75-88).

Z europejskich badań z 1999 roku nad wartościami wynika, że dominująca większość Polaków chce wyraźnie rozdzielenia polityki od religijności

i państwa od Kościoła. W badaniach tych poproszono respondentów o ustosunkowanie się do twierdzenia, że niewierzący politycy nie są odpowiedni do zajmowania publicznych stanowisk w państwie i w samorządach. Nastawienie badanych do tej tezy było następujące: 7,0% – pełna zgoda; 9,6% – zgoda częściowa; 19,1% – stanowisko niejasne; 44,3% – brak zgody; 20,0% – absolutny brak zgody w tej kwestii. W tym samym sondażu dominujący odsetek Polaków twierdził, że przywódcy religijni nie powinni wpływać na ludzi biorących udział w wyborach: 53,9% – zdecydowanie tak; 31,8% – tak; 5,6% – ani tak, ani nie; 6,2% – nie; 2,5% – zdecydowanie nie. Analogicznie dominująca większość tych respondentów podzielała pogląd, że przywódcy religijni nie powinni wpływać na decyzje rządu: 48,9% – zgoda całkowita, 32,0% – zgoda; 9,7% – brak decyzji; 6,4% – nie zgadza się; 3,0% – całkowicie się nie zgadza (Halman 2001: 82-107).

Z socjologicznego punktu widzenia istotne jest pytanie, jak Kościół sam pojmuje własne kompetencje społeczne i aspiracje polityczne, jak zestawia je z kompetencjami religijnymi i duchowymi? Na to pytanie starałem się odpowiedzieć obiektywnie, opierając się na wynikach różnych badań socjologicznych. Z badań tych dowiadujemy się, że władze kościelne zbyt szeroko przypisują sobie „uprawnienia” polityczne i ochoczo narzucają własne zapętrzenia polityczne świeckim katolikom, usiłując przy tym ingerować w ich osobiste preferencje i decyzje polityczne podczas wyborów państwowych i samorządowych. Nierzadko robią to ostentacyjnie i nachalnie, lekceważąc prawo parafian do wolnych i niezawisłych decyzji wyborczych i zarazem naruszając głos ich sumienia w tej kwestii. Podczas każdego wyborów politycznych można spotkać mnóstwo przykładów łamania tego prawa przez duchownych w parafiach. Warto więc przypomnieć w tym miejscu stwierdzenie ks. Władysława Piwowarskiego, w którym zaznaczył wyraźnie, że „[...] Model Kościoła wymaga przemyślenia. Byliśmy kształtowani w Kościele ludowym, który może w pełni funkcjonować w społeczeństwie tradycyjnym lub totalitarnym. [...] Współczesna sytuacja zupełnie to zmieniła. Nie rozumiejąc zmiany, niektórzy myślą, że słabnie autorytet Kościoła. Nowa sytuacja pluralizmu przyczyniła się do zacieśnienia roli Kościoła jako jednego z podsystemów społeczeństwa. Kościół może obecnie zintensyfikować swoją misję ewangeliczną, wzmocnić oddziaływanie na społeczeństwo przez funkcję krytyczną i poszukiwać rozwiązania palących problemów społecznych w ramach dialogu z ludźmi o różnych orientacjach światopoglądowych i ze wszystkimi siłami społecznymi. Oznacza to, że wzrósł autorytet moralny Kościoła w płaszczyźnie religijnej i społecznej, zmalał natomiast w płaszczyźnie politycznej, i słusznie, bo polityka nie należy do misji Kościoła” (Piwowarski 1991: 1).

Sytuacja ukazana przez W. Piwowarskiego wywołuje jeszcze jedno ważne pytanie związane z politycznymi aspiracjami Kościoła instytucjonal-

nego: czy katolicy w Polsce aprobują zasadę rozdziału świeckiego państwa od Kościoła katolickiego, a jeśli tak, to z jakich powodów? Dominujący ich odsetek wie, że Kościół i państwo są dwiema suwerennymi instytucjami, o pełnej autonomii decyzji i działań, które mają własne cele doraźne i perspektywiczne, własne interesy i dlatego muszą zabiegać o sukcesywną ich realizację. Z tego powodu obie powinny przestrzegać zakresu własnych kompetencji i reguł postępowania, aby nie wywoływać konfliktów we wzajemnych relacjach i formach współpracy, która jest wymagana w procesie budowania dobra wspólnego – obywateli państwa i wiernych Kościoła, żyjących na co dzień pod wspólnym dachem ojczyzny. Władze kościelne muszą pamiętać, że to Kościół znajduje się i działa na terytorium państwa, a nie odwrotnie, więc ono jest od tej strony instytucją nadrzędną, a nie Kościół. Nienaturalne ambicje polityczne Kościoła i jego kierownictwa nie mogą i nie powinny łamać tych relacji, a zarazem pozwalać hierarchom i księżom na lekceważenie prawa państwowego, obejmującego polityczną sferę życia publicznego. Pytanie dotyczące wyraźnego rozdziału Kościoła od państwa stawiano Polakom w różnych badaniach socjologicznych – ogólnokrajowych i lokalnych czy regionalnych. Dla zobrazowania postaw respondentów wobec tej kwestii przytoczę niżej wyniki wybranych badań socjologicznych.

Pytanie to postawiłem katolikom miejskim w Kaliszu podczas badań socjologicznych w 1998 i 2008 roku, obejmując nimi 1200 respondentów, chcąc poznać ich poglądy i postawy dotyczące kwestii rozdziału państwa od Kościoła katolickiego, z uwzględnieniem kompetencji im przysługujących z racji własnych misji spełnianych w kraju i w społeczeństwie. Respondenci udzielili mi na to pytanie następujących odpowiedzi: rozdział ten aprobuję całkowicie – w 1998 roku 62,5% i w 2008 roku 71,2% (wzrost o 8,7%); aprobuję częściowo – 10,6% i 13,7% (wzrost o 3,1%); nie aprobuję – 20,4% i 14,0% (spadek o 6,4%); brak zdania – 6,5% i 1,1% (spadek o 5,4%). Widzimy więc, iż w obu terminach badań dominująca większość respondentów opowiedziała się za wyraźną odrębnością instytucjonalną państwa i Kościoła katolickiego, za ich całkowitym rozdziałem – w 1998 roku postawę tę deklarowało łącznie 72,5% a w 2008 roku 84,9% (wzrost o 12,4%). Średni wskaźnik tej postawy badanych katolików wynosi 78,7% w przyjętym okresie 10 lat.

Osoby opowiadające się za rozdziałem Kościoła od państwa i za odrębnością ich kompetencji statutowych i decyzyjnych własne opinie uzasadniały wieloma różnymi argumentami, chociaż trzy powody sami wskazywali najliczniej. Powody te są następujące:

1. Rozdział państwa od Kościoła i pełna ich odrębność są konieczne, ponieważ obie te instytucje mają typowe dla siebie i inne zadania wobec swoich członków, dlatego nie powinny uzależniać się wzajemnie od siebie i od swoich celów – 25,2% i 36,7% (wzrost o 11,5%);

2. Państwo i Kościół powinny być koniecznie oddzielone od siebie ze względu na odrębność i specyfikę swoich celów, jednak w ich realizacji mogą współdziałać z sobą, ponieważ ważne jest tu dobro społeczeństwa, w którym razem funkcjonują – 63,6% i 59,4% (spadek o 4,2%);

3. Rozdział Kościoła od państwa jest niezbędny z tego względu, iż w tym okresie obie instytucje zbyt mocno i za daleko „zrosły się” z sobą, a w efekcie ich kompetencje nakładają się na siebie i zamazują swoją specyfikę, powodując w praktyce swoiste „pomieszanie” zadań i celów – 43,7% i 61,4% (wzrost o 17,7%).

Z kolei respondenci przeciwni rozdziałowi państwa od Kościoła wysuwali trzy następujące powody własnej postawy:

1. Rozdział państwa od Kościoła jest zbędny, ponieważ obie te instytucje są powołane do czynienia dobra tym samym ludziom, zaś rozdział ten utrudniłby im współdziałanie w tym zakresie – 9,3% i 3,0% (spadek o 6,3%);

2. Obie te instytucje mają wprawdzie inny charakter, lecz od dawna łączą je wspólny los polityczny i ta sama kultura polska, więc po co je rozdzielać w jednym narodzie i społeczeństwie – 7,5% i 4,2% (spadek o 3,3%);

3. Od zakończenia wojny hitlerowskiej Kościół katolicki w ramach swoich możliwości wspomaga państwo polskie w jego zadaniach skierowanych do obywateli, a państwo doceniało tę pomoc i czyny Kościoła w sferze budowania moralnej kondycji obywateli i w sferze dobroczynności i także ją wspierało własnymi środkami, dlatego rozdział będzie zakłócał tę współpracę – 4,7% i 2,3% (spadek o 2,4%). Ponadto 2,2% i 0,9% badanych osób nie zajęło stanowiska w tej kwestii.

Z drugiej strony zaś, zdecydowana większość tych respondentów była przeciwna państwu wyznaniowemu – katolickiemu, wpływowi państwa na sprawy religijne i na sumienie obywateli. Badani nie chcieli również, aby katolicyzm stał się w Polsce religią państwową i uprzywilejowaną politycznie. Myśląc o takich sytuacjach, respondenci domagali się właśnie wyraźnego rozdziału religii i Kościoła od państwa i świeckości życia codziennego ludzi oraz maksymalnego ograniczenia ingerencji państwa świeckiego w religijność obywateli i w istotne sprawy Kościoła. Wiara i religijność nie powinny, zdaniem 85,7% i 91,3% badanych kaliszczan, utrudniać awansu zawodowego i społecznego obywatelom państwa, lecz i oni także nie powinni wykorzystywać ich z premedytacją w osiągnięciu własnych celów życiowych (Por. Kurczewski 1992: 225-226).

Wskaźniki cytowanych tu badań ujawniają opinię katolików polskich, w której zaznaczają oni, że Kościół instytucjonalny powinien zachować swój kościelny charakter, a jednocześnie unikać aspiracji politycznych i działań świeckich, nie dążyć do wyręczania państwa w jego fundamentalnych zadaniach względem obywateli i nie wchodzić w jego kompetencje i władzę. Jednocześnie powinien też bardziej decentralizować się na miarę własnych



możliwości strukturalnych i unikać zamiarów autorytarnych i biurokratycznych, gdyż tylko wtedy pomoże wolnemu i suwerennemu państwu w budowaniu demokratycznego społeczeństwa obywatelskiego, wolnego i solidarnego, świadomego swoich praw i przywilejów, zadań i obowiązków. W tych granicach swoich możliwości pozostanie wyłącznie Kościołem, a taka jest jego rola w społeczeństwie i państwie, której nigdy nie powinien przekraczać (Wilkanowicz 1992: 20-25). Katolicy polscy dobrze wiedzą, że Kościół „kościelny”, a nie „upaństwowiony” będzie ich Kościołem, zaś w miarę zdemokratyzowany może być akceptowany chętniej przez tych, którzy „postawili się” już poza jego granicami i z boku jego potrzeb, bowiem wtedy łatwiej i szybciej sami odnajdą w nim własne miejsce i własną rolę, częściej będą zauważać jego zalety niż wady, uznają go z biegiem czasu za swoją wspólnotę religijną, która nada sens ich dążeniom egzystencjalnym i aksjologicznym. Takie właśnie oczekiwania mają katolicy w Polsce od Kościoła instytucjonalnego, Kościoła bardziej religijnego niż świeckiego, bez aspiracji i ambicji politycznych, zatroskanego nie o dobrobyt swojej władzy, lecz o życie religijne i duchowe swoich wiernych w parafiach (Mariański 1992: 66-74).

#### **4. Obraz Kościoła instytucjonalnego i księży w mediach świeckich i religijnych**

W obecnych czasach media publiczne – środki masowego przekazu – odgrywają podstawową rolę w informowaniu ludzi na co dzień o ważnych sprawach i problemach, nie zwracając uwagi przy tym na żadne granice, w tym geograficzne, kulturowe, polityczne, etyczne czy nawet religijne. Ponadto, swoim wpływem oddziałują one na wyobraźnię i świadomość ludzi, jednostek i grup społecznych, dorosłych i młodzieży, kształtują ich postawy, proponują lub narzucają wzory postępowania i zachowań w wielu sferach życia, a bywają też sytuacje, kiedy oddziałują one destrukcyjnie w wymiarze psychologicznym, emocjonalnym i moralnym. Plusy i minusy można dostrzec w każdym środku przekazu społecznego: w prasie, radiu, telewizji, telefonie czy w Internecie, a zainteresowanie nimi, ich technologią informatyczną i komunikacyjną, jest dziś wielkie, jak nigdy wcześniej. Media publiczne i komercyjne, o charakterze świeckim i religijnym, są zobligowane do obiektywnego i rzeczowego informowania ludzi o dziejących się zdarzeniach, problemach i potrzebach, czego słuchacze, widzowie i czytelnicy od nich oczekują. Z opiniotwórczą funkcją mediów liczą się wszystkie instytucje i organizacje społeczne, o zróżnicowanym zasięgu oddziaływania, rolę ich docenia też państwo i Kościół, wymagając od nich rzetelności i obiek-

tywności w przekazie informacji i wiadomości, jak i w kreowaniu ocen pozytywnych i opinii krytycznych.

Kościół katolicki w Polsce również docenia tę rolę środków przekazu społecznego i bierze pod uwagę ich znaczenie dla własnej działalności religijnej i charytatywnej w społeczeństwie. Opinie i oceny mediów dotyczące działalności Kościoła oddziałują bezpośrednio na jego prestiż i szacunek społeczny czy na jego odbiór i ocenę wśród katolików świeckich oraz innych ludzi, w tym będących z dala od niego. Kościołowi zależy w szczególności na moralnym kształcie mediów publicznych, na etosie zawodowym dziennikarzy i innych pracowników przekazu społecznego. Sytuację tę jasno ukazuje dekret Kościoła „Inter Mirifica” dotyczący środków społecznego przekazywania myśli, zaznaczający, że „Aby właściwie posługiwać się tymi środkami, jest rzeczą zgoła konieczną, by wszyscy, którzy ich używają, znali zasady porządku moralnego i ściśle je w tej dziedzinie wcielali w życie” (Dekret 1982: 79). W Polsce problem ten bierze też pod uwagę II Synod Plenarny w części noszącej nazwę „Ewangelizacja kultury i środków społecznego przekazu” (Ewangelizacja kultury 2001: 101-124).

Warto zaznaczyć jeszcze, że Kościół powszechny na całym świecie, a także w Polsce, ma własne środki przekazu, ciągle modernizowane i udoskonalane technicznie i rodzajowo, które stosuje skutecznie we własnej działalności duszpasterskiej i dobroczynnej. Papież Jan Paweł II bardzo doceniał rolę środków przekazu w szerzeniu idei ewangelicznych i w pracy Kościoła, wskazując przy tym, że „[...] rozwój nowych technik i łączności wpływa bezpośrednio na życie coraz większej liczby osób” (Jan Paweł II 1997: 7).

Problemem ciągle aktualnym jest rzetelność informacji przekazywanych ludziom w różnych sprawach w mediach, w tym dotyczących religii i Kościoła. P. Kosiński dodaje trafnie, że Kościół przypomina w swoim nauczaniu społecznym, na czym w swej istocie polega rola mediów, a mianowicie rolą tą jest zagwarantowanie prawa do informacji, do promowania sprawiedliwości przez poszukiwanie dobra wspólnego, a zarazem unikanie ograniczeń w tym zakresie i krytyczne ukazywanie zła pod każdą postacią (Kosiński 1995: 229).

W tej analizie istotne jest pytanie, czy media w Polsce należycie ukazują Kościół i duchowieństwo – czy czynią to obiektywnie i rzetelnie informują społeczeństwo o jego różnej działalności i o autorytecie księży, czy też dezinformują społeczeństwo, kształtując krytyczne nastawienie jednostek i grup ludzkich do struktur i władz kościelnych? Należy też zapytać, czy media kościelne i religijne w Polsce mogą swobodnie przekazywać swoje informacje i czy robią to obiektywnie i profesjonalnie, czy też ulegają pokusie ideologicznej i politycznego zaangażowania?

Problem roli mediów publicznych w informowaniu społeczeństwa w Polsce o religii, Kościele i klerze uwzględniono w badaniach socjologicz-

nych ISKK w 2003 roku, stawiając respondentom następujące pytanie: „Czy Pana(i) zdaniem mass media (prasa, radio, telewizja) przedstawiają Kościół obiektywnie i prawdziwie”? Edward Jarmoch, analizując wyniki tych badań, zaznacza, że „[...] zebrany materiał empiryczny pozwolił wyodrębnić prawie identyczne trzy grupy osób: 1) tych, którym trudno jest udzielić odpowiedzi, ponieważ nie mają wyrobionego zdania w tej kwestii – 35,7%; 2) tych, którzy opowiadają się za obiektywnym ukazywaniem Kościoła w środkach komunikacji społecznej – 32,6%; 3) tych, którzy negują rzetelność informacji o Kościele w mass mediach – 30,8%” (Jarmoch 2004: 188-189).

Autor ten dodaje w komentarzu, że mężczyźni bardziej niż kobiety opowiadają się za obiektywnym ukazywaniem instytucji kościelnej w mediach (36,5% wobec 28,9%). Ludzie młodzi wysoko cenią obiektywne ukazywanie Kościoła w mass mediach, poniżej średniej ludzie starsi (38,0% wobec 29,1%). Im starsze pokolenie, pisze autor, tym mniejsze zaufanie do prawdziwego ukazywania obrazu Kościoła w środkach komunikacji społecznej. Wraz ze wzrostem wieku systematycznie spada zaufanie do obiektywnego przedstawiania Kościoła w mass mediach. Najbardziej cenią obiektywny obraz Kościoła w mediach osoby rozwiedzione i żyjące w separacji małżeńskiej (38,2%) oraz panny i kawalerowie (37,9%), natomiast osoby owdowiałe lokują się poniżej średniej, a różnica wynosi aż 16,0%. To właśnie wdowcy i wdowy twierdzili najliczniej, że media ukazują nieobiektywnie Kościół i jego problemy (34,8%). Osoby z zasadniczym zawodowym wykształceniem (37,0%) i podstawowym (33,2%) opowiadają się najliczniej za rzetelnym informowaniem w mediach o Kościele, z kolei respondenci z wykształceniem średnim (30,7%) i wyższym (21,8%) są już bardziej sceptyczni w tym względzie. Opinię, że obraz instytucji Kościoła w mediach publicznych jest nierzetelny i zniekształcony, wydają najliczniej osoby z wykształceniem wyższym (42,9%) i średnim (32,9%), ale już mniejsze odsetki osób mających wykształcenie podstawowe (29,4%) i zasadnicze zawodowe – 26,4% (Jarmoch 2004: 190-191).

W ocenie E. Jarmocha „[...] najbardziej znacząca zależność występuje między sympatiami do partii politycznych a przedstawianiem Kościoła w mass mediach. Najwyższy wskaźnik obiektywnego ukazywania Kościoła w środkach komunikacji społecznej prezentują sympatycy SLD (48,5%), a najniższy wskaźnik uzyskali sympatycy LPR (15,3%). Różnica ta wynosi aż 33,2%. Także zwolennicy LPR najbardziej skłaniają się do tego, że prasa, radio, telewizja nierzetelnie przedstawiają Kościół (67,8%). Ten pogląd podziela tylko 19,7% sympatyków SLD, a różnica w tym względzie wynosi aż 48,1%. Taki stan rzeczywistości wynika z różnorodności programów politycznych tych partii, a także m.in. z utożsamiania partii lewicowych z totalitarnym systemem komunistycznym” (Jarmoch 2004: 192).

Dość znacząco różnicuje ocenę ukazywania Kościoła w mediach masowych deklaracja wiary i praktyk religijnych respondentów. Autor ten zaznacza, że „[...] najwyższe wskaźniki obiektywnego ukazywania Kościoła w środkach komunikacji społecznej uzyskali ludzie wierzący (36,5%) i rzadko praktykujący (42,6%), a najniższe głęboko wierzący i praktykujący systematycznie – 29,0%” (Jarmoch 2004: 192). Opinie te nieistotnie różnicuje też środowisko społeczne badanych osób, jeśli uwzględnimy rzetelne informowanie mediów o Kościele. Negatywny wizerunek Kościoła w mediach liczniej zauważają mieszkańcy miast średniej wielkości (37,8%) niż mieszkańcy wiosek (26,5%). Autor wysuwa prawidłowość, z której wynika, że im bardziej „otwarte” (heterogeniczne) środowisko społeczne, tym większe przekonanie, iż media publiczne nie ukazują rzetelnego wizerunku Kościoła na co dzień (Jarmoch 2004: 192).

W badaniach tych zapytano też respondentów, czy biskupi i księża powinni wypowiadać się na temat stylu i treści publikacji i programów w mediach, chcąc ustalić stopień zrozumienia społecznego dla tej ważnej kwestii? Badania wykazały, jak zaznacza Andrzej Ochocki, że „[...] ponad połowa społeczeństwa polskiego oczekuje zajęcia stanowiska przez Kościół katolicki na temat zasad kształtowania treści i sposobu ich przekazywania w mediach – prasa, radio, telewizja, Internet” (Ochocki 2004: 206). Respondenci, odpowiadając na to pytanie, udzielili następujących wypowiedzi: powinni się wypowiadać – 53,1%; nie powinni się wypowiadać – 36,0%; brak oceny – 10,9%. Odpowiedź pozytywną udzieliły najliczniej osoby głęboko wierzące – 68,0% i osoby systematycznie praktykujące – 64,3%; osoby starsze powyżej 65 roku życia – 67,5%. Mające wyższe wykształcenie – 63,0%. Natomiast osoby młode kwestię tę widziały nieco inaczej: tak – 41,9% osoby w wieku 24 lata oraz 47,1% osoby w wieku 25-34 lata; ponadto, osoby bezrobotne – 39,7%; osoby mające złą sytuację materialną – 33,3%; osoby o lewicowych poglądach politycznych – 33,2% wyborów pozytywnych (Ochocki 2004: 206).

W świetle tych danych empirycznych można stwierdzić, że informacje przekazywane przez media publiczne i komercyjne, w tym dotyczące religii i Kościoła, są różnorodne pod względem swej jakości, a niekiedy są sprzeczne z rzeczywistością i ukazują przedmioty swoich analiz w złym świetle. W ten sposób oddziałują niejednolicie na przekonania, postawy i oceny słuchaczy, widzów i czytelników dotyczące religii, Kościoła i kleru. W gruncie rzeczy środki przekazu społecznego są jednocześnie produktem i czynnikiem wywołującym czy potęgującym przemiany społeczne, także w Kościele. Wszystkie one tworzą w pewnym stopniu rzeczywistość ludzką, nie pomijając też wizerunku religii, instytucji kościelnych i księży parafialnych. Właściwe ich wykorzystanie czy zastosowanie w służbie prawdy, może okazać się bardzo usłużne w kształtowaniu prawdziwego obrazu Kościoła funkcjonującego w obecnych warunkach społecznych i życiu ludzi. W prze-

ciwnym razie obraz ten będzie zamazany, a nawet zafałszowany i krzywdzący Kościół pod różnymi względami. Z. Sareło uważa, że istotnym warunkiem prawdziwości społecznego przekazu jest poprawność poznania rzeczywistości przez dziennikarza. Nadawca informacji musi najpierw sam poznać prawdę, którą będzie przekazywał w mass mediach. Jednocześnie musi być to poznanie obiektywne, a oznacza to, że dziennikarz ma być bardzo krytyczny zarówno w stosunku do odbieranych informacji, jak i do własnych sądów (Sareło 1997: 21; por. Mariański, tamże: 108).

Problem ten mocno akcentował też Jan Paweł II i zaznaczał, że przed dziennikarzami stoi stałe zadanie konfrontowania swojej myśli z innymi ujęciami i stanowiskami, a także obowiązek rozpoznawania i prezentowania publicznie tendencji ideologicznych oraz wyjaśniania i uściślenia własnego stanowiska. Informacje i komentarze powinny odznaczać się obiektywizmem, umiejętnością osądu i wycuciem sprawiedliwości (Jan Paweł II 1988: 93). Niestety, zdarzają się również sytuacje odwrotne, a wtedy społeczeństwo otrzymuje nieprawdziwy obraz kwestii prezentowanych w mediach. Franciszek Adamski pisze, że niektórzy nadawcy ignorują zasady etosu dziennikarskiego i przekazu masowego. Wówczas preparują prawdę, wykrzywiają obraz danej informacji o Kościele czy o religii. Odbiorcy słabo rozeznani w prawdzie na ten temat, przyjmują ten obraz Kościoła jako autentyczny (Adamski 1997: 62). Tymczasem, jak przypomina Karol Klauza, w etosie dziennikarskim wymiar prawdy jest zasadą fundamentalną, a jej przekaz stanowi normę pracy zawodowej, będąc wyrazem autentycznej wolności i świadomej odpowiedzialności za jej skutki (Klauza 1993: 48).

W Polsce funkcjonują też media religijne i kościelne w diecezjach i zakonach – prasa codzienna i periodyczna, radio, telewizja o zróżnicowanym zasięgu oddziaływania na swoich odbiorców – czytelników, widzów i słuchaczy. Zdecydowanie liderem w tym typie mediów jest ośrodek medialny zakonu redemptorystów w Toruniu, stworzony i stale zarządzany przez jego dyrektora ks. dr. Tadeusza Rydzyka. Ośrodek ten obejmuje prasę, radio, telewizję i wyższą uczelnię, w której są kształcone kadry dziennikarskie i redakcyjne dla mediów kościelnych, zwłaszcza dla tego ośrodka. Przekazniki należące do tego ośrodka medialnego, w tym gazeta codzienna „Nasz Dziennik”, Radio Maryja i Telewizja „Trwam” mają zasięg krajowy, a jednocześnie docierają ze swym przekazem informacyjnym i programem niemal na cały świat, zwłaszcza radio. W swym założeniu ich przekaz ma charakter komercyjny i służy przekazywaniu treści religijnych i kulturalnych, szeroko pojętych informacji o Kościele i jego roli w państwie i społeczeństwie, jak i bezpośrednim kontaktom ze słuchaczami i czytelnikami czy widzami.

Z drugiej strony zaś nie jest żadną tajemnicą, że media te, podobnie jak inne przekazniki kościelne w Polsce (diecezjalne i zakonne) są mocno zaangażowane politycznie, zorientowane na „ukryte” opowiadanie się za ideolo-

gią partii narodowo-katolickiej, a zarazem zwalczają ideowość liberalną i postępowo-katolicką. Konserwatywność ideowa i religijna Ośrodka Toruńskiego jest znana niemal wszystkim w kraju, a jednocześnie różnie postrzegana i oceniana przez swoich zwolenników i przeciwników. Krytyczną ocenę uzyskuje tu zwłaszcza aktywność polityczna ośrodka, jego dyrektor oraz biskupi i księża oraz parlamentarzyści PiS, którzy często wygłaszają w radiu i telewizji swoje konserwatywne i nierzadko niezgodne z faktami krytyczne opinie pod adresem partii opozycyjnych i ich przedstawicieli w parlamencie i w rządzie. Szczególnie częstym tematem tych rozmów „niekontrolowanych” jest ostatnio katastrofa samolotu prezydenckiego w Smoleńsku w Rosji, za którą winą ośrodek ten obarcza rząd Platformy Obywatelskiej, przekonując zarazem społeczeństwo do własnej wersji tego tragicznego wydarzenia (Grotowska 2009: 205-226).

Polityczne zaangażowanie mediów kościelnych i religijnych, ich alianse z partiami konserwatywnymi i narodowo-katolickimi, są dobrze znane w Polsce, a także socjologom badającym dwustronne stosunki Kościoła i państwa. Problem ten uwzględniłem również we własnych badaniach nad postawami katolików świeckich wobec Kościoła i jego medialnego wizerunku w Polsce, pytając osoby dorosłe w 2008 roku i młodzież gimnazjalną w 2004 roku w Kaliszu i w tutejszym regionie wiejskim o polityczne zaangażowanie tych mediów. Na pytanie, czy akceptują udział mediów kościelnych i religijnych w świeckiej polityce państwa i czy jest on niezbędny, respondenci odpowiedzieli następująco: a) udział ich jest zbędny – dorośli – 72,4% i młodzież – 65,5%; b) jest on potrzebny – 14,7% i 20,6%; c) brak oceny – 11,6% i 9,3%; d) brak danych – 1,3% i 4,6%. Zatem widzimy, że dominujący odsetek respondentów w obu grupach, choć większy wśród osób dorosłych, opowiada się za nieobecnością mediów kościelnych i religijnych w świeckiej polityce państwa, w tym 58,3% i 47,7% uważa ich udział za całkiem zbędny, a pozostali (14,1% i 17,8%) zbędność tę uzależniają od różnych okoliczności. Natomiast udział ten uznają za potrzebny znikome odsetki badanych – co siódma osoba dorosła i co piąty uczeń i uczennica gimnazjum.

Z kolei na pytanie, czy obecnie wpływ mediów kościelnych i religijnych na świecką politykę państwa jest realny, respondenci odpowiedzieli, że: a) wpływ ten jest systematyczny – dorośli – 60,4% i młodzież – 41,8%; b) wpływ ten jest okazjonalny – 24,3% i 20,1%; c) brak tego wpływu – 8,6% i 9,8%; d) brak danych – 6,7% i 4,6%. Badania te wykazały więc, że tak duże odsetki respondentów sprzeciwiających się zaangażowaniu mediów kościelnych i religijnych w świecką politykę państwa korespondują z równie dużymi odsetkami tych, którzy faktycznie dostrzegają polityczne zaangażowanie tych mediów w obecnych aliansach Kościoła z państwem i z samorządami. Większość badanych osób w obu grupach (60,4% i 41,8%) twierdzi,

że zaangażowanie to jest systematyczne i często natarczywe, zaś pozostali respondenci oceniają je jako okazjonalne czy umiarkowane. O braku politycznego zaangażowania tych mediów mówią znikome odsetki badanych – co dziesiąty, zaznaczając przy tym, że wypełniają one jedynie swoje zadania o profilu religijnym i kościelnym, unikając „mieszania się” w świeckie sprawy państwa i samorządów.

Ponadto, w przekonaniu 88,5% dorosłych respondentów i 76,7% gimnazjalistów, media kościelne i religijne nie powinny udostępniać własnych przekazników (prasy, radia i telewizji) świeckim politykom, parlamentarzystom i biznesmenom, ani tym bardziej opowiadać się po stronie ideowej określonej partii politycznej. Wiele krytycznych ocen respondenci, zwłaszcza młodzież, wyrazili pod adresem mediów redemptorystów w Toruniu, kierowanych przez ks. dr. Tadeusza Rydzyka, którego krytykowano szczególnie ostro i szeroko. Taką ocenę wyraziło 89,3% dorosłych i 86,8% badanej młodzieży, co świadczy o szerokiej skali upolitycznienia tej rozgłośni kościelnej (Baniak 2009: 123-125; Baniak 2005: 107-113).

Czy media publiczne w Polsce ukazują prawdziwy czy fałszywy obraz Kościoła katolickiego? W przekonaniu moich respondentów obraz medialny Kościoła katolickiego w Polsce jest następujący: a) całkowicie zgodny z prawdą – dorośli 62,7% i młodzież 60,8%; b) częściowo zgodny z prawdą – 20,5% i 23,3%; c) zafałszowany – 10,4% i 10,6%; d) brak zdania – 5,5% i 4,4%; e) brak danych – 0,9% i 0,8%. Zatem dominujące odsetki respondentów – 83,2% i 84,1% – twierdzą, że media publiczne w Polsce właściwie i rzetelnie informują społeczeństwo o Kościele i o jego sprawach, problemach i potrzebach, niczego nie zatajając i nie fałszując jego wizerunku. Sytuacja ta dotyczy wszystkich form przekazu medialnego – prasy, radia, telewizji i Internetu. Pogląd przeciwny na ten temat zgłosił jedynie co dziesiąty respondent w obu grupach, twierdząc przy tym, że media publiczne, zwłaszcza telewizja, ukazują często nieprawdziwy obraz Kościoła i kleru, podkreślając wyraźnie jego cechy i działania ujemne, a pomijając cechy i działania pozytywne, wydające pozytywną opinię o strukturach kościelnych. W ten sposób z pomocą mediów kształtuje się w Polsce zafałszowany obraz Kościoła i krytyczny jego odbiór w społeczeństwie, zarówno wśród licznych jednostek, jak i w różnych grupach społecznych.

## **5. Zaufanie i nieufność Polaków do Kościoła instytucjonalnego i do księży parafialnych**

Jakie jest obecnie nastawienie Polaków do Kościoła instytucjonalnego i do księży parafialnych? Czy Polacy ufają Kościołowi i duchowieństwu, zwłaszcza hierarchom, odgrywającym rolę władczą w jego strukturach? Jaki

odsetek katolików w Polsce nie ufa Kościołowi i w czym jest widoczna ta ich nieufność oraz co głównie ją wywołuje? Czym badani Polacy uzasadniają swoją nieufność do Kościoła i do księży?

Wyniki dostępnych badań socjologicznych umożliwiają obiektywne odpowiedzi na te pytania. Z badań tych dowiadujemy się o niejednorodnym nastawieniu Polaków do struktur kościelnych, w którym przejawia się też zróżnicowany poziom nieufności do Kościoła – jego doktryny religijnej i moralnej, władzy i posług religijnych. Edmund Wnuk-Lipiński zaznacza, że „[...] Kościół, podobnie jak społeczeństwo jako całość, ma niezbyt jasny, a w każdym razie zróżnicowany i w sumie ambiwalentny stosunek do modernizacji naszego życia” (Wnuk-Lipiński 2003: 240), a także jego postawa oddziałuje na nastawienie świeckich do Kościoła i do kleru. Autor ten twierdzi, że w modernizującym się społeczeństwie polskim Kościół „nieco się zagubił” czy też ma trudności z wyjściem z impasu i z dotarciem do ludzi, szczególnie do młodzieży, z własną propozycją wyjaśniania zasad ewangelicznych i ze swoją wizją rzeczywistości, a w konsekwencji usilnie poszukuje metod dotarcia do młodzieży i swoistego „zagospodarowania” jej na nowo w wymiarze religijnym, moralnym i wychowawczym, biorąc pod uwagę choćby jej głos w tych kwestiach. Podobną myśl w tej sprawie przekazuje Janusz Mariański, pisząc, że „[...] Kościół katolicki w Polsce próbuje na nowo określić swoje stanowisko zarówno wobec instytucji życia publicznego, jak i w odniesieniu do poszczególnych ludzi i grup społecznych, czyli usiłuje odnaleźć swoje właściwe miejsce i własną rolę w życiu społecznym” (Mariański 2005a: 167-168). Próba odnajdowania przez Kościół swojego miejsca w społeczeństwie obywatelskim nie pozostaje obojętna dla nastawienia Polaków do instytucji Kościoła i do jego zmodernizowanej roli w społeczeństwie i w demokratycznym państwie świeckim. Postawy Polaków pod wpływem tego poszukiwania polaryzują się wyraźnie w dwóch kierunkach – pozytywnym i negatywnym.

Czym jest zaufanie, co stanowi czy określa jego istotę? W socjologicznych określeniach można dostrzec różne definicje zaufania i nieufności. Adam Bartoszek uważa, że „[...] zaufanie, jako cnota zbiorowa, zwiększa zdolność do współpracy i szansę osiągnięcia korzyści wspólnotowych, a osiągnięcie tych korzyści bez zaufania mogłoby okazać się niemożliwe czy nierealne” (Bartoszek 2003: 139). Piotr Sztompka dodaje, że w indywidualnym życiu ludzi ważne funkcje spełnia zarówno zaufanie, jak i nieufność wzajemna, ponieważ pozwala im zredukować niepewność, mieć nadzieję, że inni postąpią korzystniej, a przynajmniej zajmą postawę obojętną. Mając takie przesłanki, jednostka działa swobodniej, spokojniej i z optymizmem lub przynajmniej z nadzieją na sukces. Natomiast nieufność kształtuje w jednostce poczucie zagrożenia, a zarazem uruchamia w niej chęć obrony przed ewentualnym „atakami” nieufności. Zaufanie zaś może wzmocnić lub



ulepszyć komunikację między ludźmi, zapewnić im bezpieczeństwo i poczucie pewności, ułatwić spontaniczne współdziałanie, uczyć tolerancji i solidarności, wspierać demokrację. Zaufanie i nieufność, w rozumieniu tego autora, to „swoiste zakłady na temat przyszłych działań innych ludzi”, które wynikają z konieczności przyjęcia określonych oczekiwań od innych ludzi. Zaufanie i nieufność odgrywają ważną rolę w społecznym życiu ludzi, na różnych szczeblach uzależnienia i wpływów czy form władzy (Sztompka 1999: 95-109).

Mariusz Kwiatkowski uważa, że „Kategoria zaufania społecznego wydaje się szczególnie użyteczna do opisu Kościoła, który poszukuje swojego miejsca w nowej rzeczywistości społeczno-kulturowej. [...] Na pierwszy plan wysuwa się potrzeba weryfikacji stawianej dość często tezy o wzrastającym «deficycie zaufania» w Kościele. Równie ważne i interesujące wydaje się wyodrębnienie specyficznych dla Kościoła w Polsce czynników zaufania i nieufności, a także próba ustalenia, czy i w jakim stopniu Kościół jest instytucją, która przyczynia się do budowy kultury zaufania?” (Kwiatkowski 2002: 103-104). Teza ta jest ważna, ponieważ może ona dopomóc w wyjaśnieniu problemu zaufania i nieufności do Kościoła instytucjonalnego i do księży dzisiejszych katolików świeckich, zwłaszcza młodych, zważywszy na ilość i jakość zmian, które dokonały się w ich mentalności, religijności i moralności w okresie minionych 15 lat.

Janusz Mariański pisał 15 lat temu, że zaufanie do Kościoła można badać socjologicznie w różnych płaszczyznach: zaufanie między osobami, które identyfikują się z Kościołem (zaufanie w Kościele); zaufanie wobec instytucji kościelnych i do Kościoła jako całości (zaufanie wobec Kościoła). Zaufanie to może mieć charakter osobisty, pozycyjny, instytucjonalny i systemowy. Autor twierdzi, że Kościół jest instytucją społeczną i religijną, dlatego zaufanie do niego należy badać na płaszczyźnie społecznej i na płaszczyźnie religijnej (Mariański 1997: 45-48). Z kolei Wojciech Świątkiewicz zaznacza, że zaufanie jako postawa życiowa jest zasadniczą kategorią organizacji kościelnej, a jednocześnie pyta, jak zatem kształtuje się zaufanie katolików polskich w obu tych płaszczyznach do Kościoła instytucjonalnego? Czy można wskazać na przejawy nieufności katolików polskich do instytucji kościelnych? (Świątkiewicz 2004: 107-120).

Zaufanie religijne katolików do Kościoła wyraża się również w akceptacji jego funkcji religijnej w ich życiu religijno-duchowym i moralnym. W świetle tego założenia należy zapytać, czy w uznaniu katolików można być człowiekiem religijnym bez udziału Kościoła instytucjonalnego, bez jego kompetencji religijnych i kulturowych? Janusz Mariański przytacza wyniki badań OSS Opinia na ten temat, z których wynika, że w 1998 roku 62,6% licealistów i studentów udzieliło pozytywnej odpowiedzi na to pytanie, 15,3% - dało odpowiedź negatywną, a 22,0% - wstrzymało się od odpowie-

dzi (10 lat wcześniej wskaźniki odpowiedzi na to pytanie były inne: 66,5% - pozytywna, 13,0% - negatywna, 20,5% - brak wskazania (Mariański 2005: 118-119). Tymczasem Edward Ciupak uważa, że „Religijność poza Kościołem, w potocznym rozumieniu, może wiązać się z przejawami pobożności peryferyjnej, jednostkowej, a więc takiej, która nie jest zorientowana na instytucje życia religijnego” (Ciupak 1994: 27). Socjologowie religii informują o wzrastającym odsetku młodzieży polskiej obojętnej na sprawy religijne, jak i o tzw. „zanikającej” religijności oraz o osobach, które już zerwały związek z Kościołem instytucjonalnym, a wiarę religijną uczyniły swoją „prywatną” sprawą, wiążąc ją z osobistymi potrzebami duchowymi i moralnymi dylematami. W badaniach Hanny Świdy-Ziemby odsetek takiej młodzieży wynosił 22,3% ogółu badanych (Świda-Ziemba 1995: 104-112).

Oslabione zaufanie katolików polskich do Kościoła w wymiarze spraw religijnych wywołuje pytanie o ich społeczne zaufanie do różnych instytucji kościelnych i o akceptację kompetencji Kościoła w kwestiach społecznych - jak kształtuje się to zaufanie i gdzie rozpoczyna się nieufność do tych kompetencji kościelnych? Niemiecki socjolog religii Detlef Pollack wskazuje na dramatyczny spadek zaufania Polaków do Kościoła instytucjonalnego. W latach 1989-1994 odsetek Polaków deklarujących zaufanie do Kościoła, w jego ustaleniach badawczych, zmniejszył się z 87,4% do 40,5%, czyli aż o 46,9%. W 1991 roku zaledwie 10,4% Polaków darzyło Kościół katolicki pełnym zaufaniem, 22,2% - dużym zaufaniem, 40,7% - małym zaufaniem, 15,1% - bardzo małym zaufaniem, a 11,5% - odmówiło Kościołowi swojego zaufania. Autor twierdzi, iż oznacza to, że zaufanie ich, deklarowane przed 1989 rokiem, tylko niekiedy wiązało się z indywidualną religijnością i z osobistą więzią z Kościołem. Tę specyficzną sytuację Pollack określa jako „nieosobową i indywidualną kościelność” (*unpersonliche und entindividualisierte Kirchlichkeit*), dodając przy tym, że katolicy autentycznie religijni nie zawsze uznają prestiż Kościoła, a niekiedy taka religijność współwystępuje w Polsce z antyklerykalizmem (Pollack 2000: 88-90). Ta przenikliwa i wyważona opinia D. Pollacka pokazuje trafnie jakość religijności katolików w Polsce, a także poziom ich zaufania do Kościoła instytucjonalnego, przy czym te dwie kwestie łączą się ściśle z sobą i istotnie się warunkują.

Sondaż OBOP z czerwca 2004 roku wykazał, że większość Polaków ufała wtedy Kościołowi - 78,0% badanych, w tym 39,0% - zdecydowanie ufało i 39,0% raczej ufało, a jednocześnie 19,0% mu nie ufało, w tym 7,0% - zdecydowanie i 12,0% raczej nie ufało, zaś pozostali (3,0%) nie zajęli stanowiska w tej kwestii (Wciórka 2004: 2-3). Mirosława Grabowska słusznie zauważa, że zaufanie (aprobata) i nieufność (dezaprobata) do obecności Kościoła instytucjonalnego, zwłaszcza do hierarchów, w życiu publicznym (państwowym i samorządowym) są istotnie zależne od różnych czynników, w tym od bieżącego kontekstu politycznego, a włączenie Kościoła w jakąś debatę poli-

tyczną lub prawno-moralną może zmienić nastawienie ludzi do niego jako instytucji. Autorka zaznacza, iż „Warto jednocześnie pamiętać o stosunkowo długim trwaniu tych wpływów, gdyż to w ich słabnięciu nie ma niczego dziwnego, jeśli coraz bardziej oddalamy się od przeszłości” (Grabowska 2001: 137-138).

Wydaje się, że trafna jest konstatacja M. Mazurkiewicza, w której zaznacza on, iż „W pluralistycznym społeczeństwie polskim Kościół może pretendować do roli autorytetu wszystkich obywateli, całego społeczeństwa. Pomimo relatywnie wysokiego zaufania społecznego do Kościoła, jego kompetencje są lokalizowane bardziej w dziedzinie problemów religijnych i duchowych potrzeb ludzi. Towarzyszy temu odmowa przyznawania Kościołowi prawa do wypowiedzania się w konkretnych kwestiach życia publicznego, zwłaszcza tych najściślej związanych z codziennymi problemami. Wyniki badań wskazują zatem, że wśród wiernych istnieje oczekiwanie, iż Kościół będzie zaspokajał ich potrzeby religijne, nie wchodząc jednocześnie w obszar moralności prywatnej i publicznej” (Mazurkiewicz 2001: 309). Z wielu aktualnych badań socjologicznych wynika, że radykalnie zmniejsza się odsetek katolików, którzy chcą ufać w pełni autorytetowi Kościoła w sprawach moralności osobistej, etosu małżeńsko-rodzinnego i moralności seksualnej. Czynnikiem, któremu najliczniej ci katolicy zostawiają rozstrzygnięcia swoich dylematów moralnych w tych kwestiach, jest ich własne sumienie. Tym samym skala czy poziom nieufności Kościołowi i księżom w tych kwestiach jest największa i ciągle się zwiększa, zwłaszcza w środowiskach młodzieżowych. Katolicy ci nie chcą już słuchać pouczeń i rad instytucji kościelnych, lecz samodzielnie starają się rozwiązywać problemy i wyjaśniać dylematy moralne dotyczące tych spraw egzystencjalnych.

## **Zakończenie**

W pracy tej starałem się odpowiedzieć na podstawowe pytanie wynikające z jej tytułu, korzystając w tym celu z wyników licznych i różnych badań socjologicznych, jaka jest różnica między oficjalnym modelem Kościoła katolickiego a jego modelem funkcjonującym w środowiskach katolików świeckich w Polsce, a także, jak te modele Kościoła są ukazywane w obrazie popularyzowanym przez media publiczne. W tym celu uwzględniłem takie zagadnienia, jak: wiarę katolików w Kościół oraz w jego rolę zbawczą; autorytet i władzę Kościoła w społeczeństwie polskim, widziane w optyce katolików; społeczne i polityczne zaangażowanie Kościoła i księży parafialnych; obraz Kościoła i księży w mediach publicznych – świeckich i religijnych;

zaufanie i nieufność Polaków do Kościoła instytucjonalnego i do duchowieństwa parafialnego.

Wyniki zaprezentowanych tu badań socjologicznych wykazują, że obraz własny Kościoła i jego obraz funkcjonujący w środowisku świeckich katolików są w znacznej mierze rozbieżne, co media publiczne starają się ekspozycjonować w różnych okolicznościach. Z jednej strony – oczekiwania Polaków kierowane pod adresem Kościoła i kleru, jak i do zmian w jego strukturach i w funkcjonowaniu religijnym i społecznym, a z drugiej strony – trwanie Kościoła na trwałej i niezmiennej pozycji, wywołuje w nim i w kontaktach ze świeckimi kryzys, który media dostrzegają i ukazują na zewnątrz. Bez wątpienia, władze kościelne znają dobrze oczekiwania wiernych świeckich w tej kwestii, jednak z uporem ich nie akceptują, lecz usilnie forsują własny model „kościelności”, w którym bez trudu można zauważyć „dawne” przyzwyczajenia hierarchów kościelnych do łączenia „kompetencji ołtarza” z odrębnymi „kompetencjami tronu”, gdyż ta fuzja jest korzystniejsza dla autorytetu Kościoła i zarazem sprzyja zaufaniu Polaków do jego instytucjonalnego charakteru. Tymczasem nowe warunki społeczno-polityczne i gospodarcze Polski demokratycznej wymagają odmiennych form obecności Kościoła i księży w państwie i w społeczeństwie obywatelskim.

O takiej zmianie pisał już 20 lat temu ks. Władysław Piwowarski, zauważając trendy zbaczania Kościoła instytucjonalnego z własnej drogi podążania i więzi ze społeczeństwem, które osłabiały jego zaufanie do społecznej roli Kościoła: „Model Kościoła wymaga przemyślenia. Byliśmy ukształtowani w Kościele ludowym, który może w pełni funkcjonować w społeczeństwie tradycyjnym lub totalitarnym. [...] Współczesna sytuacja zupełnie to zmieniła. Nie rozumiejąc zmian, niektórzy myślą, że słabnie autorytet Kościoła. Nowa sytuacja pluralizmu przyczyniła się do zacieśnienia roli Kościoła jako jednego z podsystemów społeczeństwa. Kościół może obecnie zintensyfikować swoją misję ewangeliczną, wzmocnić oddziaływanie na społeczeństwo przez funkcję krytyczną i poszukiwać rozwiązania palących problemów społecznych w ramach dialogu z ludźmi o różnych orientacjach światopoglądowych i ze wszystkimi siłami społecznymi. Oznacza to, że wzrósł autorytet moralny Kościoła w płaszczyźnie religijnej, natomiast zmalał w płaszczyźnie politycznej, i słusznie, bo polityka nie należy do misji Kościoła” (Piwowarski 1991: 1).

Ta trafna konstatacja i diagnoza Władysława Piwowarskiego, wybitnego znawcy i badacza problemów Kościoła katolickiego w Polsce i jego politycznych aspiracji i ambicji czy też władzy, znajduje obecnie potwierdzenie w socjologicznym opisie i medialnym obrazie Kościoła – jego roli religijnej i świeckiej, w zaufaniu Polaków do tych jego ról i funkcji, zaprezentowanym syntetycznie w tej pracy. Trafność i aktualność tej diagnozy Kościoła po-

twierdzą też wyniki badań naukowych w niej zaprezentowanych. Wyniki te dają również odpowiedź na pytanie leżące u podstaw tego opracowania: jak dzisiejsi katolicy w Polsce postrzegają i oceniają Kościół instytucjonalny i księży parafialnych oraz jego obraz ukazywany w mediach publicznych. Katolicy polscy wyraźnie wskazują na konieczność odnowienia „starego” modelu Kościoła, a zarazem oczekują od władz kościelnych podmiotowego traktowania świeckich w jego strukturach i w sposobie funkcjonowania. Problem tkwi w tym, czy Kościół dostrzega oczekiwania wiernych i zechce przeprowadzić niezbędne zmiany czy reformy w swoim „wnętrzu”, we własnej świadomości kościelnej, wynikające wprost z tych „oddolnych” oczekiwań swoich członków? Pytanie to ma wymiar perspektywiczny, a być może pozytywną odpowiedź na nie udzieli socjologowie religii badający adaptację Kościoła do nowoczesnych warunków życia ludzi w Polsce, w których te dawne przyzwyczajenia jego władz są w nich zbędne i nieadekwatne, a zarazem niebezpieczne, gdyż mogą nasilić emigrację ludzi, zwłaszcza młodych, poza ramy jego oddziaływania instytucjonalnego.

#### BIBLIOGRAFIA

- Adamczuk L., (2001), *Kościół w świadomości społecznej Polaków*, w: W. Zdaniewicz (red.), *Religijność Polaków 1991–1998*. Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, s. 148-162
- Adamski F., (1997), *Model i etyczne aspekty przekazu treści religijnych w mass mediach*, w: W. Zdaniewicz (red.), *Religia a mass media*. Ząbki, s. 56-67
- Aktualne problemy i wydarzenia*, (1999), Komunikat z badań CBOS. Warszawa, s. 16
- Aktualne problemy i wydarzenia*, (2000), Komunikat z badań CBOS. Warszawa, s. 11, 14
- Anzenbacher A., (1995), *Die Kompetenz der Kirche in gesellschaftlichen Fragen*, w: *Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden*. Freiburg-Basel-Wien: Wiemeyer, s. 280-296
- Baniak J., (2002), *Prestiż Kościoła instytucjonalnego w Polsce a zmiana społeczna. Studium socjologiczne*. „Poznańskie Studia Teologiczne”, t. 13, s. 153-197
- Baniak J., (2005), *Zaangażowanie społeczne i polityczne Kościoła i księży w Polsce w wyobrażeniach katolików*. „Społeczeństwo i Kościół”, t. 2, s. 107-154
- Baniak J., (2009), *Zaufanie młodzieży gimnazjalnej w Polsce do Kościoła instytucjonalnego*. „Społeczeństwo i Kościół”, t. 6, s. 89-144
- Baniak J., (2010), *Kościół instytucjonalny w krytycznym spojrzeniu dzisiejszych katolików polskich*, w: K. Rędziński, E. Golbik (red.), *Edukacja w społeczeństwie ponowoczesnym*. Gliwice: Gliwicka Wyższa Szkoła Przedsiębiorczości, s. 245-272
- Baniak J., (2010a), *Między ateizmem a pozorną religijnością. Polscy katolicy niewierzący, lecz praktykujący religijnie. Studium socjologiczne*, w: M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska (red.), *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS, s. 184-204

- Bartnik Cz., (1993), *Ateizm polityczny w Polsce*. „Słowo. Dziennik Katolicki”, nr 35, s. 3
- Bartoszek A., (2003), *Zaufanie jako czynnik aktywności obywatelskiej na lokalnej scenie politycznej*, w: E. Nycz (red.), *Budowa lokalnego społeczeństwa obywatelskiego w perspektywie integracji europejskiej*. Opole: Uniwersytet Opolski, s. 128-142
- Beyer P., (2003), *Contemporary Social Theory as it Applies to the Understanding of Religion in Cross-cultural Perspective*, w: *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, ed. by R.K. Fenn, Malden, s. 424-436
- Buhlmann W., (1998), *Modele chrześcijaństwa w trzecim tysiącleciu*, w: *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II. Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej*. Lublin 18-21 września. Red. M. Rusecki, K. Kaucha, Z. Krzyszowski, I.S. Ledwoń, J. Mastej. Lublin: KUL, s. 517-551
- Cichomski B., Zieliński M., Jerzyński T., (2001), *Wiara, praktyki religijne i cenione wartości. Porównanie międzynarodowe 1999*. Warszawa: Instytut Studiów Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego
- Ciupak E., (1994), *Religijność poza Kościołem*, w: W. Zdaniewicz (red.), *Znaczenie Kościoła w pierwszych latach III Rzeczypospolitej*. Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, s. 27-37
- Czy w Polsce grozi teokracja?* (1990). Rozmawiają: Stanisława Grabska, ks. Michał Czajkowski, Zbigniew Nosowski. „Więź”, nr 11, s. 5-12
- Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*. Poznań: Pallottinum, nr 4, s. 68-79
- Dubach A., (1999), *Die Communio – Ekklesiologie – eine zeitadaquate Konzeption von Kirche?*, w: *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?* Hrsg. Von B.J. Hilberath. Freiburg-Basel-Wien, s. 46-58
- Ewangelizacja kultury i środków społecznego przekazu. II. Synod Plenarny: 1991-1999*, (2001). Poznań: Pallottinum, s. 101-124
- Firlit E., (1999), *Kościół katolicki w Polsce po roku 1989 w opinii duchowieństwa*, w: L. Adamczuk, E. Firlit, T. Zembruski (red.), *Kościół – socjologia – statystyka. Księga jubileuszowa poświęcona ks. prof. Witoldowi Zdaniewiczowi*. Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, s. 87-112
- Grabowska M., (2001), *Religijność i Kościół w procesie transformacji w Polsce*, w: E. Wnuk-Lipiński, M. Ziolkowski (red.), *Pierwsza dekada niepodległości. Próba socjologicznej syntezy*. Warszawa: PWN, s. 128-142
- Grotowska S., (1999), *Religijność subiektywna. Studium socjologiczne na podstawie wywiadów narracyjnych*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS
- Grotowska S., (2009), *Dyskursywne wytworzenie tożsamości: Radio Maryja w polskiej prasie opiniotwórczej*, w: M. Libiszowska-Żółtkowska (red.), *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Socjologiczne studium przypadków*. Warszawa: Difin, s. 205-226
- Halmann L., (2001), *The European Values Study: A Third Wave. Source Book of the 1999/2000. European Values Study Surveys*. Tilburg, s. 82-107
- Jan Paweł II, (1988), *Istota wielkości i odpowiedzialności sztuki i publicystyki*. Przemówienie do artystów i dziennikarzy w Monachium 1980, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*. Rzym-Lublin, s. 86-97

- Jan Paweł II, (1991), „L'Osservatore Romano”, nr 7
- Jan Paweł II, (1997), *Głosić Jezusa – Droge, Prawdę i Życie. Orędzie na XXXI Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*. „L'Osservatore Romano” – wydanie polskie, nr 3, s. 7
- Jarmoch E., (2004), *Ocena działalności Kościoła przez wiernych i mass media w perspektywie wejścia do Unii Europejskiej*, w: W. Zdaniewicz, S.H. Zaręba (red.), *Kościół katolicki na początku III tysiąclecia w opinii Polaków*. Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, s. 174-196
- Klauza K., (1993), *Prawda – informacja – moralność*. „Ethos”, nr 4, s. 36-49
- Kosiński P., (1995), *Kościół i mass media – zaproszenie do dialogu*. „Przegląd Powszechny”, nr 5, s. 215-229
- Kurczewski J., (1992), *Na przelocie ustrojów. Prawa i obowiązki obywateli w polskiej opinii publicznej*, w: A. Kojder, J. Kwaśniewski (red.), *Między autonomią i kontrolą*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 214-237
- Kwiatkowski M., (2002), *Zaufanie i nieufność w Kościele. Perspektywa socjologiczna*, w: J. Baniak (red.), *Katolicyzm polski na przelocie wieków. Teologiczny, instytucjonalny i wspólnotowy wymiar Kościoła*. Poznań: WT UAM, s. 95-113
- Libiszowska-Żółtkowska M., (1993), *Liberalizm a religia w Europie Zachodniej i w Polsce*, w: Z. Stachowski, A. Wójtowicz (red.), *Antynomie transformacji w Polsce. Chrześcijaństwo – Liberalizm*. Warszawa: Polskie Towarzystwo Religioznawcze, s. 326-347
- Luckmann Th., (2011), *Niewidzialna religia. Problem religii w nowoczesnym społeczeństwie*. Tłum. Lucjan Bluszcz. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS
- Łankowski A., (2000), *Opinie o Kościele katolickim*, w: W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski (red.), *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*. Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, s. 357-373.
- Mariański J., (1992), *Kościół a współczesne problemy społeczno-moralne. Kwestie wybrane*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL
- Mariański J., (1993), *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym. Polska lat dziewięćdziesiątych*. Lublin: KUL
- Mariański J., (1997), *Mass media jako nośnik wartości i aktywności*, w: W. Zdaniewicz (red.), *Religia a mass media*. Ząbki, s. 87-113
- Mariański J., (1997a), *Kościół ludowy w poszukiwaniu nowej tożsamości społecznej*. „Znak”, nr 1, s. 38-54
- Mariański J., (2005), *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne. Studium socjologiczno-pastoralne*. Lublin: Gaudium
- Mariański J., (2005a), *Emigracja młodzieży z Kościoła*. „Socjologia Religii”, t. 3, s. 167-183
- Mazurkiewicz M., (2001), *Kościół i demokracja*. Warszawa: UKSW
- Marody M., (1994), *Polak – katolik w Europie*, w: W. Zdaniewicz (red.), *Znaczenie Kościoła w pierwszych latach III Rzeczypospolitej*. Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, s. 92-111
- Melchior M., Pawlik W., (1991), *Klerykatowie i antyklerykatowie, czyli dialektyka publicznego dyskursu*, w: M. Czyżewski, K. Dunin, A. Piotrowski (red.), *Cudze problemy. O ważności tego, co nieważne. Analiza dyskursu publicznego w Polsce*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski, s. 78-99

- Ochocki A., (2004), *Kościół katolicki a sprawy publiczne w Polsce*, w: W. Zdaniewicz, S.H. Zaręba (red.), *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*. Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, s. 201-220
- Piwowarski W., (1991), *Kapłan – Kościół – duszpasterstwo*. „Ład. Katolicki Tygodnik Społeczny”, nr 10, s. 1
- Pollack D., (2000), *Religios – kirchlicher Wandel im Mittel – und Osteuropa – ein Ueberblick*. „Ost-West Europäische Perspektiven”, nr 2, s. 75-96
- Rogowski R., (2001), *Kościół zagubiony*, w: J. Baniak (red.), *Katolicyzm polski na przelomie wieków. Mity, rzeczywistość, obawy, nadzieje*. Poznań: WT UAM, s. 79-90
- Roguska B., (2002), *Postrzeżenie stosunków państwo – Kościół*. Komunikat z badań CBOS. BS/153/ 2002. Warszawa, s. 4
- Roguska B., (2004), *Stabilizacja opinii o wpływie Kościoła na życie kraju*. Komunikat z badań CBOS. BS/79/2004. Warszawa, s. 4-6
- Sareło Z., (1997), *Problem prawdy w mass mediach*, w: W. Zdaniewicz (red.), *Religia a mass media*. Ząbki: ISKK, s. 18-27
- Sroczyńska M., (2002), *Obraz Kościoła i jego miejsce w życiu społeczno-politycznym*, w: W. Zdaniewicz, T. Zembrzusi (red.), *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji łódzkiej*. Łódź: Wydawnictwo Archidiecezjalne, s. 107-118
- Stachowiak P., (2003), *Dylematy zaangażowania. Kościół katolicki wobec wyborów parlamentarnych i prezydenckich w Polsce: 1989–2001*. „Przegląd Polityczny”, nr 1, s. 75-88
- Szczepański J., (1995), *Wizje naszego życia*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy
- Sztompka P., (1999), *Kulturowe imponderabilia szybkich zmian społecznych: zaufanie, lojalność, solidarność*, w: P. Sztompka (red.), *Imponderabilia wielkiej zmiany: mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński, s. 95-109
- Świątkiewicz W., (2004), *Portret księdza*, w: W. Zdaniewicz, S.H. Zaręba (red.), *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*. Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, s. 107-120
- Świda-Ziemba H., (1995), *Wartości egzystencjalne młodzieży lat osiemdziesiątych*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski
- Święs K., (2002), *Postawy wobec Kościoła i polityki*, w: W. Zdaniewicz, T. Zembrzusi (red.), *Postawy społeczno-religijne diecezjan tarnowskich*. Tarnów: Biblios, s. 168-187
- Wciórka B., (2004), *Jacy jesteśmy? Zaufanie Polaków do ludzi i do instytucji publicznych oraz gotowość do współpracy*. Komunikat z badań OBOP. BS/40/2004. Warszawa, s. 2-3
- Weigel G., (2003), *Czym jest katolicyzm? Dziesięć kontrowersyjnych pytań*. Tłum. A. Gramola. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS
- Wilkanowicz S., (1992), *DIALOG demokracji po chrześcijańsku rozumianej*. „Znak”, nr 4, s. 20-35
- Wiszwaty E., (2002), *Duszpasterstwo policji. Studium pastoralno-teologiczne*. Szczytno: Wyższa Szkoła Policji
- Wnuk-Lipiński E., (1996), *Czy integracja Europy zagraża Kościołowi? Nadmierne nadzieje, nadmierne obawy*. „Tygodnik Powszechny”, nr 44, s. 1, 10
- Wnuk-Lipiński E., (2003), *Granice wolności. Pamiętnik polskiej transformacji*. Warszawa: Scholar-Collegium Civitas Press



Zaręba S.H., (2003), *Religijność młodzieży polskiej w warunkach nowego ładu społeczno-politycznego*. „Ateneum Kapłańskie”, nr 2-3, s. 275-298

Zdaniewicz W., (2004), *Kościół chrystusowy jako instytucja*, w: W. Zdaniewicz, S.H. Zaręba (red.), *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*. Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, s. 16-28

## THE ROMAN CATHOLIC CHURCH AND ITS MEDIA PICTURE IN A DEMOCRATIC CIVIL SOCIETY IN POLAND IN RECOGNITION AND EVALUATIONS OF CATHOLIC LAITY

### Summary

This article answers two basic questions: What is the fundamental difference between the official model of the Catholic Church and its model, which operates in a group of lay Catholics? What is the media image of the two models of the Church in Poland?

In answering these questions, I consider the results of several sociological studies on the institutional Church – its structure, lay Catholics functioning in different groups, two roles of the Church: its primary religious role and secondary secular role, confidence among Catholics and the forms of power – in its religious and secular dimensions. I also take into account the attitude of Catholics to parish priests – to their authority and their role in the parish and in the secular community, in the religiousness and the morality of people.

The research presented in this paper show that the social position and religious role of the Church and parish priests have changed over the period, going toward the critical and negative ratings. Criticism of the Church, especially its excessive political involvement, seen in the interference with the secular state policy and influencing the decisions of the civil power, intensified significantly at the end of the twentieth century, unabated even in this, twenty-first century.

Catholics in Poland, especially secondary school students and academic, also do not want priests to act on their attitudes and moral behavior, including the matter of sexual life, marriage and family. In these spheres of morality, Catholics want to decide for themselves, guided by their conscience, and no longer allow priests to instruct them how to live, act and behave every day. In this way they deny ethical standards proclaimed by the Catholic Church, and proceed in increasing numbers according to the norms of secular morality. Baniak Józef

Studies show significant differences between the two models of the Church – for the most part lay Catholics model differs from the official model, transmitted by the Church in education. Independent media often show public official model of the Church in a unilateral way, focusing more on his flaws, and less exposing its advantages.

Studies show also the extensive politicization of ecclesiastical and religious media, which are operating now in Poland, especially the media belonging to the Redemptorist Convent in Toruń, managed by priest Dr. Tadeusz Rydzyk. These media include daily

newspapers, specialized magazines, Radio 'Maryja' and Television 'Trwam'. Many recipients of these media evaluate them critically, although they also have their supporters. These media play an important role in the activity of the Catholic Church in Poland and that is why they are supported and defended by a majority of the bishops and parish clergy.

**Keywords:** Roman Catholic Church, parish priests, the political commitment of the Church and priests, authority and role of the clergy, the media image of the Church, the official and unofficial image of the Church, trust and distrust to the Church and clergy, criticism of the Church and the clergy, the power of the Church in Poland, democratic state, civil society

## Kościół katolicki w przestrzeni życia publicznego

### 1. Wprowadzenie w problematykę

Religijność i kościelność (więź z Kościołem) z perspektywy socjologicznej jawi się jako konstrukt historyczno-społeczny, będący rezultatem komunikowania się jednostek i grup społecznych między sobą. To, że religijność ma uwarunkowania społeczne i społeczeństwo ma cechy religijne, sprawia, że w ogóle jest możliwa socjologia religii. Także więź z Kościołem zależy w pewnej mierze od czynników politycznych, gospodarczych, społecznych i kulturowych. Wzrost ekonomiczny w społeczeństwie, wzrost dobrobytu ludności, szeroka oferta spędzania czasu wolnego, bezpieczeństwo socjalne, wzrost poziomu wykształcenia i związana z tym zmiana uznawanych wartości, pluralizm społeczny i kulturowy itp., na ogół nie sprzyjają religijności i więzi z Kościołem w jego empirycznych kształtach. Socjolog powinien mieć jednak w polu swojego widzenia i to, że Kościół – z teologicznego punktu widzenia – nie jest zwykłą ludzką instytucją, taką jak inne, że jest instytucją związaną z Bogiem, że ma swoje wymiary transcendentne.

W analizach empirycznych socjologowie ograniczają się do aspektów historyczno-społecznych Kościoła. Pojmowany i opisywany w wymiarach empirycznych jest składnikiem współczesnego świata i może być badany socjologicznie (Berger 2007: 190). Z instytucjonalnego punktu widzenia można określić Kościół jako „instytucję, zorganizowaną wokół religijnych treści i celów, posiadających własną strukturę, określone warunki przynależności, wyposażoną w mechanizmy władzy, kontroli i reprezentacji, zaplecze materialne oraz specjalistyczne kody” (Borowik, Dyczewska, Litak 2010: 127). Treści religijne, wokół których jest on skoncentrowany, wyróżniają go spośród innych instytucji. Kościół rozważany z perspektywy wspólnotowej odnosi się do ogółu jego członków, ich wiary, praktyk kultowych, uznawanych wartości i norm, identyfikacji z jego mikrostrukturami, tj. parafiami.

Zewnętrzny i społeczny wymiar Kościoła pojawia się w doświadczeniach wielu katolików. W przemówieniu z dnia 22 września 2011 roku podczas mszy św. na Stadionie Olimpijskim w Berlinie papież Benedykt XVI podkreślił: „Niektórzy, patrząc na Kościół, ograniczają się do jego aspektu zewnętrznego. Kościół jawi się wówczas jako jedna z wielu organizacji w społeczeństwie demokratycznym, w którym nawet tak trudny do zrozumienia podmiot jak «Kościół» winien być oceniany i traktowany zgodnie z jego normami i przepisami. Jeśli do tego dochodzi jeszcze bolesne doświadczenie, że w Kościele są ryby dobre i złe, pszenica i kąkol, i jeśli spojrzenie skupia się na tym, co negatywne, wówczas już nie dostrzega się wielkiej i pięknej tajemnicy Kościoła. A zatem przynależność do tego krzewu winnego, którym jest «Kościół», nie budzi już żadnej radości. Kiedy ludzie nie widzą urzeczywistnienia własnych powierzchownych i błędnych wyobrażeń o «Kościele» i własnych «marzeń o Kościele», szerzą się niezadowolenie i narzekania!” („L’Osservatore Romano” 32: 2011, nr 12, s. 18).

Kościół jest nie tylko instytucją społeczną (porządek doczesny) przyczyniającą się do porządkowania wielorakich relacji społecznych swoich członków, ale jest i instytucją religijną prowadzącą wierzących do zbawienia (porządek nadprzyrodzony). Kościół jest – według jego doktryny – także rzeczywistością nadprzyrodzoną, którą socjolog nie zajmuje się, ale jest i rzeczywistością przyrodzoną (doczesną), w której ludzkie zdolności i umiejętności, postawy i decyzje, pozytywne wyobrażenia oraz negatywne opinie i uprzedzenia odgrywają ważną rolę. W ocenie kondycji społecznej i duchowej Kościoła można odwoływać się zarówno do opinii ekspertów, jak i do zwykłych członków wspólnoty kościelnej. Między teologiczną tezą o Kościele a jego społeczną rzeczywistością może dochodzić do napięć w świadomości ludzi wierzących, o różnej sile natężenia, prowadzących niekiedy do zakwestionowania jego empirycznych kształtów i działalności.

W społeczeństwie polskim obszar świecki (*profanum*) i sakralny (*sacrum*) nie były od siebie przed 1989 rokiem ściśle oddzielone i odizolowane. Kościół oddziaływał na społeczeństwo jako ważna instytucja życia publicznego, chociaż wielu Polaków nie chciało go widzieć jako wypowiadającego się w kategoriach politycznych, czy społeczno-ustrojowych, lecz jako instytucję troszczącą się o potrzeby religijne swoich członków. Był on jednak na różne sposoby włączony w problemy życia publicznego, a nawet politycznego. Religia i Kościół stały się istotnym elementem kultury narodowej, a członkostwo kościelne było – do pewnego stopnia – aspektem przynależności narodowej, niezależnie od tego, czy wiara religijna miała charakter czysto nominalny, czy autentyczny. W warunkach totalitarnego systemu Kościół pełnił ważne funkcje społeczne, a nawet polityczne, współkształtując zręby społeczeństwa obywatelskiego, będąc do pewnego stopnia promotorem dążeń wolnościowych narodu.

W latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku Kościół katolicki w Polsce był włączony w wieloraki sposób w życie społeczne. Równocześnie wzmagala się krytyka pod jego adresem, wywodząca się z wielu środowisk społecznych i politycznych. Ten temat podjął Jan Paweł II na spotkaniu z przedstawicielami polskiego laikatatu w konkatedrze św. Jakuba w Olsztynie w dniu 6 czerwca 1991 roku: „Trzeba jeszcze podkreślić raczej wysoką świadomość katolików w Polsce, że Kościół jest naszym wielkim dobrem społecznym. Świadomość ta stanowi jakby tarczę obronną, która na przestrzeni ostatniego półwiecza pomogła naszemu Kościołowi przetrwać, a nawet umocnić się i rozwijać. Z tej świadomości pochodzi też wysoka ofiarność wiernych; duch ofiarności i ofiarność w każdej dziedzinie, także materialnej. Być może świadomość, że Kościół jest naszym wielkim wspólnym dobrem, wystawiona jest obecnie na jakąś nową próbę. Tu i ówdzie wyraża się, w sposób niejednokrotnie sugestywny, obawy i lęki oraz krytyki Kościoła, jakoby dążył do panowania i zagrażał uprawnionej autonomii różnych dziedzin życia publicznego i państwowego” („L’Osservatore Romano” 12: 1991, nr 5, s. 63).

Antyklerykalna retoryka była szczególnie widoczna w pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku i nasiliła się pod koniec pierwszej dekady XXI wieku. W dokumencie społecznym Episkopatu Polski z dnia 13 marca 2012 roku czytamy: „Szczególny niepokój budzi język publicznej dyskusji politycznej, pełen agresji i wzajemnych oskarżeń, nierzadko posługujących się kpina, drwiną, a także wulgaryzmami. Moralna dyskredytacja przeciwników, rzucanie podejrzeń, brak szacunku dla przeciwnika politycznego staje się powszechną praktyką. Niepokój budzi także wzmagający się atak na Kościół w celu zbitcia kapitału politycznego. Ośmieszanie Kościoła, jego nauki moralnej i działalności, niesprawiedliwe oskarżanie to działania nieetyczne, budzące nasz zdecydowany sprzeciw. Niepokojące i szkodliwe jest szerzenie antyklerykalizmu” (Konferencja Episkopatu Polski 2012: 39). Zakwestionowanie Kościoła i jego misji ewangelizacyjnej w społeczeństwie może oznaczać początek szybkiej relatywizacji innych treści religijnych. Kościół katolicki, który odegrał ważną rolę w przemianach demokratycznych w naszym kraju i zachował ważną pozycję w życiu publicznym, w konfrontacji z wywalczoną wolnością z trudem zachowuje dawną siłę społeczną. Jest wezwany z jednej strony do wejścia w siebie, rozważając „wczoraj” i „dziś” swojej egzystencji, jak i do tego, by przetłumaczyć na język konkretnych problemów i zadań rodzime znaki czasu.

„W poprzednim układzie Kościół bronił człowieka przed systemem – lepiej się wyrażając: Kościół stwarzał jakby przestrzeń, w której człowiek i naród mógł bronić swoich praw. [...]. W tej chwili w imię tej samej zasady: «Człowiek jest drogą Kościoła», stajemy wobec nowych zadań. Człowiek musi znaleźć w Kościele przestrzeń do obrony poniekąd przed samym sobą:

przed złym użyciem swej wolności, przed zmarnowaniem wielkiej historycznej szansy dla narodu. O ile sytuacja dawniejsza dawała Kościołowi ogólne uznanie – nawet ze strony osób i środowisk «laickich» – to w sytuacji obecnej na takie uznanie w wielu wypadkach nie można liczyć. Trzeba raczej liczyć się z krytyką, a może nawet gorzej. Trzeba zdobywać się na *discernimento*: akceptować to, co w każdej krytyce może być słuszne. [...]. Ten «sprzeciw» jest dla Kościoła także jakimś potwierdzeniem bycia sobą, bycia w prawdzie. Jest on chyba także współczynnikiem ewangelicznego posłannictwa i służby pasterskiej” (przemówienie Jana Pawła II do Konferencji Episkopatu Polski, biskupów z zagranicy oraz przełożonych zgromadzeń zakonnych w dniu 9 czerwca 1991 roku w Warszawie – „L’Osservatore Romano” 1991, numer specjalny, s. 117).

W niniejszym opracowaniu analizujemy w świetle sondaży opinii publicznej i badań socjologicznych niektóre aspekty świadomości społecznej Polaków w zakresie postaw wobec Kościoła katolickiego i jego roli w życiu społecznym, a zwłaszcza w przestrzeni publicznej. Nawiązujemy do toczącej się w okresie dwóch ostatnich dekad dyskusji na temat spadku zaufania do Kościoła i jego rozmiarów, a bardziej ogólnie – do dyskusji na temat praw i obowiązków Kościoła w troszczeniu się o zasady moralne będące podstawą życia publicznego. W szczególności zwracamy uwagę na takie kwestie, jak identyfikacja Polaków z Kościołem katolickim, społeczne zaufanie do Kościoła, opinie na temat jego politycznego zaangażowania się, poglądy Polaków w odniesieniu do obecności krzyża i symboli religijnych w przestrzeni publicznej oraz społeczne kompetencje Kościoła w opinii Polaków. Ograniczymy się do analizy obecności Kościoła katolickiego w sferze życia publicznego, chociaż od dwóch dekad coraz wyraźniej pojawiają się w przestrzeni życia publicznego przedstawiciele innych wyznań chrześcijańskich (np. prawosławnego i protestanckiego), co pośrednio potwierdza fakt zróżnicowania religijnego społeczeństwa polskiego (Sadowski 2011: 64-65).

## 2. Identyfikacja Polaków z Kościołem katolickim

W społeczeństwach współczesnych, w tym częściowo i w społeczeństwie polskim, dokonują się procesy „odkościelnienia” i w konsekwencji „odreligijnienia”, będące odbiciem szerszych procesów dezinstytucjonalizacji oraz pluralizacji i indywidualizacji społeczno-kulturowej. Według teorii sekularyzacji „modernizacja prowadzi do osłabienia wiary religijnej, na co wskazuje mniejsza liczba wiernych w kościele, mniejsze posłuszeństwo wobec obrządku, osłabienie wiary w autorytety religijne, coraz wyraźniejsze oddzielenie Kościoła od państwa oraz fakt, że symbole religijne, doktryny i instytucje tracą swój prestiż i wpływy. Teorie modernizacji sugerują, że

coraz wyższy poziom edukacji i szerząca się umiejętność czytania i pisanie, coraz bogatsze źródła informacji umocniły racjonalną wiarę w wiedzę naukową, autorytet ekspertów i technologiczny know-how, a księża, pastory, rabini i mułlowie są tylko jednym z autorytetów, niekoniecznie najważniejszym, który w dodatku konkuruje z wiedzą ekspertów i profesjonalistów, takich jak psychologowie, fizycy czy lekarze” (Inglehart, Norris 2009: 64-65).

Kościół katolicki, czy szerzej Kościoły chrześcijańskie, wydają się coraz mniej potrzebne czy konieczne do podtrzymywania religijności człowieka. To on sam radzi sobie w świecie idei i działań religijnych, bez pośredników. Imperatywem naczelnym staje się wybór, a nie podporządkowanie się instytucjom, także w sferze religijnej. Jeżeli Kościół traci monopol na kształtowanie kontaktów wiernego z Bogiem, to tym bardziej traci go w odniesieniu do problemów moralnych (Draguła 2008: 18). W Polsce nie mamy jeszcze – poza pojedynczymi przypadkami – ostentacyjnych wystąpień z Kościoła katolickiego, natomiast kształtuje się swoisty dystans wobec niego, przy akceptacji wiary religijnej na swój sposób.

Kościół katolicki sformułował wiele norm i zasad dla ludzi wierzących i oczekuje, że będą one przez nich respektowane w życiu codziennym. Stopień akceptacji moralności kościelnej jest wyrazem siły integracji z tą instytucją, a odrzucenie jej jest wskaźnikiem rozluźnienia więzów, zaniku poczucia przynależności do organizacji kościelnej, odejścia od propagowanego przez nią – w kategoriach powinnościowych – stylu życia. Szczególnie preferowanymi i eksponowanymi w kościelnym nauczaniu moralnym są zagadnienia dotyczące etyki życia małżeńskiego i rodzinnego. Swoisty „rozziew” między modelem osobowym wiernego stworzonym przez Kościół a rzeczywistymi postawami jego wyznawców jest szczególnie widoczny w wymiarze moralnym (Libiszowska-Żółtkowska 1993: 90-91).

W świetle stanu badań socjologiczny i sondaży opinii publicznej można mówić o pewnych zmianach w postawach Polaków wobec Kościoła katolickiego. Z socjologicznego punktu widzenia szczególnie interesująca jest kategoria osób określających siebie jako wierzących na swój sposób. Wierzą oni w to, co uważają za prawdziwe i co im subiektywnie odpowiada. Część założeń i nakazów Kościoła nie mieści się w ich kodeksie religijnym. Osoby wskazujące na malejące znaczenie religii w ich życiu powołują się zazwyczaj na zrażanie się do Kościoła pod wpływem negatywnych postaw duchowieństwa lub na własne doświadczenia życiowe. Jeżeli nawet większość współczesnych Polaków określa siebie jako wierzących, to nie oznacza to bynajmniej braku zmian w ich religijności. W rzeczywistości społecznej zaznacza się wyraźna zmiana (przejście) od religijności zinstytucjonalizowanej do religijności na nowo kształtowanej, z akcentem na wolność wyboru. Można ten proces określić jako „deregulację religii zinstytucjonalizowanej”,

„rozbitcie wiary”, „wiarę bez Kościoła” albo przejście od „silnego” do „słabego” modelu wiary (Hervieu-Léger 2004: 25-31).

Według sondażu CBOS z września 2011 roku, 43,7% badanych dorosłych Polaków akceptowało twierdzenie: „jestem wierzący(a) i stosuję się do wskazań Kościoła”, 47,1% – „jestem wierzący(a) na swój sposób”, 2,6% – „nie mogę powiedzieć, czy jestem wierzący(a) czy nie, 2,5% – „nie jestem wierzący(a) i nie interesuje się tymi sprawami”, 1,7% – „jestem niewierzący(a), ponieważ nauki Kościoła są błędne”, 0,9% – inne odpowiedzi, 0,6% – trudno powiedzieć, 1,0% – odmowa odpowiedzi (Wyniki badania /nr 256/ 2011: 45); w grudniu 2011 roku odpowiednio: 43,8%, 47,8%, 2,9%, 1,9%, 1,6%, 0,9%, 0,6%, 0,5% (Wyniki badania /nr 259/ 2011: 38); w marcu 2012 roku odpowiednio: 45,9%, 47,3%, 2,2%, 1,7%, 1,5%, 0,2%, 1,0%, 0,1% (Wyniki badania /nr 262/ 2012: 41).

Wyniki dotyczące identyfikacji z Kościołem uzyskiwane w badaniach CBOS potwierdzają sondaże innych instytutów badania opinii publicznej. Według sondażu TNS OBOP z listopada 2006 roku, zrealizowanego na zlecenie Centrum Myśli Jana Pawła II, 96% badanych Polaków będących w wieku 15 lat i więcej uznawało się za wierzących. Dzielili się oni na tych, którzy wierzą i stosują się do wskazań swojego Kościoła (59%), i na tych, którzy wierzą na swój sposób (37%); 2% – niewierzący, 2% – nie potrafiący określić swojego stosunku do wiary (Centrum Myśli Jana Pawła II 2007: 9-10).

Według sondażu *Pentor Research International* z 2008 roku, zrealizowanego w ramach *European Value Survey*, respondenci oceniali według 5-punktowej skali twierdzenie: „Mam swoje sposoby komunikowania się z Bogiem, nie potrzebuję do tego Kościoła, mszy”. Odpowiedzi dorosłych Polaków kształtowały się następująco według przyjętych stopni skali: 1 (zupełnie nieprawdziwe) – 15,0%, 2 – 14,2%, 3 – 25,4%, 4 – 18,9%, 5 (całkowicie prawdziwe) – 20,5% (trudno powiedzieć – 4,1%, brak odpowiedzi – 1,9%). Znacznie więcej badanych uznało zbędność Kościoła w kontaktach z Bogiem niż tych, którzy wskazywali na konieczne pośrednictwo Kościoła w ich komunikowaniu się z Bogiem (informacje uzyskane od prof. Aleksandry Jasińskiej-Kani).

Wśród młodzieży polskiej uczącej się w szkołach średnich lub studiującej (próba ogólnopolska) w 1988 roku na pytanie, czy można być człowiekiem religijnym bez Kościoła jako ludu Bożego, 27,3% badanej młodzieży odpowiedziało tak, 54,0% – nie, 18,7% – to niezdecydowani lub nieudzielający odpowiedzi; w 1998 roku odpowiednie dane kształtowały się następująco: 46,3%, 30,7%, 23,0%. W okresie 10 lat wskaźnik uznających bycie religijnym bez Kościoła jako ludu Bożego zwiększył się o 19,0%. Na pytanie, czy można być człowiekiem religijnym bez Kościoła jako instytucji, 66,5% respondentów udzieliło w 1988 roku odpowiedzi pozytywnej, 13,0% – nega-



tywnej i 20,5% – nie miało zdania na ten temat lub nie udzieliło odpowiedzi; w 1998 roku odpowiednio: 62,6%, 15,3%, 22,0%. W 2005 roku opinie młodzieży utrzymały się na zbliżonym poziomie do 1998 roku. Pogląd, że można być religijnym bez Kościoła jako ludu Bożego, podzielało 46,9% badanej młodzieży (30,2% – odrzucało i 22,9% – to niezdecydowani lub nieudzielający odpowiedzi) i pogląd, że można być religijnym bez Kościoła jako instytucji – 65,5% (14,6% – nie i 19,9% – trudno powiedzieć lub brak odpowiedzi). Pogląd, że można być religijnym bez Kościoła, częściej deklarowali mężczyźni, młodzież młodsza wiekiem, mieszkająca w wielkich miastach, pochodząca z rodzin, w których ojciec legitymował się wykształceniem wyższym. Stwierdzenia typu „można być religijnym bez Kościoła”, czyli bez przynależności do jego struktur, nie należą dziś do rzadkości w społeczeństwie polskim (Zaręba 2008: 176-179).

W zbiorowości młodzieży szkół ponadgimnazjalnych w 2009 roku w regionie konińskim 72,5% badanych wyraziło pogląd, że istnieje możliwość zbawienia w innych wyznaniach niż katolickie, 6,2% – zanegowało, 21,3% – nie miało zdania w tej sprawie. Prawie połowa ankietowanych akceptowała twierdzenie, że można być człowiekiem religijnym bez Kościoła jako ludu Bożego (48,5%), 31,5% – nie akceptowało, 20,0% – trudno powiedzieć; twierdzenie: „można być religijnym bez Kościoła jako instytucji” odpowiednio: 50,9%, 30,9%, 18,1% (Skoczylas 2011: 341-346).

Wciąż utrzymuje się na znacznym poziomie lub nawet powiększa się zbiorowość tych, którzy uważają się za katolików, jednak charakteryzują się słabą więzią z Kościołem lub w ogóle są jej pozbawieni. W Polsce wielu katolików, nawet związanych z Kościołem, w niektórych ważnych kwestiach społecznych i etycznych nie uznaje norm moralnych głoszonych przez Kościół. Nie uważają oni, że powinni postępować według wszystkich kościelnych nakazów moralnych. Kształtują oni swoją indywidualną religijność niekiedy w opozycji do zinstytucjonalizowanych wymiarów katolicyzmu. Krytyczne opinie, zwłaszcza młodzieży, o Kościele wynikają zapewne z wielu przyczyn, m.in. z dystansowania się wobec kościelnego nauczania na temat etyki seksualnej, aborcji, środków antykoncepcyjnych, zapłodnienia *in vitro*, a także negatywnych opinii o ingerowaniu Kościoła w sprawy publiczne, zwłaszcza o charakterze politycznym. Od połowy do dwóch trzecich młodzieży polskiej w różnych środowiskach społecznych uważa, że można wchodzić w relacje z Bogiem bez pośrednictwa Kościoła jako instytucji i nieco mniej bez Kościoła jako wspólnoty.

Prawie połowa badanych Polaków preferuje identyfikację „jestem wierzący(a) na swój sposób”, podkreślając pewną niezależność od Kościoła i własną autonomię w sprawach wiary. Część z nich tak naprawdę nie należy wewnętrznie do Kościoła. Nieco mniej ankietowanych Polaków – według własnych deklaracji – identyfikuje się z nauką Kościoła katolickiego,

co świadczy niewątpliwie o specyfice religijności w społeczeństwie polskim. Przynależność kościelna staje się w coraz większym stopniu kwestią wyboru, nie jest czymś przypisanym komuś z góry czy zakładanym jako oczywistość kulturowa. Jeżeli te procesy będą pogłębiać się w przyszłości, to nie jest wykluczone, że ulegnie przyspieszeniu proces dekonfesjonalizacji społeczeństwa polskiego. Już dzisiaj wielu duszpasterzy i wiernych martwi się słabnącą pozycją Kościoła katolickiego w życiu społecznym. Zupełnie nowym zjawiskiem są przysyłane coraz częściej przez katolików polskich pracujących w krajach zachodnich pisma z informacją o formalnym wystąpieniu z Kościoła.

### **3. Między zaufaniem a nieufnością wobec Kościoła katolickiego**

Zaufanie jest ważnym elementem nie tylko tzw. kapitału społecznego, ale i podstawą funkcjonowania każdego społeczeństwa. Deficyt zaufania ujawniający się coraz silniej może prowadzić nie tylko do osłabienia komunikacji międzyludzkiej, ale i do rozpadu grup społecznych i anomii całego społeczeństwa. Wzrastające zaufanie społeczne jest podstawą umacniania się więzi międzyludzkich i warunkiem koniecznym harmonijnego spokoju każdej jednostki. Przedmiotem zaufania są różne obiekty, począwszy od ogółu ludzi, poprzez grupy narodowe, etniczne, zawodowe, aż do mikrogrup typu rodzina. Wyróżnia się zaufanie pierwotne występujące w grupach, w których jednostki są połączone silną więzią emocjonalną lub wspólnym pochodzeniem; zaufanie społeczne (uogólnione, zgeneralizowane) odnoszące się do osób niespokrewnionych, z którymi łączą nas różnicowane więzi (np. wobec sąsiadów, członków społeczności lokalnej); zaufanie instytucjonalne związane z poczuciem ufności względem podstawowych instytucji społecznych (np. elit politycznych – Barczykowska 2011: 131-132).

Z socjologicznego punktu widzenia można badać zaufanie do Kościoła na wielu płaszczyznach, jako zaufanie między osobami identyfikującymi się z Kościołem (zaufanie w Kościele) i jako zaufanie wobec instytucji kościelnych i ludzi Kościoła (papież, biskupi, proboszczowie, wikariusze) oraz Kościoła jako całości (zaufanie wobec Kościoła). Będzie to zarówno zaufanie osobiste, jak i pozycyjne, instytucjonalne i systemowe – w swoich mocniejszych i słabszych odmianach (Sztompka 2002: 312). Zaufanie do Kościoła można ujmować jako uogólnione zaufanie do tak abstrakcyjnego obiektu, jakim jest Kościół w ogóle, jak i zaufanie konkretne, np. do własnego proboszcza. Zachowanie uogólnione, które można by określić zaufaniem normatywnym (Uslaner 2008: 182-187), nie tyle zależy od naszych osobistych doświadczeń, doświadczeń związanych z konkretnymi osobami, lecz opiera się na wartościach wywodzących się z ideałów religijnych, a nawet z prze-

konania, że Kościół ma nie tylko wymiary doczesne, ale i nadprzyrodzone, jest rzeczywistością bosko-ludzką. Zaufanie normatywne do Kościoła jest przynajmniej częściowo niezależne od bieżących doświadczeń i wiedzy na temat ludzi Kościoła. Zachowanie uogólnione (normatywne) ma bardziej religijny i moralny charakter, zaufanie konkretne – bardziej społeczny i strategiczny wymiar.

W sondażach opinii publicznej nie zawsze wyróżnia się dwa odmienne aspekty zaufania: religijny i społeczny, jednak z tego powodu, że w pytaniach sondażowych zestawia się ze sobą Kościół katolicki i instytucje życia publicznego oraz ocenia się ich działalność, należy przypuszczać, że odpowiadający oceniają w sondażach przede wszystkim Kościół jako instytucję społeczną (wymiar ludzki, a nie teologiczny). Badania Ośrodka Sondaży Społecznych Opinia wykazały, że zaufanie religijne do Kościoła katolickiego kształtuje się na znacznie wyższym poziomie niż zaufanie społeczne. Według danych z 2002 roku wskaźniki akceptacji twierdzeń dotyczących Kościoła jako instytucji religijnej (wiara bez zastrzeżeń) były wysokie i wahały się od 71,6% do 83,1%, wskaźniki wyraźnej niewiary – od 3,8% do 6,2%. W całej zbiorowości 78,9% badanych akceptowało twierdzenie, że Kościół został ustanowiony przez Jezusa Chrystusa dla zbawienia ludzi; 71,6% – że Kościół został założony w Dzień Zesłania Ducha Świętego na Apostołów w Wieczerniku; 77,3% – że Kościół jest zgromadzeniem widzialnym, a jednocześnie wspólnotą duchową, Mistycznym Ciałem Chrystusa; 72,6% – że istnieje wstawienictwo świętych w Kościele; 81,7% – że Kościół jest święty; 83,1% – że Kościół jest powszechny; 82,3% – że Kościół jest apostołowski; 80,1% – że jest jeden (Mariański 2005: 117).

W sondażach zestawia się Kościół katolicki z instytucjami życia publicznego i politycznego oraz interpretuje się uzyskane wyniki jakoby zaufanie do Kościoła było niższe niż do innych instytucji. Nie wydaje się to do końca słuszne. Każda z tych instytucji jest oceniana zapewne według innych kryteriów i miar. Kościół realizuje specyficzne cele i zadania w społeczeństwie, spełnia właściwe sobie funkcje społeczno-etyczne i w tych aspektach kształtuje się wobec niego zaufanie społeczne. Wyciąganie z sondaży wniosków, że zaufanie do wojska, straży pożarnej, banków, a nawet gminy jest wyższe niż do Kościoła, jest co najmniej wątpliwe. Pomija się tu „niewspółmierność skal”, którymi kierują się respondenci. W sondażach pytamy o zaufanie do Kościoła w ogóle, bardziej precyzyjne badanie powinno odróżniać zaufanie do papieża, biskupa diecezjalnego, Episkopatu Polski, duchowieństwa (np. własnego proboszcza), do Kościoła jako wspólnoty ludzi wierzących. W niektórych sondażach wymienia się ogólnie Kościół, nie precyzując, że chodzi tu o Kościół rzymskokatolicki.

W badaniach międzynarodowych nad wartościami obejmującymi kilkadziesiąt krajów świata, Polska znalazła się w grupie krajów o najwyższych

wskaźnikach zaufania do Kościołów. W 1990 roku 84% dorosłych Polaków deklarowało zaufanie do Kościołów, 1995 roku - 67%, w 2000 roku - 69%, w 2006 roku - 73%. Na podobnym poziomie kształtowało się zaufanie do wojska, organizacji charytatywnych i systemu edukacyjnego. Pozostałych kilkanaście instytucji i organizacji uzyskiwało niższe notowania, szczególnie instytucje życia politycznego. W 2006 roku 72% badanych deklarowało zaufanie do własnej rodziny (Changing Human Beliefs 2010: 201-220).

W latach 2006-2011 wskaźniki osób dobrze oceniających funkcjonowanie Kościoła rzymskokatolickiego wahały się od 54% do 73% (wskaźnik przeciętny dla 15 sondaży - 63%), wskaźniki osób źle oceniających działalność Kościoła - od 18% do 35% (wskaźnik przeciętny - 26%). Dobre oceny działalności tej instytucji przeważają wśród praktykujących regularnie lub nieregularnie, złe oceny wśród praktykujących rzadko lub w ogóle nie praktykujących (Feliksiak 2011: 5). W styczniu 2011 roku 58% badanych pozytywnie oceniało działalność Kościoła rzymskokatolickiego („dobra”) i 30% - negatywnie („zła”), w czerwcu 2006 roku odpowiednio: 62% i 26% (badania CBOS).

We wrześniu 2011 roku 11,7% badanych dorosłych Polaków zdecydowanie dobrze oceniło działalność Kościoła rzymskokatolickiego, 49,7% - raczej dobrze, 19,0% - raczej źle, 6,9% - zdecydowanie źle, 12,4% - trudno powiedzieć, 0,3% - odmowa odpowiedzi. Łączny wskaźnik dwóch ocen pozytywnych kształtował się na poziomie 61,4%. Oceny wyższe za swoją działalność uzyskały następujące wśród 21 instytucji i organizacji: prezydent Bronisław Komorowski - 65,6%, władze lokalne w gminie czy miejscowości respondenta - 66,9%, policja - 71,8%, wojsko - 65,2% (Wyniki badania /nr 256/ 2011: 11-15).

W styczniu 2012 roku CBOS postawił dorosłym Polakom pytanie o zaufanie do 23 różnych instytucji życia publicznego. Wśród ogółu badanych deklarowano w następujący sposób zaufanie do Kościoła rzymskokatolickiego: 23,7% - zdecydowanie mam zaufanie, 45,5% - raczej mam zaufanie, 17,4% - raczej nie mam zaufania, 8,7% - zdecydowanie nie mam zaufania, 4,7% - trudno powiedzieć, 0,1% - odmowa odpowiedzi (do Kościołów innych wyznań chrześcijańskich odpowiednio: 3,5%, 26,7%, 29,7%, 11,0%, 28,5%, 0,6%). Zdecydowane i umiarkowane zaufanie do Kościoła rzymskokatolickiego deklarowano w 69,2%. Wyższe wskaźniki zaufania uzyskały następujące instytucje: harcerstwo (69,9%), Caritas, parafialne zespoły pomocy charytatywnej (79,6%), Polski Czerwony Krzyż (80,5%) i Wielka Orkiestra Świątecznej Pomocy (89,2%). Stosunkowo wysokie wskaźniki deklarowanego zaufania uzyskał proboszcz parafii (63,1%): zdecydowanie mam zaufanie - 18,3%, raczej mam zaufanie - 44,8%, raczej nie mam zaufania - 13,1%, zdecydowanie nie mam zaufania - 6,7%, trudno powiedzieć - 14,3%, odmowa odpowiedzi - 0,3%, nie dotyczy - 2,6% (Wyniki badania /nr 260/

2012: 39-43). W marcu 2012 roku dobrą opinię o działalności Kościoła katolickiego miało trzy piąte badanych Polaków (61%), a złe – ponad jedna czwarta ankietowanych – 28% (Feliksiak 2012: 5).

Wysokie wskaźniki zaufania do Kościoła odnotowano w sondażu Instytutu Badania Opinii GfK Polonia w grudniu 2010 roku, na zlecenie dziennika „Rzeczpospolita”. W całej zbiorowości Polaków powyżej 15 roku życia 57% badanych deklarowało pełne zaufanie do papieża, 26% – zaufanie ale w ograniczonym zakresie, 9% – brak zaufania, 5% – nie wiem i 3% – odmowa odpowiedzi; zaufanie do Prymasa Polski odpowiednio: 43%, 30%, 14%, 10%, 3%; zaufanie do biskupa diecezjalnego – 38%, 35%, 15%, 9%, 3%; zaufanie do Episkopatu Polski – 34%, 37%, 17%, 9%, 3%; zaufanie do proboszcza – 41%, 30%, 18%, 7%, 4%. Respondenci oceniali dobrze działalność Kościoła w Polsce (według kategorii „bardzo dobrze” lub „dobrze”) w dziedzinie dbałości o liturgię – 80% badanych, o język homilii – 72%, listy pasterskie – 70%, pracę duszpasterską – 73%, działalność charytatywną – 72%, relacje duchowieństwa ze świeckimi – 65%, aktywność publiczną duchowieństwa – 63%, aktywność publiczną świeckich katolików – 62%. W całej zbiorowości 22% badanych zgadzało się z stwierdzeniem, że Kościół nie jest konieczny do tego, żeby być człowiekiem wierzącym, 36% – raczej się zgadzało, 25% – raczej nie zgadzało się, 9% – zdecydowanie nie zgadzało się i 8% – nie wiem (informacje uzyskane w GfK Polonia).

Według sondażu zrealizowanego przez *Pentor Research International* w 2008 roku, w ramach europejskich badań nad wartościami, 22,6% dorosłych Polaków deklarowało zaufanie do Kościoła w bardzo dużym stopniu, 40,1% – raczej w dużym stopniu, 26,4% – w niezbyt dużym stopniu, 8,9% – w ogóle nie darzy zaufaniem, 1,7% – trudno powiedzieć i 0,4% – brak odpowiedzi. Łącząc dwie pierwsze oceny otrzymujemy wskaźnik deklarowanego zaufania do Kościoła na poziomie 62,7%. Wśród 19 ocenianych instytucji i organizacji jedynie szkolnictwo uzyskało wyższy stopień aprobaty – 68,5% (informacje uzyskane od prof. Aleksandry Jasińskiej-Kani).

Badania socjologiczne zrealizowane wśród wybranych zbiorowości ludzi dorosłych także wskazują na średni poziom zaufania do Kościoła katolickiego. W Poznaniu na początku XXI wieku dorośli mieszkańcy tego miasta najbardziej ufali rodzinie i przyjaciołom. Kościół katolicki znalazł się na trzecim miejscu. Około połowa badanych wyraziła swoje zaufanie do tej instytucji, ale większość spośród nich była gotowa zaufać warunkowo. Co czwarty respondent określił poziom swojego zaufania jako niski, a co szósty zadeklarował, że w ogóle nie ufa tej instytucji. Na poziom zaufania do Kościoła miały wpływ takie zmienne jak płeć, wiek, stan cywilny, rodzaj aktywności zawodowej oraz miejsce zamieszkania. Ponad połowa badanych będących w wieku do 30 lat odnosiła się do tej instytucji z dystansem,

Kościół przestał być dla tych młodych ludzi punktem odniesienia (Barczykowska 2011: 137-140).

Deklarowane zaufanie do Kościoła trzeba interpretować oddzielnie. Należy wyraźnie podkreślić, że wyniki empiryczne uzyskiwane przez różne instytuty badania opinii publicznej nie są w pełni zbieżne (CBOS uzyskuje niższe wyniki niż TNS OBOP). Pozostając przy wynikach TNS OBOP, należy zauważyć zmieniające się wskaźniki zaufania do Kościoła katolickiego (przykładowo: w czerwcu 1993 roku - 55%, w grudniu 1993 roku - 65%, we wrześniu 1994 roku - 71%, przed wizytą Papieża w naszym kraju w 1997 roku - 73%, w czerwcu 2002 roku - 69%). W latach 2003-2006 utrzymywał się wskaźnik zaufania na poziomie ponad 70%, co pozostawało prawdopodobnie w związku z przeżyciami Polaków dotyczącymi choroby i śmierci Jana Pawła II. Sondaż TNS OBOP z listopada 2010 roku dostarczył wielu interesujących danych dotyczących postaw Polaków wobec Kościoła katolickiego. Wśród ogółu badanych 19% deklaroowało w zdecydowany sposób zaufanie do Kościoła katolickiego, 47% - raczej tak, 18% - raczej nie, 11% - zdecydowanie nie i 5% - trudno powiedzieć (Opinie Polaków 2010: 2-8).

We wrześniu 2010 roku - według sondażu TNS OBOP - 61% badanych deklaroowało zaufanie do Kościoła katolickiego i 33% odmawiało mu tego zaufania. Największym zaufaniem Polaków cieszyły się w 2011 roku te instytucje, które zapewniają poczucie bezpieczeństwa oraz instytucje użyteczności publicznej: straż pożarna (89%), pogotowie ratunkowe (85%), wojsko (79%), policja (72%), wyraźnie niższym prokuratura (51%), sądy (55%) i straż więzienna (51%). Rzecznik Praw Dziecka cieszył się 57% poparciem, Rzecznik Praw Obywatelskich - 51%, Instytut Pamięci Narodowej - 55%, Państwowa Inspekcja Pracy - 53%. Najniższym poparciem odznaczały się pracownicze związki zawodowe (NSZZ „Solidarność” - 39%, OPZZ - 33%). W ostatnich kilku latach poprawiły swoje notowania wszystkie instytucje życia publicznego, z wyjątkiem Kościoła katolickiego (Źródło: PAP).

Jeżeli mamy już pozostać przy sondażach TNS OBOP, to rzeczywiście sondaż z września 2011 roku wskazuje na znaczny spadek deklarowanego zaufania do Kościoła. To zaufanie było szczególnie wysokie w ostatnich latach życia Jana Pawła II. Wszystkie wskaźniki religijności były wówczas nieco podwyższone, a zaufanie do Kościoła w szczególności. Po kilku latach powróciły one do stanu sprzed 2003 roku. Jeżeli obecny spadek zaufania - według sondażu TNS OBOP - potwierdzi się w następnych sondażach, będzie to niewątpliwie sygnał zmian, jakie dokonują się w relacjach Polacy - Kościół katolicki. Obecny stan deklarowanego zaufania zrównał się z tym, który był konstatawany w sondażach TNS OBOP na początku lat dziewięćdziesiątych.

Spadek o 14% zaufania do Kościoła nie jest tak wymowny jak wskaźnik deklarowanego braku zaufania (33%). W Polsce ogólne zaufanie do Kościoła

kształtowało się na względnie wysokim poziomie, ale było to zaufanie szczególnego rodzaju, na poziomie ogólnie uznawanych wartości. Jeżeli odwołamy się do innych wskaźników, jak przekonanie o dominacji Kościoła w społeczeństwie, zadowolenie z jego wypowiedzi na różne tematy o charakterze społecznym, wpływ Kościoła na ustawodawstwo w naszym kraju, poglądy na temat zawartego konkordatu, to zaufanie ujawnia się w nieco innym świetle, a stosunek do Kościoła staje się bardziej sceptyczny i problematyczny (swoista „tolerancja na dystans” lub „emocjonalna neutralność”). Zainteresowanie opinii publicznej tym, co Kościół katolicki ma do powiedzenia w sprawach społecznych, jest raczej umiarkowane, nawet jeżeli ocenia się je jako przejaw uzasadnionej troski Kościoła o kondycję moralną polskiego społeczeństwa. Dystans i krytycyzm części katolików wobec Kościoła – zwłaszcza jeżeli przyjmuje on uogólnioną postać – może mieć wpływ na ocenę wielu ważnych elementów jego doktryny społecznej i moralnej. Zwłaszcza polityczne gesty „ludzi Kościoła” mogą mieć w społeczeństwie demokratycznym i pluralistycznym negatywne konsekwencje, nawet w postaci zmniejszania się autorytetu Kościoła wśród katolików praktykujących (Domański 2004: 65).

Istnieje w społeczeństwie polskim znaczny potencjał nastawień sceptycznych, obojętnych, a nawet wrogich wobec Kościoła katolickiego. Krytyka Kościoła od początku transformacji ustrojowej dotyczy w społeczeństwie polskim takich spraw, jak: nadmierne przywiązanie księży do dóbr materialnych, troska o odzyskanie utraconych w czasach komunistycznych przywilejów, nadmierne wpływy w społeczeństwie i tzw. mieszanie się do polityki, konserwatywna moralność i próby narzucania jej całemu społeczeństwu, m.in. poprzez ustawodawstwo państwowe, skandale niektórych biskupów i księży. W niektórych środowiskach społecznych upowszechnia się niepokój o zakres ingerencji instytucji kościelnych w życie społeczne i polityczne w naszym kraju. Nie bez znaczenia były bardzo ostre ataki na Kościół, religię i chrześcijaństwo ze strony różnych ugrupowań światopoglądowych i politycznych, szczególnie nagłaśniane przez niektóre media. Nagłaśniane w mediach rzeczywiste czy domniemane skandale powodowane przez osoby duchowne nie tyle – być może – są przyczyną zmniejszania się autorytetu moralnego Kościoła, a może i religijnego, ale ten proces raczej przyspieszają (Karwatowska 2012: 45).

#### **4. Kościół katolicki a zaangażowanie polityczne**

Szczególnym przedmiotem krytyki Kościoła jest jego rzekome czy rzeczywiste zaangażowanie się w życie polityczne. Według niektórych socjologów mamy do czynienia w społeczeństwie polskim z wyraźnymi przeja-

wami polityzacji religii, a nawet z szerokim włączaniem się duchowieństwa, a także struktur kościelnych do życia politycznego. Misja Kościoła jest przede wszystkim religijna, a nie polityczna, włącza się on w porządek społeczny z powodu implikacji, jakie jego religijna misja ma względem życia doczesnego. Powinien pomagać ludziom bardziej optymistycznie postrzegać nową rzeczywistość społeczną, bardziej w kategoriach szans niż zagrożeń.

W dokumencie społecznym wydanym przez Episkopat Polski z dnia 13 marca 2012 roku czytamy: „Zdajemy sobie sprawę z tego, że reguły społeczeństwa pluralistycznego nie przewidują dla Kościoła jakiegoś specjalnego miejsca. Kościół traktowany jest jako jedna z wielu instytucji, jako jeden z subsystemów społecznych, a jego nauczanie – jako jedna z propozycji na rynku konkurujących ze sobą systemów wartości czy ideologii. Ale nie do przyjęcia jest odmawianie Kościołowi prawa do udziału w życiu publicznym. Widać to wyraźnie w nasilających się próbach zredukowania roli Kościoła do sfery ściśle religijnej, a religijności do sfery życia prywatnego. Kwestionowanie nauczania religii w szkole, brak tolerancji dla symboli religijnych w miejscach publicznych, ciągłe ataki na krzyż w szkole, szpitalu, a teraz w Sejmie – to tylko niektóre przykłady zawołowanej dyskryminacji ludzi wierzących pod hasłami świeckości państwa i jego instytucji oraz wolności twórczej świata artystycznego” (Konferencja Episkopatu Polski 2012: 45-46).

Kościół powstrzymujący się od bezpośredniej ingerencji w funkcjonowanie społeczeństwa politycznego może aktywnie uczestniczyć w publicznej sferze społeczeństwa obywatelskiego. „Przypominamy, że wierzący ma prawo do wyznawania własnej religii, indywidualnie lub zbiorowo, publicznie lub prywatnie. Kościół ma prawo do czynnego uczestnictwa w sprawach publicznych. [...]. Demokratyczny ustrój państwa daje możliwość czynnego uczestnictwa w sprawach publicznych wszystkim obywatelom. Kościół ceni demokrację, ale zwraca uwagę, że musi ona liczyć się z prawami człowieka i wartościami. Jeśli bowiem demokracja nie oprze się na żadnych wartościach, to zabraknie kryteriów oceny postępowania klasy rządzącej. Cokolwiek uczyni, będzie uchodzić za słuszne, bo demokratyczne, a od jej decyzji nie będzie odwołania. Prawa człowieka i wartości stwarzają ograniczenia w realizacji woli czy to jednostki, czy całych grup społecznych. Niczym nieograniczone rządy większości mogą prowadzić prosto do tyranii” (Konferencja Episkopatu Polski 2012: 46-47).

Sondaże opinii publicznej i badania socjologiczne dostarczają wielu, nie zawsze zgodnych z sobą, wyników na temat poglądów Polaków w zakresie uznania uczestnictwa Kościoła katolickiego w życiu społecznym, a zwłaszcza politycznym. Udział Kościoła katolickiego w życiu politycznym kraju 27% ankietowanych Polaków uznało za zdecydowanie za duży, 39% – raczej za duży, 25% – taki jaki powinien być, 2% – raczej za mały, 1% – zdecydo-



wanie za mały i 6% – trudno powiedzieć. Równocześnie 45% respondentów było zdania, że władze państwowe powinny kierować się zasadami społecznej nauki Kościoła katolickiego, 42% – że nie powinny i 13% – trudno powiedzieć. W całej zbiorowości dorosłych Polaków 39% badanych uważało, że to dobrze, iż państwo zwróciło Kościołowi ziemię i nieruchomości przejęte przez państwo w okresie PRL, 39% – uważało, że to źle i 22% – trudno powiedzieć (Opinie Polaków 2010: 2-8).

Według sondażu zrealizowanego przez *Pentor Research International* w 2008 roku, w ramach badań nad europejskimi systemami wartości, 31,9% dorosłych Polaków sądziło w sposób zdecydowany, że Kościół ma wpływ na politykę w Polsce, 46,5% – raczej tak, 11,9% – raczej nie, 2,1% – zdecydowanie nie, 6,0% – trudno powiedzieć, 1,7% – brak odpowiedzi. W całej zbiorowości badanych 15,6% wyrażało pogląd, że politycy, którzy nie wierzą w Boga, nie powinni zajmować stanowisk publicznych, 67,4% – że Kościół nie powinien wpływać na decyzje rządzących, 74,4% – że księża nie powinni ludziom mówić, jak mają głosować w wyborach, 24,1% – że byłoby lepiej dla Polski, gdyby więcej ludzi głęboko wierzących obejmowało urzędy państwowe (informacje uzyskane od prof. Aleksandry Jasińskiej-Kani).

W październiku 2011 roku – według sondażu CBOS – tylko 2,2% badanych dorosłych Polaków twierdziło, że w ich parafii księża podczas kazań bardzo często ujawniają swoje sympatie partyjne lub sugerują, które ugrupowanie polityczne należy popierać lub na kogo głosować w wyborach; 5,0% – dość często; 14,3% – tak, ale tylko sporadycznie; 61,3% – nie, nigdy; 16,3% – trudno powiedzieć, 0,9% – odmowa odpowiedzi (Wyniki badania /nr 257/ 2011: 28). Większość badanych dementuje tezę, by w ich parafiach podczas kazań księża ujawniali swoje sympatie polityczne, sugerowali, które ugrupowania polityczne należy popierać, czy nakłaniali do głosowania w wyborach na konkretnych kandydatów. Agitacja polityczna księży częściej jest dostrzegana w miastach (od 29% do 32%) niż na wsiach (20%), podobnie w Polsce południowo-wschodniej i centralnej, jak i północno-zachodniej (Hipsz 2011: 14-15).

Powszechna jest krytyczna ocena przedwyborczej aktywności księży, którzy podpowiadają wiernym, jak mają głosować w wyborach. W 1999 roku 69% badanych dorosłych Polaków deklarowało, że rażą ich księża mówiący ludziom, jak mają głosować w wyborach, 26% – że nie rażą i 5% – trudno powiedzieć (w 2011 roku odpowiednio: 82%, 14%, 4%). W latach 1999-2011 wskaźnik nieprzychylnie oceniających zaangażowanie polityczne księży zwiększył się o 13%. Dezaprobatą zaangażowania politycznego księży przeważa we wszystkich grupach społecznych, najczęstsza jest wśród osób z wykształceniem wyższym (92%), praktykujących rzadko lub w ogóle niepraktykujących (91%), będących w wieku 25-34 lata (91%) oraz wśród

osób z gospodarstw domowych o łącznym dochodzie przekraczającym 3500 zł - 90% (Hipsz 2011: 5).

Zaangażowanie polityczne osób duchownych jest oceniane na ogół negatywnie i z dezaprobatą. Polacy, w tym katolicy, oczekują, że Kościół (duchowieństwo) nie będzie uczestniczył w kampaniach wyborczych, że będzie neutralny politycznie czy nawet apolityczny. Dla wielu Polaków nie do przyjęcia jest twierdzenie, że religia powinna być spleciona ze sferą publiczną, a zwłaszcza polityczną, i że Kościół katolicki będzie odgrywał ważną rolę w życiu społecznym. W 2007 roku wśród badanych Polaków będących w wieku 18-65 lat 44,2% uważało, że największe Kościoły chrześcijańskie za dużo wypowiadały się w sprawach publicznych w minionym dziesięcioleciu, 47,2% - w sam raz, 8,5% - za mało i 0,1% - brak odpowiedzi. Warto dodać, że 21,6% ankietowanych deklarowało, że czuje się bardzo silnie związanych ze swoim Kościołem lub wspólnotą religijną, 49,3% - blisko związany, 26,1% - luźno związany, 3,0% - w ogóle niezwiązany (informacje uzyskane w GfK Polonia).

Uczniowie z ostatnich klas szkół ponadgimnazjalnych (liceów, techników i zasadniczych szkół zawodowych) w 2010 roku w 73% podzielali pogląd, że Kościół powinien być oddzielony od państwa i nie powinien zajmować się polityką, w 15% - że Kościół powinien mieć wpływ na sprawy państwa i jego politykę, w 12% - trudno powiedzieć (w 1998 roku odpowiednio: 77%, 13%, 10%). Pogląd, że Kościół powinien być oddzielony od państwa i nie powinien zajmować się polityką, deklarowało 51% badanych określających się jako głęboko wierzący, 70% - wierzących, 86% - niezdecydowanych w sprawach wiary i 93% - niewierzących. W podobny sposób oddziałuje zmienna niezależna „praktyki religijne”: 49% - praktykujących kilka razy w tygodniu i 82% - w ogóle niepraktykujących (Herrmann 2011: 53-55).

Kościół nie chce być siłą polityczną w społeczeństwie, nie chce zdobywać wpływu na życie społeczne przy wsparciu państwa ani realizować swoich kościelnych celów środkami nacisku państwa. Domaga się jedynie, by były zagwarantowane prawa człowieka oraz szanowane przekonania i uczucia religijne katolików w naszym kraju. Kościół chce być neutralny politycznie, nie jest jego zadaniem pouczanie społeczeństwa, jakiego rządu potrzebuje. Wypowiada się on jednak w wielu sprawach społecznych i politycznych z etycznego punktu widzenia i zapewne będzie czynił to nadal, zdając sobie sprawę z tego, że w dyskursie publicznym w wolnym społeczeństwie będzie on jedną z wielu instytucji zatroskanych o ład społeczny i moralny. Krytyka stanowiska Kościoła w sprawach społecznych i politycznych jest możliwa, a nawet pożądana, bo prowadzi do coraz lepszej aplikacji ogólnych zasad społecznych nauki kościelnej do konkretnej rzeczywistości oraz prowadzenia „apolitycznej polityki”. Pod koniec lat dziewięćdziesią-

tych ucichły nieco spory o miejsce i rolę Kościoła katolickiego w życiu publicznym naszego kraju, sam problem nie został jednak rozwiązany. Jeżeli zaufanie społeczne do Kościoła jest czymś pożądanym, to postulat konieczności jego zwiększenia wydaje się czymś oczywistym.

Być może zaangażowanie się Kościoła instytucjonalnego, w tym szczególnie Radia Maryja, w kampanie polityczne przed wyborami parlamentarnymi i prezydenckimi będą powodować spadek społecznego zaufania do Kościoła, podobnie jak na początku lat dziewięćdziesiątych. Doświadczenie okresu postkomunistycznego pokazuje, że Kościoły walczące o władzę i pozycję społeczną (a zwłaszcza polityczną) niszczą swoją moralną wiarygodność. Wydaje się, że znalezienie właściwej pozycji i roli w społeczeństwie pluralistycznym jest jeszcze dla Kościoła katolickiego w Polsce nieodrobioną lekcją. Niektórzy duchowni lansują nawet tezę, że wielu biskupów przyznaje sobie prawo do mieszania się we wszystko w życiu społecznym i politycznym.

Katolicyzm w Polsce nie jest tak słaby, jak chcieliby go widzieć jego przeciwnicy, ani tak silny, jak mniemają jego obrońcy, skłonni uznawać katolicyzm polski za swoisty „towar” eksportowy do Unii Europejskiej. Z pewnością tylko dla zdecydowanej mniejszości Polaków Kościół katolicki wydaje się przestarzały, a to, co on proponuje, jest niepotrzebne („przetknięty towar”). Niemniej jednak w ostatniej dekadzie Kościół katolicki traci stopniowo swój wpływ normatywny na politykę oraz w coraz mniejszym zakresie wspiera reguły kontroli społecznej. Nie znaczy to jednak, że nie wpływa już na zachowania codzienne Polaków, ale treści religijne odłączają się od struktur władzy politycznej. W świecie społecznym religia nie należy do tzw. struktur silnych.

Krytyka Kościoła przyczynia się niejednokrotnie do tworzenia się swoistej kultury cynizmu i nieufności wobec niego. Jeżeli nawet te opinie i poglądy, a nawet uprzedzenia, nie zawsze odzwierciedlają rzeczywisty obraz Kościoła, to nie są one bez znaczenia dla kształtowania się opinii o Kościele w całym społeczeństwie, bo jest on właśnie takim, jakim się ludziom wydaje. Niechęć czy obojętność wobec Kościoła współtworzą niektóre media opiniotwórcze, które kształtują poglądy o politycznej i społecznej ekspansji Kościoła katolickiego w społeczeństwie. Krytyka, a nawet otwarta niechęć do Kościoła, ujawnia się szczególnie wśród użytkowników Internetu. Jeżeli nawet teoretyczny ateizm i antyklerykalizm to dwie nieco odmienne postawy, to w Polsce – w wymiarze empirycznym – w wielu przypadkach nakładają się one na siebie.

Antyklerykalizm współczesny w Polsce nie tyle dotyczy religii jako takiej, lecz najczęściej wiąże się z krytyką nadmiernego wpływu duchowieństwa na życie publiczne (w tym i polityczne) oraz na instytucje państwowe w naszym kraju. W warunkach ustroju demokratycznego wiele krytycznych

ocen wywołuje aktywna rola społeczna Kościoła katolickiego w sprawach związanych – bezpośrednio lub pośrednio – z życiem politycznym. Oprócz tego antyklerykalizmu instytucjonalnego występuje antyklerykalizm kulturowy, odnoszący się m.in. do krytyki poszczególnych księży oraz ośmieszania zachowań ludzi wierzących, związanych z praktykami religijnymi (Ruszkowski 2009: 205).

Nie byłoby – być może – dobrze, gdyby Kościół katolicki w Polsce całkowicie wyłączył się z dziedziny spraw publicznych, a nawet politycznych. Polityka dobrze rozumiana jest roztropną troską o dobro wspólne. W tym najogólniejszym sensie Kościół musi ujawniać swoją troskę. Bardzo dobitnie określił to Leszek Kołakowski w jednym ze swoich tekstów. „W naszym świecie nie można w dobrej wierze pozostać apolitycznym, więc także Kościół – o tyle, o ile jest częścią kultury – nie powinien rezygnować ze swej politycznej odpowiedzialności lub deklarować się jako instytucja apolityczna. Aktywność polityczna nie oznacza jednak ani identyfikacji z jakąkolwiek istniejącą organizacją polityczną czy politycznym ruchem, ani też traktowania wartości i celów politycznych jako «celu ostatecznego»” (Kołakowski 2008: 107). Realizacja tego postulatu – nawet jeżeli jest słuszna – jest niewątpliwie trudna. Kościół bez wątplenia pragnie uczestniczyć w życiu społeczeństw, ale tylko jako świadek Ewangelii i obce powinny mu być dążenia do zawładnięcia jakąkolwiek dziedziną życia publicznego, która do niego nie należy.

Potrzebę uczestniczenia Kościoła katolickiego (Kościółów chrześcijańskich) i religii w przestrzeni życia publicznego bardzo dobitnie podkreślił papież Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate* z 29 czerwca 2009 roku: „Religia chrześcijańska oraz inne religie mogą nieść swój wkład w rozwój pod warunkiem, że Bóg znajdzie miejsce również w sferze publicznej, ze szczególnym odniesieniem do wymiaru kulturowego, społecznego, ekonomicznego, a zwłaszcza politycznego. Nauka społeczna Kościoła zrodziła się, aby domagać się tego «uprawnienia obywatelskiego» dla religii chrześcijańskiej. Negowanie prawa do publicznego wyznawania własnej wiary i do działania, aby prawdy wiary kształtowały również życie publiczne, powoduje negatywne konsekwencje dla prawdziwego rozwoju. Wykluczenie religii ze sfery publicznej, podobnie jak fundamentalizm religijny z drugiej strony, przeszkadzają w spotkaniu osób oraz w ich współpracy dla rozwoju ludzkości” (nr 56 – „L’Osservatore Romano” 30: 2009, nr 9, s. 25).

Udział Kościoła w życiu publicznym, w tym i politycznym, powinien dokonywać się poprzez aktywną obecność katolików świeckich w życiu społecznym i uczestnictwo w strukturach społeczeństwa. Chodzi o udział świeckich katolików w stowarzyszeniach, w związkach zawodowych, w partiach politycznych respektujących wartości chrześcijańskie itp. Katolik zaangażowany w życie polityczne, czy szerzej w działalność publiczną dla

dobra wspólnego, nie może wyrzekać się swoich przekonań religijnych. Kościół jako instytucja i wspólnota ludzi wierzących pragnie angażować się w budowanie społeczeństwa obywatelskiego, w którym będzie szanowana godność człowieka i prawdziwe braterstwo. Nie można jednak sprowadzać misji Kościoła do roli dostarczyciela moralności dla społeczeństwa cierpiącego na deficyty etyczne.

„Kościół nie ma do zaoferowania technicznych rozwiązań i jest «jak najdalej od mieszania się do rządów państw». Ma jednak misję prawdy do spełnienia, w każdym czasie i okolicznościach, dla społeczeństwa na miarę człowieka i powołania. Bez prawdy człowiek skazuje się na empiryczną i sceptyczną wizję życia, niezdolną wznieść się ponad *praxis*, ponieważ nie interesuje jej dostrzeżenie wartości – a czasem nawet znaczeń – dzięki którym mogłaby ją osadzać i ukierunkować” (*Caritas in veritate*, nr 9). Przypomina on także ustawicznie, że wartości i zasady moralne, które są podstawą życia publicznego, nie mogą opierać się jedynie na nietrwałym konsensie politycznym czy społecznym. Kościół swoją działalnością chce utrwalać wartości moralne w społeczeństwie, nie dąży do uzyskania przywilejów, ani nie chce ingerować w sprawę obce swojej misji, lecz chce tylko należycie wypełniać swoją misję.

Słuszne oddzielenie Kościoła i państwa nie może oznaczać, że Kościół musi milczeć w ważnych kwestiach etycznych dotyczących człowieka i społeczeństwa. „Świadectwo Kościoła jest zatem ze swej natury publiczne – stara się on przekonywać, przedstawiając racjonalne argumenty na forum publicznym. Słuszny rozdział między Kościołem a państwem nie może być interpretowany w takim sensie, że Kościół nie miałby się wypowiadać w pewnych kwestiach, ani że państwo mogłoby decydować o tym, czy będzie uwzględniało głos wierzących, zaangażowanych w określanie, które wartości powinny kształtować przyszłość narodu, czy nie będzie go uwzględniało” (przemówienie Benedykta XVI do biskupów ze Stanów Zjednoczonych Ameryki w dniu 19 stycznia 2012 roku – „L’Osservatore Romano” 33: 2012, nr 3, s. 15).

## 5. Krzyż i inne symbole religijne w przestrzeni publicznej

Aprobata lub dezaprobaty obecności Kościoła katolickiego w życiu publicznym w Polsce znajduje swoje odniesienia do obecności krzyża i symboli religijnych. Kwestia obecności symboli religijnych w przestrzeni publicznej stała się w ostatnich kilku latach przedmiotem ostrej debaty na temat roli i wpływu Kościoła w naszym kraju, aż po domaganie się usunięcia krzyża z sali posiedzeń Sejmu RP. Jedni powołują się na świeckość państwa i domagają się, by sfera publiczna była wolna od symboliki religijnej i treści

o charakterze światopoglądowym, a ich obecność w sferze publicznej narusza wolność sumienia i wyznania oraz prawa osób inaczej wierzących lub niewierzących. Drudzy wskazują na prawo do swobody wyrażania opinii i przekonań światopoglądowych także w życiu publicznym oraz manifestowania wartości ważnych dla wspólnoty katolickiej, będącej większością w społeczeństwie. Kwestię tę w sposób ogólny rozstrzyga Konstytucja RP: „Władze publiczne w Rzeczypospolitej Polskiej zachowują bezstronność w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, zapewniając swobodę ich wyrażania w życiu publicznym” (art. 25, p. 2).

Obecność krzyża jako symbolu religijnego w przestrzeni publicznej w społeczeństwie polskim nie jest sprawą bezdyskusyjną. Biskupi polscy w komunikacie z 356. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski zwracają uwagę na wzrost tendencji do usuwania religii z przestrzeni publicznej i wzywają do przeciwstawiania się tego rodzaju naciskom. Są one niezgodne z Konstytucją RP i z zapisem o misji telewizji publicznej i wartościach chrześcijańskich z 1992 roku („audycje lub inne przekazy powinny szanować przekonania religijne odbiorców, a zwłaszcza chrześcijański system wartości”). W dwa lata później Trybunał Konstytucyjny potwierdził, że przepis ten zgodny jest z zasadą demokratycznego państwa prawnego oraz z zasadą równości wyrażoną w Konstytucji („Wiadomości KAI” 2011, nr 42, s. 5).

W warunkach postępującej sekularyzacji i desakralizacji następuje eliminowanie religii i Kościoła z życia publicznego, co przyjmuje różne formy i występuje z różną siłą w społeczeństwie polskim. Kościół katolicki, szerzej religia, „w mniejszym stopniu niż dawniej regulują rytm życia wielu jednostek i rodzin oraz całego społeczeństwa; prowadzą do zeświecczenia obyczajów, kultury niedzieli i świąt; osłabiają, a nawet usuwają pierwiastek boski ze świadomości przeciętnych ludzi, upowszechniany jest pogląd, że wszystko dla człowieka jest możliwe. Zmienia się postawa człowieka wobec *sacrum*. I to w tym sensie, że to nie on podporządkowuje swoje życie *sacrum*, jego wymaganiom, lecz stawia wymagania *sacrum* i jeżeli ono nie spełnia jego oczekiwań, to je porzuca lub dotychczasowe *sacrum* zamienia na inne. W miejsce religii pojawiają się różnego rodzaju kultury. I mimo wielu oczywistych mankamentów obserwuje się ich rozwój. Te procesy łącznie tworzą zjawisko laicyzacji” (Dyczewski 2011: 55-56).

Jednym z przejawów tej laicyzacji są próby usuwania symboli religijnych z miejsc publicznych, także tych, które są równocześnie symbolami naszego dziedzictwa kulturowego. Przeciw takim próbom ograniczania obecności krzyża w szkołach, urzędach i przestrzeni publicznej naszego państwa zabrał głos w odpowiedniej uchwale z dnia 4 lutego 2010 roku Senat Rzeczypospolitej Polskiej: „Krzyż, główny symbol chrześcijaństwa, które przyniosło Europie regułę poszanowania praw jednostki oraz zasady rów-

ności, wolności i tolerancji, towarzyszył Polsce we wszystkich ważnych chwilach jego dziejów. W czasach trudnych, podczas rozbiorów, wojen i okupacji Kościół katolicki niósł pomoc potrzebującym bez względu na wyznanie i był miejscem zachowania pamięci narodowej, a Krzyż stawał się symbolem nie tylko chrześcijaństwa i jego wartości, ale też tęsknoty za wolną Ojczyzną. [...]. W czarnych godzinach stanu wojennego Kościół – jak zawsze w przeszłości – szeroko otworzył swoje podwoje dla osób potrzebujących wsparcia, a także dla walczących o wolność. [...]. Krzyż będący znakiem chrześcijaństwa, na trwałe stał się dla wszystkich Polaków, bez względu na wyznanie, symbolem powszechnie akceptowanych wartości uniwersalnych, a także dążenia do prawdy, sprawiedliwości i wolności naszej Ojczyzny. Biorąc powyższe pod uwagę, wszelkie próby zakazania umieszczania Krzyża w szkołach, szpitalach, urzędach i przestrzeni publicznej w Polsce muszą być poczytane za godzące w naszą tradycję, pamięć i dumę narodową. Apelujemy o zachowanie dystansu wobec wyroku Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu i poszanowanie Krzyża”.

Stosunek Polaków, jakkolwiek w większości opowiadających się za obecnością krzyża w przestrzeni publicznej, jest nieco zróżnicowany. Część Polaków zdecydowanie popiera eksponowanie symboli religijnych w instytucjach użyteczności publicznej, inni najchętniej opowiadają się za ich umieszczeniem w domach prywatnych lub w obiektach sakralnych. „Ostatnie wydarzenia związane z krzyżem w Warszawie przed pałacem prezydenckim, a jeszcze wcześniej z jego umieszczeniem w sali obrad polskiego sejmu pokazały, jak silne emocje może wywołać jego obecność. Dla jednych znak wiary i tożsamości narodowej, a stąd obecny również w sferze publicznej, dla innych jedynie znak religijny, którego miejsce powinno ograniczać się do życia prywatnego. Liczba zwolenników i przeciwników potwierdza tylko, że kwestia ta nie jest jeszcze dla wielu rozstrzygnięta” (Zareba 2012: 134-135).

Sondaże opinii publicznej dostarczają danych empirycznych wskazujących na zróżnicowany poziom aprobaty umieszczania symboli religijnych w przestrzeni publicznej. W marcu 2011 roku – jak wynika to z sondażu CBOS – 57% badanych dorosłych Polaków deklaruowało pogląd, że polskie społeczeństwo jest chrześcijańskie, więc obywatele mają prawo do obecności krzyża w miejscach publicznych; 17% – że chociaż większość Polaków jest chrześcijanami, należy przyjąć zdanie mniejszości i jeśli komuś przeszkadza krzyż to należy go usunąć z miejsc publicznych; 24% – że kwestia obecności krzyża w miejscach publicznych jest dla respondenta obojętna; 3% – trudno powiedzieć. Stanowisko aprobujące krzyż w przestrzeni publicznej częściej prezentowali respondenci praktykujący kilka razy w tygodniu (82%), głęboko wierzący (78%), o poglądach prawicowych (84%), deklarujący silne

związki z Janem Pawłem II (76%), będący w wieku powyżej 64 lat (71%), rolnicy (79%), mieszkańcy wsi (70%) i z wykształceniem podstawowym (68%). Najbardziej stanowisko to aprobowali niewierzący (11%), niepraktykujący (14%) i mieszkańcy największych miast (39% – Dobrzyńska, Gierech 2011: 19-20).

W tym samym sondażu postawiono Polakom do oceny twierdzenie o Kościele jako wspólnym dobru społeczeństwa polskiego. Pierwsze twierdzenie zawierające wypowiedź Jana Pawła II: „Kościół jest naszym wspólnym dobrem. Czy Pan(i) zgadza się z tym zdaniem Papieża?” Zaakceptowało 86% badanych dorosłych Polaków. To samo twierdzenie, ale bez powołania się na autorytet papieża uznało za swoje już tylko 69% ankietowanych. Niezależnie od różnicy w sposobie zadawania pytania wyraźna większość Polaków zgadza się z twierdzeniem o Kościele jako dobru wspólnym polskiego społeczeństwa, częściej osoby praktykujące, deklarujące bliskość z Janem Pawłem II, osoby głęboko wierzące, starsze wiekiem, mniej wykształcone i z mniejszych miejscowości. W komentarzu do tych badań stwierdza się, że „Polacy w swojej wyraźnej większości podzielają papieski punkt widzenia na Kościół i symbol krzyża jako na kwestie ważne dla naszej wspólnoty społecznej i narodowej” (Dobrzyńska, Gierech 2011: 21-22).

Według sondażu CBOS z listopada 2011 roku 9,9% badanych dorosłych Polaków deklarowało, że rażą ich krzyże w budynkach publicznych, np. w urzędach i szkołach, 88,5% – nie rażą i 1,7% – trudno powiedzieć. W całej zbiorowości 11,0% respondentów twierdziło, że zdecydowanie lub raczej razi ich dodawanie przez prezydenta, premiera, ministrów czy posłów w przysiędze (ślubowaniu) słów „tak mi dopomóż Bóg”, 86,8% – że ich nie razi, 2,1% – trudno powiedzieć i 0,1% – odmowa odpowiedzi. Nieco mniej badanych optowało za tym, by w sali obrad Sejmu RP powinien wisieć krzyż (60,0% – tak, 17,2% – nie, 20,6% – obojętne, 2,1% – trudno powiedzieć, 0,1% – odmowa odpowiedzi). Na pytanie, czy w sytuacji, gdy w Sejmie zasiadają posłowie różnych wyznań i religii, powinny być symbole religijne, badani dorośli Polacy udzielili następujących odpowiedzi: powinny znajdować się symbole różnych religii, tych, których wyznawcy zasiadają w Sejmie – 19,0%; powinien znajdować się tylko krzyż – 33,5%; w ogóle nie powinno być symboli religijnych – 35,9%; trudno powiedzieć – 11,5%, odmowa odpowiedzi – 0,1%; 34,0% badanych deklarowało, że wieszanie krzyża w miejscach publicznych można uznać za naruszanie wolności osób niewierzących, 55,5% – nie narusza, 10,4% – trudno powiedzieć, 0,1% – odmowa odpowiedzi (Wyniki badania /nr 258/ 2011: 21-22).

W latach 2009–2011 – według sondaży CBOS – nie nastąpiły zmiany w stosunku Polaków do obecności krzyża w Sejmie i w innych budynkach publicznych. W grudniu 2009 roku tylko 7% badanych deklarowało, że te symbole religijne ich rażą, 91% – że nie rażą i 2% – trudno powiedzieć.



W trzy lata później nastąpiła tylko nieznaczna zmiana opinii (różnica 3%). Jeszcze mniejsze zmiany zaznaczyły się w kwestii obecności krzyża w Sejmie. W 1997 roku 24% badanych uznało zdecydowanie, że krzyż powinien wisieć w sali posiedzeń Sejmu, 28% – raczej powinien, 15% – raczej nie powinien, 14% – zdecydowanie nie powinien, 16% – jest to obojętne, 3% – trudno powiedzieć. W latach 1997–2011 zwiększył się wskaźnik poparcia dla obecności krzyża w Sejmie (obecnie 60%). Nieco inny kierunek zmian należy odnotować w kwestii obecności krzyża w budynkach publicznych w kontekście praw ludzi niewierzących. W 2009 roku 28% badanych dorosłych Polaków deklarowało, że – w ich opinii – wieszanie krzyża w miejscach publicznych można uznać za naruszenie wolności ludzi niewierzących, w 2011 roku było już tego zdania 34% (Roguska 2011: 1-7).

W wielkich miastach aprobata ekspozycji symboli religijnych poza obiektami sakralnymi jest na niższym poziomie niż w mniejszych ośrodkach miejskich i w środowiskach wiejskich. Według badań socjologicznych w Warszawie zrealizowanych w 2010 roku przez Polski Pomiar Postaw i Wartości, największą liczbę zwolenników obecności krzyża uzyskują instytucje lecznicze i opiekuńcze (szpitale – 59,5%, domy opieki społecznej – 57,3%), nieco mniej instytucje edukacyjne i wychowawcze (przedszkola – 51,8%, szkoły i uczelnie – 52,5%, domy wychowawcze – 52,7%) a jeszcze mniej obiekty użyteczności publicznej (Sejm – 44,6%, urzędy administracji publicznej – 42,2%). Osoby wierzące i praktykujące oraz starsi wiekiem znacznie częściej opowiadają się za obecnością krzyża w obiektach użyteczności publicznej niż młodzi mieszkańcy Warszawy, inteligencja oraz obojętni religijnie i niewierzący (Zaręba 2012: 135-137).

Obecność w przestrzeni życia publicznego symboli religijnych stanowi ważny element dyskursu publicznego. Ich aprobata lub dezaprobata wiąże się z tożsamością polityczną Polaków, nie tylko samych polityków. Członkowie partii prawicowych deklarują się w ogromnej większości jako zwolennicy symboli religijnych w przestrzeni życia publicznego, członkowie partii lewicowych w znacznej części wypowiadają się przeciw tej obecności. Badania socjologiczne i sondaże opinii publicznej potwierdzają, że większość Polaków opowiada się za obecnością symboli religijnych w przestrzeni życia publicznego i uznaje, że ich obecność w budynkach publicznych nikomu nie powinna przeszkadzać. Ponad połowa badanych Polaków jest zdania, że krzyż powinien wisieć w sali obrad Sejmu RP (Roguska 2011: 1-7).

Krzyż i inne symbole religijne w przestrzeni życia publicznego będą przedmiotem wielu dyskusji, zwłaszcza jeżeli będzie dokonywać się przyspieszony proces sekularyzacji społeczeństwa. Dyskursy tego rodzaju są częścią szerszego problemu dotyczącego miejsca religii w sferze publicznej, a zwłaszcza politycznej. Usuwanie symboli religijnych jest prostą konsekwencją prób oderwania porządku prawnego i politycznego od dawnego

podłoża kulturowego i religijnego. Jeżeli nawet większość Polaków jest przeciwna udziałowi Kościoła w życiu politycznym, to także większość nie wyraża sprzeciwu wobec obecności krzyża i symboli religijnych w przestrzeni publicznej. Pewna część Polaków (od 20% do 30%) wyraża obojętność lub sprzeciw odnoszący się do umieszczania symboli religijnych w urzędach użyteczności publicznej. Według Sławomira H. Zaręby treści religijne, tj. symbole religijne pozostaną w przestrzeni publicznej w zależności od tego, jaka będzie socjalizacja religijna, duszpasterska działalność Kościoła oraz transmisja międzypokoleniowa (Zaręba 2012: 152). Trzeba jednak dodać, że decydującym czynnikiem będą decyzje polityczne organów sprawujących władzę w naszym państwie, a także różne siły antyewangelizacyjne w społeczeństwie polskim występujące przeciwko obecności symboli religijnych w przestrzeni publicznej.

## 6. Uwagi końcowe

Spoleczne zaufanie do Kościoła podlega ustawicznym wahaniom, a w ostatnich latach powoli wchodzi w fazę niżkową. Wydaje się, że obecnie wchodzimy w okres obniżania się autorytetu społecznego Kościoła katolickiego, co jest niewątpliwie związane z bezpośrednimi atakami na Kościół, z nagłaśnianymi przez media rzeczywistymi czy domniemanymi skandalami w środowiskach osób duchownych. Nie bez znaczenia są powolne, ale postępujące procesy spontanicznej i pełzającej sekularyzacji. Proces obniżania się zaufania do Kościoła może ulec pewnemu przyspieszeniu, jeżeli tego rodzaju wydarzenia będą się nasilać i zostanie w końcu przekroczony „próg wytrzymałości” ludzi wierzących. Scenariusz irlandzki nie jest wykluczony. Trzeba jednak podkreślić, że krytyka Kościoła i odchodzenie od niego niektórych katolików nie są podyktowane tylko jakimiś konkretnymi wydarzeniami, które niespodziewanie wyszły na jaw. Na ogół przyczyny wyjścia z Kościoła są wielorakie, a ich tłem jest także postępująca, chociaż powolna, sekularyzacja społeczeństwa. Jeżeli nawet w przyszłości nie dojdzie w Polsce do masowej emigracji katolików z Kościoła, to z pewnością ten Kościół będzie coraz bardziej zróżnicowany, pluralistyczny i wielobarwny, a katolicy nie będą tworzyć jednolitego bloku nie tylko w sprawach społeczno-politycznych, ale i religijnych.

Dokonujące się przemiany w postawach młodzieży i ludzi dorosłych wobec Kościoła domagają się ze strony jego przedstawicieli przemyślenia na nowo relacji pomiędzy autorytetem wynikającym z pełnienia określonych ról społecznych a autorytetem będącym wykładnikiem przyjmowanych i realizowanych wartości. Nasilająca się krytyka Kościoła domaga się przemyślenia na nowo stylu angażowania się Kościoła w sprawy społeczne oraz

unikania dawania pretekstu do antykościelnych ataków (potencjał antyklerykalizmu w społeczeństwie jest znaczny). Można by także zapytać, czy obecny stan katechezy szkolnej ubocznie nie produkuje antyklerykalizmu i indyferentyzmu? Czy buduje siłę moralną Kościoła w społeczeństwie? Potrzebne byłoby – być może – nowe oblicze katechizacji szkolnej i parafialnej. Już w 1993 roku podczas wizyty I grupy biskupów polskich *ad limina Apostolorum* Jan Paweł II poparł powrót lekcji religii do polskich szkół: „Na wszystkich katechizujących – duchownych i świeckich – lekcje religii w szkole nakładają wielką odpowiedzialność, aby tej szansy ewangelizacji nie zmarnować. Katechizacja w szkole domaga się oczywiście uzupełnienia o wymiar parafialny duszpasterstwa dzieci i młodzieży” („L'Osservatore Romano” 14: 1993, nr 2, s. 17).

Dla Kościoła katolickiego najważniejsza jest ewangelizacja, także w tych warunkach, gdy budzi ona zastrzeżenia, niechęć, a nawet otwartą krytykę, szczególnie w tych kręgach społecznych, które chciałyby, by Kościół zajmował taką pozycję i znaczenie w społeczeństwie, które nie pozwalałyby mu wypowiadać się z punktu widzenia etycznego w sprawach społecznych, a zwłaszcza politycznych. Być może sam Kościół w Polsce nie jest tak mocny, jak dotychczas sądziliśmy, ani tak słaby, jak chcieliby go widzieć jego przeciwnicy. Z pewnością potrzebuje nowego dynamizmu, by skuteczniej realizować wyzwania nowej ewangelizacji, prowadzącej do ludzkiej i duchowej odnowy. W nowych warunkach społeczno-kulturowych potrzebny jest nie styl dezaprobaty i groźby, lecz pełen miłosiernej troski o formowanie sumień i przekształcanie wiary „dziedziczonej” i z przyzwyczajenia, w wiarę będącą osobistym wyborem, przekonaną i potwierdzoną świadectwem życia. Mimo dokonujących się przemian społeczno-kulturowych katolicyzm polski wciąż przenika kulturę publiczną i mentalność jednostek.

#### BIBLIOGRAFIA

- Barczykowska A., (2011), *Kapitał społeczny a zjawiska patologii społecznej w wielkim mieście*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków
- Berger P.L., (2007), *Pytania o wiarę. Sceptyczna zachęta do chrześcijaństwa*, tłum. J. Łoziński, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa
- Borowik I., Dyczewska A., Litak E., (2010), *Razem i osobno. Religia a dobrostan w warunkach różnicowania etniczno-wyznaniowego na przykładzie Przemysła*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków
- Centrum Myśli Jana Pawła II, (2007), *Jan Paweł II w opinii Polaków. Raport z badań społecznych*, Warszawa

- Changing Human Beliefs and Values, 1981–2007, (2010), *A Cross-Cultural Sourcebook based on the World Values Surveys and European Values Studies*, ed. by R. Inglehart, Singlo XXI Editores, Mexico
- Domański H., (2004), *Zmiany struktury społecznej i systemu wartości*, w: *Czy wartości społeczne są barierą reform UE?* Red. J. Szomburg, Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową, Gdańsk, s. 54-69
- Draguła A., (2008), *Kościół w Polsce: przyszłość przeszłości*, „Pro Libris. Lubuskie Pismo Literacko-Kulturalne”, nr 1, s. 17-21
- Feliksiak M., (2011), *Ocena działalności parlamentu, prezydenta i wybranych instytucji publicznych*, Komunikat z badań CBOS, BS/ 8/2011, Warszawa
- Feliksiak M., (2012), *Oceny instytucji publicznych*, Komunikat z badań CBOS, BS/ 39/2012, Warszawa
- Hervieu-Léger D., (2004), *Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung*, Ergon Verlag, Würzburg
- Hipsz N., (2011), *Polaków obraz rzeczywistości parafialnej*, Komunikat z badań CBOS, BS/144/2011, Warszawa
- Inglehart R., Norris P., (2009), *Wzbierająca fala. Równouprawienie płci a zmiana kulturowa na świecie*, tłum. B. Hellmann, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa
- Karwatowska M., (2012), *Autorytety w opiniach młodzieży*, Wydawnictwo UMCS, Lublin
- Konferencja Episkopatu Polski, (2012), *W trosce o człowieka i dobro wspólne*, Wydawnictwo BIBLOS, Tarnów
- Libiszowska-Żółtkowska M., (1993), *Religijność Polaków na przelomie wieków – stan aktualny i perspektywiczny*, „Przegląd Religioznawczy” nr 2, s. 91-98
- Mariański J., *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne. Studium socjologiczno-pastoralne*, Wydawnictwo Gaudium, Lublin
- Opinie Polaków o Kościele*, (2010), Komunikat z badań TNS OBOP (grudzień, 2010), Warszawa
- Sadowski A., (2011), *Spółczesność polskie – od zróżnicowanego kulturowo do wielokulturowego. Szanse i zagrożenia*, w: *Wielokulturowość: konflikt czy koegzystencja?* Red. A. Śliż, M.S. Szczepański, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa
- Skoczylas K., (2011), *Wartości młodych katolików regionu konińskiego. Studium katechetyczno-pastoralne na przykładzie wybranych szkół ponadpodstawowych regionu konińskiego*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń
- Sztompka P., (2002), *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków
- Uslaner E.M., (2008), *Zaufanie strategiczne i zaufanie normatywne*, w: *Socjologia codzienności*, red. P. Sztompka, M. Boguni-Borowska, Wydawnictwo „Znak”, Kraków, s. 181-223.
- Wyniki badania „Aktualne problemy i wydarzenia” (nr 256), Komunikat z badań CBOS (do użytku wewnętrznego), Warszawa 2011
- Wyniki badania „Aktualne problemy i wydarzenia” (nr 257), Komunikat z badań CBOS (do użytku wewnętrznego), Warszawa 2011
- Wyniki badania „Aktualne problemy i wydarzenia” (nr 259), Komunikat z badań CBOS (do użytku wewnętrznego), Warszawa 2011
- Wyniki badania „Aktualne problemy i wydarzenia” (nr 260), Komunikat z badań CBOS (do użytku wewnętrznego), Warszawa 2012

Wyniki badania „Aktualne problemy i wydarzenia” (nr 262), Komunikat z badań CBOS (do użytku wewnętrznego), Warszawa 2012  
Zaręba S.H., (2008), *W kierunku jakiej religijności? Studia nad katolicyzmem polskiej młodzieży*, Zakład Wydawnictw Statystycznych, Warszawa

## THE CATHOLIC CHURCH IN THE AREA OF PUBLIC LIFE

### Summary

In this paper, which is based on public opinion polls and sociological studies, we analyze some aspects of social awareness of Poles in terms of their attitudes toward the Catholic Church and its role in society, especially in the public space. We refer to the discussion, carried on for the past two decades, on the decline of trust in the Church, and more generally – to the discussion about the rights and obligations of the Church in taking care of the moral principles that rest at the base of public life. In particular, we focus on such issues as identification of the Poles with the Catholic Church, social trust in the Church, opinions on its political involvement, views of the Poles for the presence of the cross and religious symbols in public space, and social powers of the Church in the opinion of the Polish people.

Social trust in the Church is a subject to continuous fluctuations and in recent years slowly enters a downward phase. It seems that now we enter a period of declining social authority of the Catholic Church, which is undoubtedly related to direct attacks on the Church, staged by the media voicing real or alleged scandal in clerical circles. Not without significance are slow, but progressive processes of spontaneous and creeping secularization. In the years 2006-2011 the number of people who positively evaluated functioning of the Roman Catholic Church ranged from 54% to 73% (average rate for 15 surveys – 63%), number of people who gave negative evaluation of the work of the Church ranged from 18% to 35% (average rate – 26%).

**Keywords:** Catholic Church, social trust, political engagement, religious symbols, public space



## **Kościół, państwo i obywatelskość w opiniach młodzieży Północnego Mazowsza**

Człowiek jest ze swej natury istotą umieszczoną w kontekście społecznym. Zarówno jednostka, jak i społeczeństwo są na siebie wzajemnie nakierowane, wzajemnie się dopełniają i kształtują (Kowalczyk 2002: 276-277). Wspólnotowy charakter życia człowieka wyznacza jego zależności od innych w sferze politycznej, kulturalnej, materialnej, moralnej, a także religijnej (Partycycki 2005: 241). Społeczności, które tworzy człowiek, utworzone są do realizacji wspólnych celów postrzeganych jako zespół wartości (Kowalczyk 1996: 223). Szczególnymi społecznościami, związanymi zarówno z losem jednostek, jak i społeczeństw są społeczności religijne oraz polityczne. Wydaje się, że we współczesnym świecie, świecie plastycznych i płynnych tożsamości społecznych, ważne jest stałe monitorowanie nastawienia młodych co do ich postrzegania, utożsamiania się i ewentualnego uczestnictwa w grupach religijnych, państwowych i obywatelskich.

W warunkach polskich sytuacja Kościoła oraz powiązania pomiędzy religią a szeroko pojętą polityką ulegają ciągłym zmianom. Przemianom ulega zarówno sposób postrzegania spraw religii, Kościoła oraz powiązań pomiędzy religią a polityką. Powiązania te przyjmują postacie współpracy, wzajemnych inspiracji lub też wojen religijnych. Obserwowalna jest zarówno próba oddziaływania polityków na rzeczywistość kościelną, jak i instytucji kościelnych na stan życia politycznego i zaangażowania obywatelskiego. Aby więc zbadać sposób postrzegania Kościoła, państwa i zaangażowania obywatelskiego oraz powiązania pomiędzy tymi segmentami życia – podjęto się próby odtworzenia optyki z jaką patrzą na Kościół politykę i formy zaangażowania obywatelskiego młodzi w średniej wielkości mieście Północnego Mazowsza.

Pomiarów relacji do Kościoła i polityki dokonano w Łomży – wybranym średnim mieście Północnego Mazowsza, bowiem to środowisko takich miast jest polem krzyżowania się wpływów tradycji i nowoczesności, losu

i wyboru. Badania przeprowadzono wśród osiemnasto- i dziewiętnastolatków znajdujących się na progu dorosłości – tegorocznych maturzystów. Młodzież jest bowiem kategorią społeczną wybitnie podatną na zmiany, w której zjawiska współczesności ujawniane są z wyjątkową siłą. W diagnozach tej grupy wiekowej, jak w papierku lakmusowym, można celniej dostrzec zachodzące współcześnie procesy oraz budować trafniejsze prognozy, co do kształtowania się tożsamości kolejnych pokoleń. W sposobie postrzegania świata przez młodych krzyżują się bowiem zarówno wpływy dziedziczone ze środowiska rodzinnego i mikroświata socjalizacji pierwotnej, jak i z wszelkich innych źródeł w całej ich globalności (Świda-Ziemia 2000: 9-10).

Badania, z których raport stanowi niniejsze opracowanie, przeprowadzono wśród uczniów klas maturalnych: trzecich i czwartych szkół ponadgimnazjalnych Łomży. Miasto niniejsze funkcjonuje na prawach powiatu grodzkiego w północnowschodniej części Polski, w województwie podlaskim, a usytuowane jest pomiędzy Warszawą a Augustowem. Łomża położona jest nad rzeką Narew, na historycznym Mazowszu, choć współcześnie województwo nazwane zostało podlaskim. Łomża w latach 1975–1998 stanowiła stolicę województwa łomżyńskiego, od 1 stycznia 1999 roku to siedziba powiatu łomżyńskiego, od 28 października 1925 stolica diecezji. W roku 2010 liczyło 63 221 mieszkańców i stanowiło trzecie co do wielkości miasto województwa podlaskiego.

Pomiary będące podstawą uzyskania materiału empirycznego przeprowadzono metodą audytoryjną za pomocą kwestionariusza ankiety w dniach: 16–20 kwietnia 2012 roku wśród uczniów klas maturalnych: trzecich i czwartych. Ankietę skierowano do 454 uczniów, zaś 11 z nich odmówiło odpowiedzi. Badań dokonywano w ramach różnych lekcji szkolnych, z wyłączeniem wychowania fizycznego oraz tzw. warsztatów. Objęto nimi zarówno uczęszczających do liceów ogólnokształcących, jak i techników. Jako zmienne metryczkowe w niniejszym opracowaniu uznano zmienną płci, typ szkoły, autodeklarację wiary, autodeklarację praktyk religijnych oraz deklarację wyników w nauce.

Uzyskany materiał empiryczny pozwala stwierdzić, że wśród badanej młodzieży młodzi mężczyźni stanowili 48,8%, zaś młode kobiety – 51,1%. Większość z nich – 59,0% – to uczniowie liceów, zaś 41,0% – techników na terenie miasta Łomża. Spośród biorących udział w ankiecie: 6,4% – oceniło własne wyniki w nauce jako celujące, 11,5% – jako bardzo dobre, 37,5% – dobre, 37,5% – średnie, zaś 7,3% – słabe.

W autodeklaracjach wiary badanej młodzieży, maturzyści w zdecydowanej większości opisali swą religijność jako wierzący – 59,3%, głęboko wierzący – 12,3%, niezdecydowani, lecz przywiązani do tradycji religijnej – 17,8%. Dziesiąta część młodych wykazała znaczny dystans do religii. Więk-



szą część w tej kategorii uznała się za obojętnych religijnie (7,5% całości badanych), zaś 3,1% ogółu – za niewierzących. Także subiektywne autodeklaracje praktyk religijnych utrzymywały się wśród młodych na dość wysokim poziomie. Blisko połowa z nich (47,6%) zadeklarowała, że uczestniczy w rytuałach religijnych raz w tygodniu lub częściej. To bardzo wysoki wskaźnik, wyższy niż wykazują badania ogólnopolskie cotygodniowych praktyk niedzielnej mszy (Mariański 2008: 127-137). Przynajmniej raz w miesiącu uczestniczy w rytuałach religijnych 23,4% łomżyńskiej młodzieży maturalnej, kilka razy w roku – 18,5%, zaś tylko raz w roku – 4,6%. Rzadsze niż raz w roku praktyki religijne zadeklarowała bardzo wąska grupa – 6,6% ogółu badanych. Spośród nich część praktykuje bardzo rzadko – rzadziej niż raz w roku (3,8% ogółu), zaś część (2,2% ogółu badanych) nie praktykuje nigdy. Takie wielkości wskaźników wskazują na wysokie zrytualizowanie religijności młodych w Łomży, wysoką religijność w ich autooglądzie.

## **1. Procesy wpływające na sposób odnoszenia się do instytucji religijnych**

Współczesność, w znacznie wyższym stopniu niż uprzednie warunki historyczne, pozwala na samodzielne kształtowanie własnego życia i własnej tożsamości. Niegdyś tradycja i zastany obyczaj wywierały przemożny wpływ na przebieg życia człowieka. Jego tożsamość była dziedziczona, zarówno pod względem religijnym, społecznym, narodowym czy też zawodowo-ekonomicznym. Współczesność pozwala na odejście od społeczności losu, w kierunku tożsamości wyboru. Stanowi to swoisty zwrot ku nowemu obliczu indywidualizmu, a więc postawie czynnego kształtowania samego siebie i własnej tożsamości. Taka przemiana jest możliwa dzięki zanikowi, a na pewno dzięki znacznemu zmniejszeniu się oddziaływania tradycyjnych ram tożsamości jednostek i społeczeństw. Zaistniały z kolei nowe oddziaływania społeczne wobec których jednostka musi wciąż konstruować własne wzory tożsamościowe (Giddens 2004: 84).

Jednym z czynników określającym współczesne przemiany społeczne, szczególnie religijne, jest pluralizm. To pośród tej dostępnej różnorodności dokonuje się wybór. „Pluralność staje się zasadą organizacji życia społecznego i nowym paradygmatem w naukach społecznych. Wraz z pogłębianiem się zróżnicowanych i wyspecjalizowanych systemów funkcjonalnych dokonuje się radykalizacja pluralizmu społecznego i kulturowego” (Mariański 1997: 80). Sytuację tę czeski socjolog i teolog Tomáš Halík porównał do targowiska: „Człowiek duchowo niespokojny, poszukujący, czy też socjolog religii znaleźli się na targowisku, gdzie oferuje się różnego rodzaju religie

i gdzie nie ma nikogo, kto doradziłby im, z czego mogą zrezygnować” (2003: 13). Pluralizm religijny dotyka także regionów i krajów dotychczas jednorodnych wyznaniowo. Wynika bezpośrednio z globalizacji, wprowadzając szerokim strumieniem kulturę globalną w najodleglejsze zakątki, a wraz z nią – wiedzę o wszelkich istniejących tradycjach religijnych. W takiej sytuacji wprost niemożliwym wydaje się zwyczajne uznanie własnej religii za jedyną i poprawną (Borowik 2001a: 18).

W sensie empirycznym pluralizm może dotyczyć wielu dziedzin. Może oznaczać wielość religii i wyznań – pluralizm religijny, wartości – aksjologiczny, grup i organizacji społecznych – społeczny, stylów życia – kulturowy, sił oddziałujących na zjawiska polityczne – polityczny. Pluralizm rozumiany normatywnie stanowi pochwałę tej różnorodności, w której różne funkcjonalnie twory społeczne mają równe prawo do swobody rozwoju (Höffe 1992: 54-55).

Globalizacja z jednej strony rodzi tendencje uniwersalistyczne i prowadzi do pluralizmu, z drugiej jednak – wzmacnia odruchy obronne wobec nich, inspirując powstawanie ruchów na rzecz odrębności, lokalności, fundamentalizmu, przeszłości i tożsamości zagrożonej rozmyciem w globalnej strukturze. Otwartość religijna na odmienności kreuje nastawienie dialogowe. Przybierać ono może postać zarówno popularnych ruchów ekumenicznych poszukujących elementów uniwersalnych w przesłaniach Kościołów historycznych, jak też nowych ruchów o fundamentach synkretycznych (Borowik 2001a: 19). Prowadzić może również do apologetycznie nastawionych fundamentalizmów, które usiłują odtworzyć antymodernistyczną religijność (Libiszowska-Żółtkowska 2004: 123).

Indywidualizm jest często pojmowany jako korelujący z pluralizmem. Oznacza on dążenie do takiej zmiany życia społecznego i osobistego, by umożliwić jednostkom wybieranie i kształtowanie własnego życia. Ponowoczesność, myśląc o indywidualizacji, mówi o „byciu sobą”, „samorealizacji”, „samokształtowaniu” (Beck 2002: 193-205). Głos decydujący zabiera indywidualne, często nastawione konsumencko „ja”, dominujące nad społecznym „my” (Barber 2008: 205).

Późna nowoczesność, mówiąc o indywidualizmie, przywołuje następujące konotacje: uwolnienie się, emancypacja od tradycyjnych zależności, autonomia i autodeterminacja własnych działań, wolność, osobowa odrębność, niepowtarzalny wzór umiejscowienia w sieci stosunków społecznych, pozytywne wartościowanie jednostki, kosmopolityzm, następstwo wewnątrzosobowej dyferencji, poczucie własnego „ja”, wycofanie się w prywatność i izolacja, konsekwencja poczucia bezsilności. Mnogość odniesień indywidualizmu pomaga wydobyć wieloaspektowość interpretacji problemu (Tułowiecki 2012: 62).

Badacze współczesnych tożsamości społecznych wyróżniają także kolektywizm jako ważną zasadę funkcjonowania społeczności ludzkich, szczególnie młodzieżowych. „Stanowi on oczywistą, choć nie uświadomioną w pełni normę, naturalną zasadę funkcjonowania społeczności ludzkich, będąc elementem naturalnego porządku rzeczy”. Wśród czynników utrwalających współcześnie tendencje kolektywistyczne wymienić można: oczekiwane poczucie oczywistości i naturalności kolektywistycznych stosunków społecznych oraz irracjonalność nie poddającego się krytycznej narracji mitu. Kolektyw jest komponowany przez członków społeczności, mimo że nie funkcjonuje w wersji modelowej, jest realną i naturalną formułą organizowania społeczności, której nie towarzyszy jednak utrata indywidualności. „Jednostka świadoma swojej odrębności dokonuje wyboru kolektywu, przez co staje się podmiotem. Kolektyw jest przedmiotem kreowanym intencjonalnie przez konstytuujące go jednostki [...]” (Cybal-Michalska 2006: 105-106). Kolektywizm może przejawiać się nie tylko w wąsko rozumianej grupie odniesienia, jak grupa rówieśnicza, wspólnota religijna czy narodowa, społeczność lokalna, lecz także w silnej identyfikacji z preferowanymi tendencjami organizowania wolnego czasu, stylem życia promowanym w mediach dla określonej kategorii wiekowej, modą czy sposobem patrzenia na własną tożsamość religijną, identyfikację z instytucjami religijnymi oraz poszukiwanie własnego miejsca w społeczeństwie.

W nowoczesnym świecie obserwowalna jest także reprivatyzacja religii. Jej powrót do strefy publicznej widoczny staje się szczególnie w sferze politycznej. José Casanova mówi o „religii publicznej” i „religii obywatelskiej”, odnajdując jej elementy w Hiszpanii, Polsce, Brazylii i Stanach Zjednoczonych. W krajach tych przełamany został dogmat modernizmu zachodniego, iż „religia jest sprawą prywatną”, a prywatyzacja religii pozostaje nieodłączną cechą nowoczesności. Religie publiczne mogą obecnie służyć mobilizacji do przewycięzania dyferencjacji, przyczynić się do ponownego wytyczania granic zasięgów religijnych kodów kulturowych lub wywoływać debatę publiczną na temat tych kwestii (Tułowiecki 2012: 63). Casanova dostrzega specyfikę polskich powiązań pomiędzy religią a tożsamością narodową i strukturami państwa. Zauważa powiązania zarówno w perspektywie historycznej, jak i współczesnej. W perspektywie dziejów podkreśla, z jednej strony utożsamienie Kościoła rzymskokatolickiego z narodem, połączenie polskiej tożsamości narodowej i katolickiej, powstanie polskiego katolicyzmu społecznego, a z drugiej: brak utożsamienia Kościoła i państwa, zdumiewające w skali europejskiej tradycje tolerancji religijnej, niskie wskaźniki konfliktów pomiędzy państwem i Kościołem, marginalność antyklerykalizmu, sekularyzacji ruchów robotniczych czy też inteligencji humanistycznej (Casanova 2005: 160-161).

Jednak i w warunkach polskich sytuacja Kościoła ulega ciągłym zmianom. Nie jest już tak jak w latach osiemdziesiątych XX wieku, gdy Kościół był jedyną instytucją mającą w skali ogólnokrajowej niekwestionowany autorytet niemal wszystkich Polaków (Nowak 2005: 176). Po Wielkiej Zmianie roku 1989 miejsce Kościoła w przestrzeni publicznej oraz sposób jego postrzegania uległ zmianie oraz wciąż staje się jedną z najgoręcej dyskutowanych kwestii (Borowik 2001b: 83). Współcześnie coraz silniej obecny jest w polskiej rzeczywistości głos, zgodnie z którym coraz więcej osób nie chce, by Kościół definitywnie określał kształt ich własnego życia religijnego. Coraz więcej osób chce samodzielnie definiować swój stosunek do religii, norm oraz wartości. Kryzys społecznie zinstytucjonalizowanych form religii zbiega się z popularnością tych gatunków kultu religijnego, które nie wymagają trwałego zaangażowania i podejmowania wymagających zobowiązań (Tułowiecki 2012: 350). Może być to przejawem „pełzającej sekularyzacji” – w rozumieniu Janusza Mariańskiego oraz czynnikiem różnicującym polską religijność (Mariański 2012: 6-7).

Obok tego widoczny jest we współczesnej polskiej rzeczywistości specyficzny sposób publicznego egzystowania wiary, nazwany przez Tomasza Żukowskiego „religią publiczną pospolitego ruszenia”. Etykieta ta określać ma postrzeganie Kościoła równocześnie jako instytucji i wspólnoty, jako liczące się w dyskursie publicznym jednostki, oraz zasady moralne wyrosłe z Dekalogu, bezpośrednio oddziałujące na sferę publiczną. Ich oddziaływanie naznaczone jest jednak zmieniającą się w zależności od sytuacji intensywnością (2009/2010: 139). W analizach przedstawicieli samego Kościoła postulowany jest, zakładający brak społecznej dominacji, a nawet mniejszościowość, udział wierzących w życiu społeczności zlaicyzowanych, poprzez kreatywną obecność, gdzie źródłem kreatywności jest wewnątrznie i zewnątrznie przeżywana religijność. „Mniejszości kreatywne są w stanie dzielić się ze społeczeństwem swoim chrześcijaństwem w takiej mierze, w jakiej same odkryją, że znalazły ewangeliczną perłę i tym odkryciem będą dzieliły się z innymi w przekonujący sposób” (Migliore 2012: 103).

Deinstytucjonalizacja, jako kolejna cecha czasów globalizacji, powiązana jest ściśle z indywidualizacją i pluralizacją. Dotyka ona zarówno instytucji religijnych, jak i relacji do instytucji państwa. Gdy doktryna religijna przestaje być jedynym prawomocnym źródłem poglądu na świat, a Kościoły tracą swą ekskluzywną nieomylność w kwestiach wiary, jednostki, tworząc swe osobiste uniwersum znaczeń, nie potrzebują potwierdzenia przez jakiegokolwiek tradycje czy autorytety religijne (Borowik 2001a: 16). Proces ten oznacza: osłabienie legitymizacji, oczywistości i bezsporności instytucji kościelnej; odchodzenie od ekskluzywnych modeli interpretacji świata i przełamanie ich monopolu w kierunku inkluzywizmu; kryzys motywacji i wiarygodności instytucji religijnych oraz wzorów przez nie utrwalanych

i przekazywanych; minimalizację wpływu instytucji kontrolnych i pozostających w ich dyspozycji mechanizmów, które utrwały społeczny porządek instytucjonalny (Tułowicki 2012: 63).

Procesy te nie oznaczają patologii, a anomia i zanik wartości – nie muszą być koniecznymi konotacjami deinstytucjonalizacji. Wnosi ona natomiast brak relacji pomiędzy subiektywnym a obiektywnym światopoglądem. Instytucjonalizacja w świecie przednowoczesnym stała na straży stabilności świata, jego pewności, przewidywalności. W warunkach gwałtownych zmian, otwartości, akomodacji do zmienności, sztywność instytucjonalnych zasad odbierana jest jako objaw ideologizacji i fundamentalizmów. „Świat instytucji» popada w strefę podejrzeń, posądzany o fasadowość, skostnienie i bezosobowość” (Mariański 1997: 72).

Rodząca się w wyniku deinstytucjonalizacji pozakościelna, pozakonfesyjna, „bezdomna religijność”, obejmuje wszystkich deklarujących religijność, natomiast odrzucających jej instytucjonalną formę (Mariański 2006: 94). Wierzą oni w Boga, lecz dzięki osobistej wierze. Mają swoje *sacrum*, pojęcie Boga, zbawienia, *credo*, jednak w jakiejś mierze oderwane od zobiektywizowanego rozumienia tych pojęć. Taka pozainstytucjonalna religijność, obok wybiórczości, może mieć charakter synkretyczny. Wiara złożona z elementów różnorodnych tradycji religijnych ma niekiedy postać duchowego supermarketu, „szwedzkiego stołu”, z którego można dowolnie komponować własną jakość prywatnej religii. W takiej konstrukcji coraz rzadziej znajduje miejsce idea osobowego Boga, a intensywność doświadczenia religijnego dominuje nad jego treścią. Selektywność staje się konstrukcją nowej jakości ponowoczesnej religii (Mariański 2007: 248-249). Takie „ignoranckie syntezy” – *bricolage*, zdaniem Vincenta J. Millera, nic nie wnoszą do tradycji religijnej, stanowiąc w ostatecznym rachunku nadużycie wierzeń i symboli (2007: 18).

## 2. Sposoby postrzegania Kościoła

Poprzez badania w Łomży próbowano uchwycić w jaki sposób młodzi postrzegają współcześnie instytucję religijną, jaką jest Kościół katolicki. Ze względu na homogeniczność religijną terenu łomżyńskiego nie zapytano w ankiecie o przynależność do Kościoła katolickiego. Niedawne badania J. Mariańskiego wśród młodych mieszkańców Łomży wykazały bowiem, że 96,9% z nich identyfikuje się z Kościołem rzymskokatolickim, 0,4% – to świadkowie Jehowy, 0,4% – muzułmanie, 1,6% – bezwyznaniowi. Wyznanie rzymskokatolickie stanowi bowiem zdecydowaną większość religijną regionu.

Kluczem, wedle religii chrześcijańskiej, do rozumienia Kościoła jako instytucji religijnej jest jego nadprzyrodzoność. Wedle nauczania rzymskich katolików Kościół został założony przez Jezusa Chrystusa jako wspólnota wiary, Jezus w niej żyje i prowadzi do zbawienia (*Katechizm Kościoła Katolickiego* 1994: 187-195). Aby zbadać sposób postrzegania Kościoła przez młodych zapytano ich, czy wierzą, że został on założony przez Jezusa Chrystusa. Na tak postawione pytanie zdecydowana większość maturzystów opowiedziała, że wierzy iż Kościół został założony przez Chrystusa (71,6%). Blisko siódma część badanych (14,3%) odpowiedziała, że owszem wierzy, ale ma co do tej kwestii wątpliwości. Tylko 6,8% zadeklarowało niewiarę w założenie Kościoła przez Jezusa z Nazaretu, zaś 7,3% - nie miało w tej kwestii wyrobionego zdania. Odnotowano także wysoki wskaźnik wiary w obecność zmartwychwstałego Jezusa w Kościele. W kwestię tę wierzy 73,8% młodych łomżan, 15,2% - wierzy ale ma wątpliwości, zaś 8,4% - nie dostrzega i nie podziela wiary w obecność drugiej Osoby Trójcy w Kościele katolickim.

Różne może być obecnie postrzeganie Kościoła jako tworu religijnego. Generalnie może być on postrzegany jako instytucja, jako wspólnota lub jako byt ściśle świecki. Aby uchwycić optykę zapatrywania się na Kościół młodych mieszkańców Północnego Mazowsza poproszono ich o zdefiniowanie tożsamości Kościoła. Pytanie badające definiowanie miało charakter zamknięty, do dyspozycji było jedenaście etykiet, spośród których respondent mógł wybrać trzy. W sytuacji braku etykiety właściwej jego oglądowi Kościoła, miał on do dyspozycji odpowiedź - „trudno powiedzieć”. Na tak postawione pytanie oraz przy takiej logice wyboru odpowiedzi, zdecydowana większość, bo przeszło trzy czwarte młodych wskazało określenie „wspólnota wiernych” jako definiujące Kościół. Dla 31,9% - jest on instytucją strzegącą wiary i obyczajów, dla 38,5% - instytucją świętą z papieżem i duchowieństwem, zaś dla 7,7% - ogólnoswiatową organizacją posiadającą przede wszystkim cele świeckie. Obok tych formuł, Kościołowi przypisano następujące definicje: grupa religijna prowadząca wiele akcji charytatywnych i pomagająca potrzebującym - 20,7%, grupa religijna nadająca sens ludzkiemu życiu - 25,6%, grupa religijna pozwalająca odpowiedzieć na najważniejsze pytania życiowe - 9,0%. Kościołowi nadano także inne, mniej pozytywne etykiety: grupa przywódców religijnych bazujących na naiwności wiernych - 13,9%, grupa uważająca się za religijną, w rzeczywistości skrywająca niemoralność duchownych - 8,6%, grupa religijna narzucająca siłą przekonania innym - 9,3%, grupa uważająca się za religijną, w rzeczywistości realizująca własne interesy - 15,0%. Tylko 6,8% wskazało odpowiedź: trudno powiedzieć.

Poproszono także młodych o odniesienie się do celu Kościoła, czyli zbawienia człowieka. Zapytano, czy uważają, że celem tej instytucji jest

zbawienie. Termin „zbawienie” w treści pytania nie został sprecyzowany, a sposób odczytywania jego treści uznano za subiektywnie zależny od respondenta. Na tak sformułowane pytanie blisko dwie trzecie (60,8%) odpowiedziało, że w ich opinii celem Kościoła jest zbawienie. Blisko piąta część (17,4%) wierzy w tak postawioną kwestię, ale posiada co do niej wątpliwości. Dziesiąta część łomżyńskich maturzystów (10,4%) zadeklarowała niewiarę w prawdę, że celem Kościoła jest zbawienie człowieka, zaś analogiczna wielkość (11,2%) nie ma w tej kwestii zdania.

Kolejnym zagadnieniem, gdzie poproszono o odniesienie się, była świętość Kościoła. Pytanie zostało tak sformułowane, by uchwycić optykę młodych: czy widzą w instytucji Kościoła bardziej element boski – czyli akcentują jego świętość, czy też ludzki – myśląc o Kościele przede wszystkim postrzegają jego grzeszność, braki czy wprost skandale. Pośród możliwości odpowiedzi znalazła się także formuła łącząca oba te podejścia: Kościół jest równocześnie i święty, i grzeszny; równocześnie naznaczony świętością Boga, jak i grzesznością ludzi go tworzących, co pozwala na łączenie wiary w nadprzyrodzoność wspólnoty religijnej, obecności w niej Boga, jak i realnego dostrzegania wszelkich braków, czy wprost zła w niej istniejącego. Na tak sformułowane zapytanie trzecia część młodych (36,6%) odpowiedziała, że Kościół jest przede wszystkim święty. Dziesiąta część maturzystów wyraziła przekonanie, że jest przede wszystkim grzeszny (9,7%), zaś 32,2% – że jest równocześnie i święty, i grzeszny; i boski, i ludzki. Aż piąta część młodych (20,9%) nie umiała udzielić odpowiedzi na tak postawione pytanie, twierdząc, że „trudno powiedzieć”. Obok tego 0,6% – odmówiło udzielenia odpowiedzi.

W dalszej kolejności zapytano o moment powstania Kościoła oraz związek z Osobą Ducha Świętego. Połączono te kwestie w pytaniu: „Czy uważasz/wierzysz, że Kościół powstał w dzień zesłania Ducha Świętego?” Czwarta część młodych nie odniosła się do tak sformułowanej tezy, wybierając odpowiedź „trudno powiedzieć”. Połowa natomiast (50,9%) zadeklarowała poparcie lub wprost wiarę w wiązanie początku Kościoła z dniem Pięćdziesiątnicy i trzecią Osobą Trójcy. Dziesiąta część respondentów (11,9%) zadeklarowała zdecydowany brak wiary w tę prawdę, zaś podobna wielkość (12,8%) – wiarę, ale naznaczoną wątpliwościami.

W sytuacji nieustannej dyskusji społecznej na temat styku Kościoła z przestrzenią polityczną, zapytano młodych Północnego Mazowsza o prawo Kościoła do wypowiedzania się w kwestiach moralnych dotyczących życia społecznego. Na tak postawioną kwestię, prawo wypowiedzania się w kwestiach moralnych co do życia społecznego Kościołowi przyznało 70,5% (23,1% ogółu – zdecydowanie tak, 47,4% – raczej tak), zaś takiego prawa odmówiło 28,2% (18,5% – raczej nie, 9,7% – zdecydowanie nie). Odpowiedź na to pytanie była dość wykrystalizowana, gdyż wskaźnik procen-

towy za „trudno powiedzieć” wyniósł – 1,3%. Gdy zaś spytano, czy młodzi kiedykolwiek słyszeli w trakcie nabożeństw wypowiedzi odnoszące się do bieżących zagadnień politycznych, aż 44,1% stwierdziło, że zdecydowanie słyszało, 27,3% – raczej słyszało, 15,2% – raczej nie słyszało, 4,2% – nigdy nie słyszało.

Poproszono zatem o ukonkretnienie pól wypowiedzi Kościoła w kwestiach społecznych i zapytano o nauczanie Kościoła w kwestii praw człowieka, polityki prorodzinnej państwa oraz opieki nad rodzinami wielodzietnymi. Prawo Kościołowi do wypowiadania się w kwestiach praw człowieka przyznało 81,9% młodych, przeciwnego zdania było 11,5% łomżan. Prawo do upominania się o konieczność prowadzenia przez państwo polityki prorodzinnej przyznało Kościołowi 55,4%, przeciwnego zdania było 31,5% ogółu badanych. Wedle pomiarów Kościół ma prawo dopominać się od państwa wsparcia i ochrony dla rodzin wielodzietnych – twierdzi 65,3% maturzystów w Łomży, zaś takiego prawa Kościołowi odmawia 23,4% badanych.

Kolejną kwestią, którą ujęto w pomiarach empirycznych, były opinie młodych na temat wkładu Kościoła w zachowanie tożsamości polskiej przed rokiem 1989. To pytania ważne, bowiem respondenci nie doświadczali na sobie świata sprzed Wielkiej Zmiany, a wiedzę o tamtych czasach posiadają od bliskich, z lekcji historii oraz tworzonego obrazu w rzeczywistości politycznej i medialnej. Zapytani o ocenę wkładu Kościoła rzymskokatolickiego w zachowanie tożsamości Polaków w czasach komunizmu, 73,6% odpowiedziało, że był to wkład zdecydowanie duży lub raczej duży. Jako mały – oceniło ten wkład 18,5% badanych, zaś 7,9% nie umiało się odnieść do kwestii. Uszczególniając zagadnienie wpływu religii na tożsamość polską, poproszono o odpowiedź na następująco brzmiące pytanie: „Jak oceniasz wkład Jana Pawła II w budowanie dumy z Polski i polskości wśród Polaków?”. Na pytanie to zdecydowana większość odpowiedziała: zdecydowanie duży – 87,0%, raczej duży – 10,4%, raczej mały – 0,7%, zdecydowanie mały – 0,5%. Tylko 1,8% ankietowanych nie potrafiło lub nie chciało odnieść się do zagadnienia. Taki układ wskaźników, gdy respondenci z jednej strony nie spotkali się osobiście z papieżem-Polakiem, z drugiej strony PRL znają jedynie z historii lub literatury, może być świadectwem pozytywnych konotacji emocjonalnych osoby Jana Pawła II oraz jego wielkiego autorytetu. Ranga nauczania i wkładu papieża, mimo upływu lat, została u większości Polaków zakodowana jako ważna i bardzo pozytywna (Tułowiecki 2011: 101-109).

Zapytano także o udział duchownych w uroczystościach państwowych oraz miejsce modlitwy za poległych i bohaterów narodowych podczas oficjalnych obchodów państwowych. Wobec tak postawionej kwestii 59,3% badanych przyznało osobom duchownym prawo do uczestnictwa w uro-



czystościach narodowych, patriotycznych i historycznych oraz do prowadzenia modlitw np. za zmarłych. Dodatkowo niemal trzecia część (28,9%) raczej przyznaje takie prawo duchownym, zaś tylko 5,5% takiego prawa księżom i biskupom odmawia.

Kolejne oceniane przez młodych zagadnienia tyczyły się bezpośredniego styku świata religii i polityki, szczególnie zaangażowania przedstawicieli Kościoła instytucjonalnego w ten segment życia. Poproszono zatem młodych, by ocenili „mieszanie” się Kościoła w dziedzinę umownie i szeroko określonej „polityki”. Spośród ankietowanych 33,0% badanych uznało, że Kościół w Polsce bardzo mocno miesza się do polityki, 29,8% – wyraźnie miesza się, 18,9% – raczej nie wchodzi w te sprawy, zaś 3,8% – zdecydowanie nie miesza się do polityki. Więcej niż dziesiąta część badanych (13,2%) stwierdziła: „trudno powiedzieć”.

W sytuacji obszernej dyskusji, oceny ze strony polityków i publicystów, nakładanych przez różne media etykiet, rodzenie się zarzutów oraz procedur prokuratorskich czy sądowych wobec Komisji Majątkowej, zajmującej się zwrotem bezprawnie zrabowanego Kościołowi majątku, poproszono o odniesienie się do kwestii majątkowych Kościoła. Zapytano bezpośrednio respondentów o prawo Kościoła do posiadania własnego majątku. Prawo takie przyznało wspólnocie religijnej 49,4% badanych, przeciwnego zdania było 37,0%, zaś nie potrafiło lub nie chciało się wypowiedzieć 13,6% młodych mieszkańców Północnego Mazowsza. Uszczegółowiając kwestie praw własności do majątku trwałego, poproszono także o odniesienie się do prawa Kościoła do zwrotu zabranego mu majątku w czasach komunizmu, wbrew ówczesnemu prawu. W zdecydowany sposób prawo do zwrotu bezprawnie znacjonalizowanego mienia przyznało Kościołowi 19,4%, raczej tak – 36,8%, raczej nie – 17,2%, zdecydowanie nie – 7,9%. Nie wypowiedziało się w tej kwestii 18,7% młodych.

Poproszono także młodych mieszkańców regionu łomżyńskiego o określenie prawa i zakresu krytyki rządzących przez przedstawicieli Kościoła. Na pytanie „Czy uważasz, że duchowni powinni wypowiadać się publicznie na temat polityki rządu?” uzyskano następujące odpowiedzi: zdecydowanie tak – 9,3%, raczej tak – 27,3%, raczej nie – 29,7%, zdecydowanie nie – 22,0%. Do kwestii nie odniosło się szczegółowo 11,9% badanych. Natomiast gdy zapytano młodzież o prawo księży do krytyki rządzących, w sytuacji gdy ci ostatni łamią zasady moralnie i postępują nieetycznie, 25,8% zdecydowanie przyznało duchownym prawo krytyki, raczej przyznało – 38,3%, raczej nie – 14,1%, zaś 12,1% – zdecydowanie nie. Powstrzymało się od zdecydowanej odpowiedzi – 7,3% maturzystów.

Jako ostatnią kwestię łączącą sferę religii i polityki zbadano pogląd młodych na pozytywny lub negatywny wpływ zasad nauczanych w Kościele na bieg życia społecznego i politycznego. Pierwsze z pytań w tej materii

zostało zadane w następujący sposób: „Czy uważasz, że głoszenie przez Kościół etycznych zasad życia społecznego może przyczyniać się do poprawienia jakości życia społecznego i dyskursu publicznego w Polsce?” Na tak postawione pytanie młodzi z Łomży odpowiedzieli: „zdecydowanie tak” – 14,8%, „raczej tak” – 38,1%, „raczej nie” – 19,1%, „zdecydowanie nie” – 8,4%. Prawie piąta część nie miała w tej kwestii zdania (17,2% – „trudno powiedzieć”, 2,0% – brak odpowiedzi”).

Poproszono także o ocenienie, czy wiara i Kościół głoszący swe zasady życia społecznego przyczyniają się do rozwoju, czy też zacofania społecznego. Trzecia część łomżyńskiej młodzieży stojącej na progu dorosłości i samodzielnego życia stwierdziła, że do rozwoju (30,6%). Analogiczny odsetek nie widział zależności pomiędzy wiarą w społeczeństwie i zasadami etycznymi nauczonymi przez Kościół a rozwojem. Natomiast 16,7% uznało, że wpływ religii i instytucji religijnej jest negatywny i przynosi zacofanie i brak postępu społecznego. Prawie piąta część młodych (17,8%) nie umiała lub nie chciała odnieść się do zagadnienia i wybrała odpowiedź „trudno powiedzieć”.

### **3. Polityka, zasady rządzenia i postawy obywatelskie we współczesnym świecie**

Podobnie jak w innych aspektach współczesnych społeczeństwa, w tym aspekcie religijności – styl sprawowania rządu, sposoby postrzegania państwa oraz udział obywateli w zarządzaniu własnym krajem czy regionem ulega wielkim zmianom. Antony Giddens definiuje współczesne rządy jako systematyczną realizację strategii politycznych, podejmowanie decyzji i załatwianie spraw państwowych poprzez urzędników aparatu państwowego. Polityka – w jego ujęciu – dotyczy narzędzi władzy pozwalających na sprawowanie rządów, zaś jej sfera może wykraczać daleko poza zakres działalności samych instytucji państwa (Giddens 2004: 443). Taki sposób rozumowania istnieje niejako „obok” podejścia preferowanego przez Kościół, wedle którego władza państwowa jest dana wraz z państwem w sposób naturalny i nastawiona na realizację dobra wspólnego. „Bez jednolitego autorytetu państwowego, zmierzającego ku osiągnięciu dobra wspólnego, niemożliwe jest urzeczywistnianie celu państwa, jako że poszczególne jednostki podążają ku osiągnięciu swych prywatnych interesów, które często pozostają w sprzeczności z dobrem wspólnym. Ponieważ państwo jest najwyższym strażnikiem dobra wspólnego, jego władza musi być jednolita, wyczerpująca, suwerenna i zobowiązująca. Sprzeczna z myślą chrześcijańską jest oczywiście koncepcja, w ramach której suwerenność państwa postrzega się jako

wewnętrznie i zewnętrznie nieograniczoną i niedająca się ograniczyć władzę” (Höffner 1999: 250).

Kluczowym dla współczesnego rozumienia państwa wydaje się być pojęcie władzy. W ponowoczesnym rozumieniu jest to, po pierwsze – zdolność forsowania przez jednostki i grupy własnych interesów, nawet w obliczu sprzeciwu ze strony innych. Tak rozumiane dążenie do partykularnych celów może być powiązane z użyciem siły. Współcześnie władza przenika niemal każdą relację, w tym ekonomiczną, edukacyjną, rodzinną czy też oddziałuje na religijną. Drugie rozumienie władzy, to autorytet. Podejście to oznacza prawomocne korzystanie przez państwo z władzy w pierwszym sensie. Akcentu w tym rozumieniu domaga się termin – prawomocność. Rozumiany jest jako przyzwolenie podlegających władzy na zarządzanie sobą (Giddens 2004: 443).

Klasycznie rozumiane państwo posiada cztery atrybuty: ludność, określone terytorium, rząd i zdolność do utrzymywania stosunków z innymi państwami. Jest ono definiowane jako polityczna organizacja społeczeństwa, wyposażona w suwerenną władzę, zorganizowaną terytorialnie i mającą atrybuty przymusowości. Instytucja państwa jest ze swej natury organizacją polityczną, gdyż koncentruje swą aktywność wokół zarządzania (Wojtaszczyk, Jakubowski 2007: 209-211). Państwo jest polityczną organizacją obywateli żyjących na określonym terytorium, posiadającą monopol legalnego przymusu i cechującą się suwerennością wewnętrzną i zewnętrzną. Możemy mu przypisać tożsamość połączoną z identyfikacją osób, interesy, zdolność do intencjonalnego działania zgodnie ze swymi interesami, która to wymaga zinstytucjonalizowanej struktury decyzyjnej (Wendt 2008, s. 188-224; Wnuk-Lipiński 2008, s. 79-100).

Według Tomasza Hobbesa państwo to jedyna droga do tego, żeby „ustanowić taką moc nad ogółem ludzi, by była zdolna bronić ich od napaści obcych i od krzywd, jakie sobie czynią wzajemnie, i która by przez to dawała im takie bezpieczeństwo, iżby swoim własnym staraniem i płodami ziemi mogli się wyżywić i żyć w zadowoleniu – otóż jedyną taką drogą jest przeniesienie całą ich moc i siłę na jednego człowieka albo na jedno zgromadzenie ludzi [...] To nazywa się państwem [...] rozporządza on tak wielką mocą i siłą, że strachem przed tą mocą może kształtować wolę wszystkich ludzi i zwracać ją w kierunku pokoju wewnętrznego oraz wzajemnej pomocy przeciw wrogom zewnętrznym. I w nim tkwi istota państwa” (1954: 151).

Ponowoczesne ujęcie Giddensa akcentuje trzy cechy: suwerenność, obywatelstwo i nacjonalizm. Według niego w państwach tradycyjnych terytoria państwowe nigdy nie były precyzyjnie określone, a władza centralna zawsze była stosunkowo mała. Pojęcie suwerenności charakterystyczne dla współczesnego rozumienia państwa oznacza, że na wyraźnie wydzielonym terytorium rząd jest uprawniony do sprawowania nadrzędnej władzy, na-

tomiast wszelkie państwa narodowe są państwami suwerennymi. W klasycznym rozumieniu – twierdzi Giddens – większość ludzi nad którymi sprawowano władzę nie była świadoma ani kto to czyni, ani dlaczego, w imię czego. „Ludzie nie mieli też żadnych praw politycznych ani wpływu na sposób sprawowania rządów. W krajach nowoczesnych przeciwnie, większość ludzi żyjących w obrębie danego systemu politycznego to obywatele, mający takie same prawa i obowiązki, i uważający się za część tego samego narodu”. Z kolei nacjonalizm – wiązany jest przez tego brytyjskiego teoretyka z narodzinami państwa narodowego. Jest on definiowany przez Giddensa jako system symboli i przekonań dających jednostkom poczucie wspólnoty politycznej. „Ludzie zawsze utożsamiali się z taką czy inną grupą społeczną, rodziną, wsią czy społecznością religijną. Jednakże nacjonalizm wyłonił się dopiero z nastaniem państwa narodowego. Stanowi on podstawowy przejaw poczucia tożsamości z odrębną, suwerenną społecznością” (Giddens 2004: 444).

W innych ujęciach, w kontekście do czynnika identyfikacji z własną społecznością narodową i państwową używany bywa termin patriotyzmu, który odróżniany jest od nacjonalizmu i szowinizmu. (Nie wszyscy jednak terminu tego w naukach społecznych w ogóle używają – identyfikując go nie ze zjawiskiem politycznym, lecz literaturą romantyczną i sentymentalizmem.) Patriotyzm jest wówczas określany jako „miłość ojczyzny”. W tym kontekście „ojczyzna” to przestrzeń i czas egzystencji – ziemia i dzieje, obszar i tradycja; to środowisko – czyli identyfikacja i akceptacja wspólnoty; to aspekt celowościowy – celem tego środowiska jest „realizacja wartości, które tu właśnie mają być w takim a takim doborze realizowane. [...] Ale najpierw: człowiekowi ma być dobrze. Znaczy to, że między innymi, a nie jest wykluczone, że jest to rzecz podstawowa, by czuł się, jak się to mówi «swojo». Jeszcze inaczej: «by był u siebie». «Bycie u siebie», ściślej poczucie bycia u siebie, uwarunkowane jest wieloma czynnikami. Jednym z nich jest «quantum» wolności, swobody, możliwości inicjatywy itd. A także poczucie bezpieczeństwa i pomocy w potrzebie”. Z kolei miłość to nie subiektywistyczne poczucie, że pragnę tego, co i gdzie jest mi dobrze. Miłość w kontekście patriotyzmu to miłość wartości oraz odpowiedzialność za ich urzeczywistnienie. Wartości te to nie świat subiektywizmu, lecz obiektywne i uhierarchizowane. Wartości, które istnieją same z siebie, zobowiązują i domagają się realizacji. Są «zadane» – jak twierdzi Władysław Stróżewski – realizacja ich zapewnia szczęście, które jest konsekwencją ich stawania się, a nie punktem wyjścia. Są one potrzebne do zdobycia poczucia szczęścia, ale dają się urzeczywistniać jedynie w czasoprzestrzennym, ludzkim środowisku ojczyzny (Stróżewski 2009: 97-98). Droga do tego szczęścia nie jest jednak prosta i wymaga realizacji obowiązków wynikających z dążenia do wartości, wprost specyficznej pedagogiki (Bocheński 2009: 68-78).

Tak rozumiany patriotyzm nie wchodzi – według Stróżewskiego – w kolizję z innym autentycznym patriotyzmem. Wchodzi natomiast w konflikt, gdy staje się nacjonalizmem. „To już zupełnie inna jakość. Jeśli postawę patriotyczną scharakteryzować można lapidarnie w typowym stwierdzeniu: «dobrze, że nasze», to postawa nacjonalistyczna wypowiada się w: «dobre, bo nasze». Ale wtedy zaczyna być niebezpiecznie. Jeśli dobre jest to, co nasze, i dlatego, że nasze, czy nie należy naszego narzucić innym – jako dobre? Niebezpieczeństwo się wzmacnia, gdy nacjonalizm przechodzi w szowinizm: «dobre, bo nasze i tylko nasze – a wszystko inne gorsze albo wręcz złe». Wtedy oczywiście trzeba nieść to «dobro», choćby przemocą” (Stróżewski 2009: 102-103).

W czasach postępującej globalizacji wciąż dochodzi do przemian funkcji i sposobów zapatrywania się na państwa narodowe. Po 1989 roku, gdy znikły ważne bariery w procesach globalizacyjnych, uaktywniła się polityczna arena globalizacyjna, ukazały się centra politycznych wpływów w polityce, napięcia pomiędzy aktorami słabszymi i mocniejszymi, partykularyzmami a interesami całości globu, hegemonizmem jednych a podporządkowaniem się innym, konieczność tworzenia ciał międzynarodowych i rozszerzanie się działań aktorów ponadnarodowych (Wnuk-Lipiński 2004: 51-54). Z jednej strony zapowiadało to poważne ograniczenia w realizacji zadań przez państwa w dotychczasowym kształcie (Zweiffel 2008: 198-201), z drugiej rodziło nowe wyzwania i nowe poważne zadania dla państwa (Wnuk-Lipiński 2004: 71-73).

Współczesność pokazała jednak, że prorocy drastycznego osłabienia, wprost końca państw narodowych nie mają racji. Zwolennicy upadku deklarujący, iż „podstawy obdarzenia państwa szczególnym statusem rozpadły się” (Willke 2007: 138) – nie okazali się prorokami, których tezy się spełniają. Owszem, współcześnie doszło do rozproszenia władzy i zmiany architektury współczesnych społeczeństw, uległ przemianie proces ustanawiania prawa, sposób na budowanie strategii ekonomicznych (Raciborski 2001: 255-256) czy systemów obronnych (Zweiffel 2008: 199), to jednak państwo zachowuje swe role zarówno w czasach kryzysów, jak i czasach stabilizacji (Raciborski 2001: 256-165).

Obecnie funkcjonuje także pluralizm teorii opisujących podejście do państwa oraz role, jakie mogą w nim odgrywać obywatele. Główna linia podziału biegnie pomiędzy republikanizmem a liberalizmem. W perspektywie republikańskiej obywatele są zintegrowani ze społecznością polityczną niczym części z całością. Są oni stale mobilizowani, informowani i czują się kompetentni w sprawach swej politycznej wspólnoty. Ich aktywności i sposób myślenia cechuje zabieganie o dobro wspólne, które przedkładają nad własne interesy. Perspektywa ta daje możliwość uformowania upra-

womocnienia współczesnego państwa, w którym lud na drodze komunikacji wytwarza prawa, a administracja proces ten ochrania. Perspektywa liberalna zakłada natomiast, że obywatele są zewnętrznymi wobec państwa, zdystansowani wobec rządu, aktywnie zabiegają przede wszystkim o własne interesy, a dobro wspólne to interesy większości obywateli. W ujęciu tym państwo to dobro instrumentalne, a jego główną funkcją jest zagwarantowanie wolności i równości jednostkom oraz stworzenie dla obywateli pól aktywności indywidualnych (Raciborski 2011: 274).

Współcześnie, przy różnorodnym definiowaniu celów państwa oraz pluralizmie podejść do dobra wspólnego, ujęcia teoretyczne łączą ściśle państwo i obywatelskość. Państwo jest kreowane przez obywateli, zaś obywatele są „wytwarzani” przez państwo. Procesy te opisywane są jako równoległe, powiązane w swej istocie, ciągłe i dynamiczne zarazem. Analiza teoretyczna zjawisk politycznych pozwala rozdzielić państwo i naród. Pierwszy jest postrzegany w kategoriach niezaprzeczalnej rzeczywistości, zmaterializowania, regulacji prawnych i instytucjonalnych, zaś naród – jako twór wyobraźniowy, wspólnota wyobraźniowa. Zjawiska te się krzyżują w polu praktyk obywatelskich. Praktyki te są złożonymi, względnie spójnymi, powtarzalnymi i społecznie znaczącymi działaniami jednostek lub grup przejawiającymi się w przestrzeni publicznej. Państwo zaś jest codziennie podtrzymywane i reprodukowane przez aktywne jednostki występujące w roli obywateli (Raciborski 2010: 7-8).

Sama obywatelskość jest zjawiskiem niezwykle interesującym dla badaczy. Zajmują się nią także socjologowie religii, poszukując impulsów religijnych w aktywizacji społecznej. Wynika to z chrześcijańskiego założenia, że religijność winna wpływać na relację wierzącej jednostki do społeczeństwa. Taką zależność potwierdzają badania empiryczne, wedle których osoby głęboko wierzące i regularnie praktykujące wykazują wyższy optymizm życiowy, poczucie szczęścia, a w wymiarze społecznym: wyższy udział w organizacjach społecznych, zaangażowanie na rzecz społeczności lokalnych, częstsze uczestnictwo w wyborach oraz czynnie angażują się na rzecz społeczeństwa obywatelskiego. Wedle pomiarów ogólnopolskich organizacje religijne są ważnym, wprost jednym z głównych animatorów aktywizacji społecznej – w tym charytatywnej – obywateli (Tułowiecki 2012: 28). Potwierdzają to także badacze kapitału społecznego w Polsce (Adamczyk 2012: 117-131).

Analitycy społeczeństwa obywatelskiego w Polsce poszukują różnorodnych sposobów ujmowania obywatelstwa. Monitorują świadomość narodową jako czynnik aktywizujący obywatelsko, obywatelstwo jako status społeczny i prawny jednostki manifestujący się w jej praktykach wobec państwa i współobywateli. Wiele analiz doczekały się także praktyki obywatelskie:

zarówno w klasycznie rozumianej formie (wybory, służba wojskowa, nabywanie obywatelstwa – Bartkowski 2010: 51-79), jak i te nowe, powstałe w nowych warunkach społecznych i cywilizacyjnych (np. praktyki obywatelskie w sieci – Kuczyńska 201: 309-319).

#### **4. Państwo polskie i zachowania obywatelskie w świadomości młodych**

Badania młodych okresu transformacji wykazywały stosunkowo duży dystans do rzeczywistości politycznej, co nie oznacza obojętności na otaczający ich świat, w tym kraj zamieszkiwania. Krzysztof Kiciński, podsumowując swe pomiary odniesień młodzieży wobec problemów demokracji, w 2001 roku stwierdził: „większość respondentów rzeczywiście nie wykazuje zbyt dużego zainteresowania problemami stricte politycznymi, a zwłaszcza własnym uczestnictwem w życiu politycznym, jednak nie są oni obojętni wobec wielu kwestii, które z kolei nie są obojętne z politycznego punktu widzenia” (2001: 415). Młodzi z jednej strony wykazują swoisty dystans do polskiej polityki, z drugiej oceniają ją (Świda-Ziemia 2000: 498-499), oceniają zaangażowanie innych w ten segment życia oraz widzą pewne powiązania pomiędzy własnym życiem a sytuacją polityczną w jej historycznych i przyszłościowych uwarunkowaniach (Kiciński 2001: 416-422).

Ze względu na dynamikę relacji młodych do strefy życia społecznego i politycznego tym bardziej wartościowe i konieczne jest stałe monitorowanie zjawiska. Aby dokonać choćby szkicu odniesienia młodych mieszkańców Łomży, poproszono ich o zadeklarowanie siły przywiązania do Polski oraz udziału polskości w tworzeniu własnej tożsamości. W tym celu przedstawiono respondentom propozycje: „jestem Polakiem – patriotą”, „jestem Polakiem”, „jestem Europejczykiem”, „tu mieszkam”, „inne, jakie?”. Pierwszą z etykiet własnej tożsamości narodowej, która wyraźnie podkreśla silny związek emocjonalny wybrało 42,7% młodych, drugą – silną, aczkolwiek bez tak silnego zaangażowania emocjonalnego – 44,7%. Na tożsamość europejską wskazało 3,5%. Natomiast wyraźny dystans emocjonalny do własnej tożsamości – odpowiedź „tu mieszkam” – wybrało 7,7%. Inne odpowiedzi, stanowiące 0,5% zawierały w sobie jeszcze głębszy dystans do Polski: „zdam maturę i wyjeżdżam stąd”, „to kraj bez perspektyw”. Powstrzymało się od odpowiedzi zaledwie 0,9% ogółu badanych.

Młodym postawiono także dwa pytania otwarte. Poproszono ich o bardzo krótkie określenie czym jest dla nich Polska oraz z czym kojarzy się im patriotyzm. Polska to dla młodych z Łomży przede wszystkim ojczyzna. Zadeklarowało tak 46,5% badanych, a w deklaracjach tych można odnaleźć składnik emocjonalnej identyfikacji i przywiązania. Piąta część maturzystów

(18,4%) wykazała się większym dystansem pisząc, że Polska to kraj w Europie, państwo europejskie. Mniej niż dziesiąta część wypowiedziała się, że to „kraj w którym żyję” – 8,2%, natomiast dla 5,3% – to zakłamaný, bez etyki, pełen kryzysów, biedny, słaby kraj. Grupa respondentów (2,4%), myśląc o Polsce widzi w niej piękno i potencjał, lecz nie jest on wykorzystany na skutek złego zarządzania: „piękny, lecz zaniedbany, źle rządzony kraj”. Dla analogicznej grupy (2,4%) Polska to symbole narodowe: biało-czerwona flaga, godło, hymn. Podobny odsetek badanych (2,1) łączy Polskę z kulturą, historią i językiem. Pozostałe odpowiedzi objęły mniej niż 1% respondentów: „kraj chrześcijański” – 0,9%, „obywatele” – 0,2%, „kraj pełen niespodzianek” – 0,7%, „piękne krajobrazy” – 0,4%, „Euro 2012” – 0,4%, „najlepszy kraj” – 0,2%, „silny kraj” – 0,2%, „kraj ludzi o mocnych nerwach” – 0,2%, „zawiść” – 0,2%, „złe drogi” – 0,2%. Na tak zakreślone pytanie zaledwie 5,2% badanych nie udzieliło odpowiedzi.

Drugim otwartym pytaniem mierzącym identyfikację narodową oraz ogląd spraw publicznych była prośba o krótkie scharakteryzowanie patriotyzmu. Dla młodych z Łomży patriotyzm to przede wszystkim „ojczyzna” – 39,5%. Odpowiedź ta wskazuje na rozumienie zjawiska jako relacji do własnego kraju pochodzenia lub zamieszkania. Pozostałe odpowiedzi uplasowały się poniżej dziesiątej części próby: „wartość, powinność moralna” – 8,6%, „identyfikacja z krajem” – 6,0%, „obrona, walka o niepodległość” – 5,6%, „poświęcenie” – 5,0%, „było, ale wygasło” – 4,0%, wiara w ojczyznę” – 3,0%. Poszczególne osoby wskazały jeszcze na inne etykiety kojarzone przez nich z patriotyzmem: „szacunek do historii, tradycji, kultury” – 2,6%, szacunek do symboli narodowych” – 2,2%, „honor” – 1,1%, „religia” – 0,9%, „świętowanie uroczystości narodowych” – 0,9%, „ukochanie własnej ojczyzny z poszanowaniem innych narodów” – 0,2%, „mam to w sercu” – 0,4%, „termin nadużywany” – 0,2%, „łączy ludzi, Polaków” – 0,4%, „Smoleńsk” – 0,2%, „frajerstwo” – 0,2%, „nic ważnego” – 0,2%, „komplikacje” – 0,2%, „walka o kasę” – 0,2%, „cecha Polaka” – 0,2%, „niepotrzebny pomnik” – 0,2%, „Bóg, honor, Ojczyzna” – 0,2%, „niezrozumiałe zachowania” – 0,2%, „termin” – 0,2%, „nacjonalizm” – 0,2%, „wyniesiony z domu” – 0,4%, „codziennosc” – 0,2%, „troska o rodzinę” – 0,2%, „polityka” – 0,9%, „siła narodu” – 0,4%, „Polska” – 0,2%. Mniej niż dziesiąta część badanych nie udzieliła odpowiedzi na tak sformułowane pytanie (8,9%).

Zachowania obywatelskie mogą z jednej strony wynikać z utożsamienia z narodem i społeczeństwem, z drugiej potrzebują przestrzeni wolności – poprzez nie obywatel winien oddziaływać na sprawy zamieszkiwanego kraju. Aby choć częściowo uchwycić tę perspektywę wolności, poproszono o wyrażenie opinii, czy młodzi z Łomży mają przekonanie, że poprzez działania obywatelskie, jakimi są wybory lub referenda mają realny wpływ na przebieg spraw zachodzących w Polsce. Na tak postawione pytanie piąta



część (20,0%) łomżyńskich maturzystów odpowiedziała, że poprzez inicjatywy obywatelskie ma zdecydowanie duży wpływ na bieg spraw zachodzących w kraju. Trzecia część badanych wyraziła opinię, że raczej ma wpływ (32,4%), 22,3% - że raczej nie ma wpływu, 12,1% - zdecydowanie nie ma wpływu. Dziesiąta część nie wybrała żadnej z odpowiedzi twierdząc, że „trudno powiedzieć”, zaś 3,5% - odmówiło odpowiedzi na tak postawione pytanie.

W ramach ankiety przeprowadzonej wśród młodych mieszkańców Łomży i okolic poproszono ich o zaopiniowanie szeregu inicjatyw obywatelskich: od klasycznego rozumienia udziału w życiu publicznym, poprzez przestrzeganie prawa, udział w wyborach, płacenie podatków i służbę wojskową, po zaangażowanie w imprezy sportowe, akcje internetowe czy pomoc charytatywną. Pytanie było tak skonstruowane, by zbadać opinie maturzystów, czy wybrane aktywności i postawy cechują dobrego obywatela.

Przestrzeganie prawa jako cecha dobrego obywatela zostało zaopiniowane jako bardzo ważne przez 60,5% badanych, zaś jako raczej ważne - przez 29,4%. Jako nieważną zdefiniował taką postawę bardzo niski odsetek - 4,0%, zaś 6,1% - odmówiło odpowiedzi na tak postawione pytanie. Udział w służbie wojskowej w celu obrony własnego kraju uznano jako bardzo ważną aktywność obywatelską 40,1% badanych, jako raczej ważną - 42,3%. W sumie jako istotną opisało ją 82,4% ogółu młodych stojących na progu dorosłości. Jako nieistotną definiuje natomiast służbę wojskową 11,2% maturzystów. Płacenie podatków jako konieczny komponent obywatelskości wskazało 36,8%, jako raczej ważne - 37,7%, raczej nieważne - 14,3%, bez znaczenia - 5,1% (6,1% respondentów uchyliło się od odpowiedzi).

Udział w wyborach i referendach, co do których młodzi z Łomży mają poczucie, że jest drogą oddziaływania przez nich na bieg spraw toczących się w Polsce, jako bardzo ważne opisuje 46,1% badanych, zaś raczej ważne - 36,6%. Wysoki wskaźnik procentowy koresponduje z uprzednią deklaracją poczucia wpływu na sprawy polskie poprzez ten sposób zaangażowania. Tylko 5,9% młodych uważa, że takie działania są raczej nieważne, zaś 5,1% - zdecydowanie nieważne.

Na pytanie czy ważne obywatelsko jest śledzenie wydarzeń w kraju poprzez czytanie prasy, przeglądanie Internetu lub oglądanie telewizyjnych programów publicystycznych czwarta część młodych (24,5%) wskazała na bardzo wysoką rangę tego typu aktywności, 47,4% - na raczej wysoką. Z tak uzyskanych odpowiedzi nie można jednak wprost wnioskować o własnym zaangażowaniu młodych w stałe i pogłębione monitorowanie sytuacji bieżącej w kraju na tej drodze. Prawie piąta część badanej młodzieży stwierdziła, że taki monitoring spraw politycznych i społecznych raczej nie jest konieczny, by być dobrym obywatelem (18,1%), zaś dziesiąta część wprost stwierdziła, że nie ma on żadnego znaczenia.

Kolejną aktywnością obywatelską o ocenę której poproszono była pomoc ludziom potrzebującym w najbliższym otoczeniu. Za ważne obywatelsko uznało ją 78,9% młodych łomżan, jako nieistotne lub o bardzo niskiej randze - 14,3%, zaś odmówiło odpowiedzi - 6,8% badanych. Zaś element aktywnościowy - „ciężka i uczciwa praca zawodowa” - w silny sposób przypisywany jest postawie obywatelskiej przez 21,8%, w wyraźny 41,4%, raczej niski - 22,9%, zaś w ogóle nie widzi powiązań - 5,7% młodych. Brak odpowiedzi na to pytanie był tu przeciętny, jak wobec wszystkich aktywności obywatelskich, i wyniósł 6,1%.

Ważnym elementem tożsamości obywatelskiej jest świadomość historyczna i znajomość historii własnego narodu. Dlatego poproszono o zaopiniowanie, czy „znajomość historii własnego kraju” jest cechą dobrego obywatela. Na tak postawione pytanie 37,1% młodych odpowiedziało „zdecydowanie tak”, 43,9% - „raczej tak”, 8,6% - „raczej nie”, zaś 4,3% - nie widzi tu żadnych powiązań. W kolejnej części uszczegółowiono to zagadnienie i poproszono o zaopiniowanie rangi znajomości historii własnego regionu lub miasta. Na tak postawione pytanie 26,6% młodych odpowiedziało, że znajomość historii lokalnej jest bardzo ważna dla bycia dobrym obywatelem, 40,3% - raczej ważna, 17,6% - raczej nieważna, zaś dla 9,0% - nie ma żadnego znaczenia. Pytając o przywiązanie do lokalnej historii, poproszono także o odniesienie się do zaangażowania na rzecz społeczności regionu poprzez udział w terenowych stowarzyszeniach i różnego rodzaju inicjatywach. Tak ogólnie rozumiane zaangażowanie na rzecz trzeciego sektora, jako ważne obywatelsko opisuje 55,0% młodych, zaś jako nieistotne lub wprost bez znaczenia - 38,2%, 6,8% - nie udzieliło odpowiedzi.

Kolejne zaangażowanie obywatelskie zostało zakreślone bardzo szeroko i miało raczej charakter świadomościowy - „bycie patriotą oddanym ojczyźnie”. Tak rozumiany składnik tożsamości obywatelskiej postrzega jako bardzo ważny odsetek 46,4 maturzystów w Łomży, 35,6% - jako raczej ważny, 8,7% - raczej nieważny, 3,1% - nieistotny dla bycia obywatelem. Dla zdecydowanej większości, jak wykazuje także to pytanie, poczucie ojczyzny, przywiązanie do niej oraz emocjonalna więź wydają się być bardzo znaczące.

Relacja do ściśle pojętej polityki nacechowana jest we współczesnej Polsce silnymi emocjami, zaś sami politycy w tabeli zaufania do zawodów klasyfikują się najniżej. Dlatego ważne wydaje się zbadanie powiązań z wąsko rozumianą polityką w ramach postulowanych aktywności obywatelskich. Jako bardzo ważne dla postawy obywatelskiej udział w dyskusjach politycznych - przy czym nie określono ich zakresu ani miejsca - uznało 14,7% badanych, raczej ważne - 32,4%, raczej nieważne - 29,6%, bez znaczenia - 17,0%. Okazywanie szacunku rządzącym krajem jako bardzo ważne dla tożsamości dobrego obywatela uznało 15,5% młodych w Łomży, raczej

ważne – 36,4%, raczej nieistotne – 25,2%, bez znaczenia – 15,9%. Przynależność do partii politycznych jako bardzo ważny element składowy tożsamości obywatelskiej został wskazany przez 7,7% łomżyńskich maturzystów, raczej ważny – 22,7%, raczej nieważny – 36,4%, zaś 27,7% nie widzi żadnego związku między byciem dobrym obywatelem a przynależnością do partii politycznych.

Młodych łomżan poproszono także o ocenę jednej z formuł sprzeciwu społecznego: udziału w pokojowych protestach przeciwko prawu, które uważa się za niesprawiedliwe lub krzywdzące. Takie aktywności obywatelskie jako ważne etykietuje 69,3% młodych mieszkańców średniego miasta na Północnym Mazowszu, jako raczej nieważne – 14,3%, obojętne – 10,5%. Obok tego poproszono o ocenę aktywnej współpracy z organami ścigania oraz zapewniającymi bezpieczeństwo publiczne poprzez informowanie ich o ewentualnych przestępstwach i zaistniałych nieprawidłowościach. Takie zachowania jako bardzo ważne oceniło 28,7%, jako raczej ważne – 39,7%, raczej nieważne – 13,2%, bez znaczenia – 11,0%.

Znajomość prawa i aktywne zabieganie o własne sprawy w sądach i urzędach – jako bardzo ważną cechę bycia dobrym obywatelem zaopiniowało 50,8% łomżyńskich maturzystów, raczej ważną – 33,0%, raczej nieważną – 6,2%, bez znaczenia – 2,4%. Wolontariat i udział w różnego rodzaju inicjatywach pomocowych, jako bardzo ważne dla poczucia obywatelskości wskazało 41,8%, jako raczej ważne – 36,1%, raczej nieistotne – 9,4%, zaś zupełnie bez znaczenia – 5,4%. Pomoc innym wpisuje się zatem wyraźnie w sposób definiowania przez młodych postaw obywatelskich.

W sposobach definiowania polskości ważne miejsce wydaje się zajmować symbolika narodowa, która nawet doczekała się swej kartki w kalendarzu – Święto Flagi. Wywieszanie polskiej flagi narodowej, obchodzenie świąt państwowych poprzez m.in. udział w festynach lub przyjmujących różne formy spotkań oficjalnych lub półoficjalnych opisało jako bardzo ważne 34,7%, jako raczej ważne – 41,9%, raczej nieważne – 10,4%, nieistotne – 6,5%. Podobnie, obok szacunku do symboli narodowych, na ważną przestrzeń manifestacji przywiązania do narodu wyrasta sport. Dlatego poproszono młodych z Łomży o wskazanie, czy kibicowanie polskim sportowcom klasyfikują jako zachowanie obywatelskie. Pozytywnie odniosło się do tego typu aktywności dwie trzecie badanych – 67,4%, zaś jako raczej nieważne lub bez znaczenia odpowiedziało się 25,1%, przy 7,5% – braku odpowiedzi.

We współczesnym świecie, w którym niezwykle ważna wydaje się być wartość tolerancji, poproszono młodych o zaopiniowanie szacunku do innych religii i światopoglądów jako składnika postaw obywatelskich. Tendencja ogólnopolska potwierdza się w badaniach łomżyńskich: połowa (49,8%) maturzystów uważa tolerancję jako bardzo ważny komponent po-

staw obywatelskich, 35,5% – raczej ważny, 6,6% – raczej nieważny, 6,8% – bez znaczenia.

Ostatnia grupa zachowań obywatelskich związana jest z ważną dla młodych przestrzenią wirtualną. Poproszono łomżyńskich maturzystów o zaopiniowanie dwóch typów aktywności: udziału w internetowych inicjatywach obywatelskich i akcjach społecznych oraz udziału w czatach z politykami i politycznych forach internetowych. Pierwsza z tych inicjatyw zyskała wyższy wskaźnik akceptacji, druga – niższy. Wirtualne inicjatywy obywatelskie jako bardzo ważne ocenia piąta część (20,0%) młodych mieszkańców średniego miasta na Północnym Mazowszu. Dwukrotnie więcej (41,0%) uważa je za raczej ważne, 18,5% – jako raczej nieważne, zaś 11,9% – bez znaczenia. Rozmowy z politykami lub o polityce w przestrzeni informatycznej jako bardzo ważne dla obywatelskości etykietuje 12,1% młodych z Łomży, jako raczej ważne – 24,0%, raczej nieważne – 26,4%, zaś nieistotne – 28,6%. Brak danych w obu pytaniach klasował się poniżej dziesiątej części odpowiedzi.

## 5. Próba podsumowania

Relacja młodych do Kościoła oraz do państwa doczekała się na polskim rynku naukowym różnorodnych spotkań, debat i opracowań (m.in.: Baniak 2010; Zdaniewicz, Zaręba 2004; Żukowski 2009). Pomiary te wskazują na wieloaspektowość i zróżnicowanie oglądu przez młodych Polaków instytucji kościelnych, państwa oraz zaangażowania w sferę publiczną poprzez aktywności obywatelskie. Różnie odbierane są też powiązania pomiędzy Kościołem a polityką. Na podstawie uzyskanych wyników pomiarów w Łomży można próbować wyciągać wnioski bardziej ogólne oraz bardziej szczegółowe w zarysowanych polach: Kościoła, państwa i obywatelskości. Odnośnie do relacji młodych do Kościoła słuszna wydaje się teza sformułowana przez Janusza Mariańskiego: „W przewidywalnej przyszłości katolicyzm polski – nawet jeśli nieco osłabnie – nie straci swej żywotności, chyba że nastąpią jakieś nadzwyczajne okoliczności i zmiany społeczno-kulturowe czy społeczno-polityczne. W najbliższej przyszłości nie wejdzie on w fazę zmierzchu, zwłaszcza jeśli duchowieństwo i świeccy będą działać na rzecz ożywienia polskiej religijności i modernizacji samego Kościoła [...]. Kościół przyszłości musi prowadzić ustawiczny, do pewnego stopnia «dialektyczny» dialog między przeszłością, teraźniejszością i przyszłością, a katolicyzm nie musi być traktowany jako połowicznie nowoczesny czy antynowoczesny, lecz jako kompatybilny z nowoczesnością, z zachowaniem swych istotnych treści. Kościół katolicki w Polsce podlega pewnym przemianom, ale nie znajduje się w fazie kryzysu strukturalnego, lecz najwyżej kryzysu trans-

formacyjnego". I pisze dalej Mariański: „Kościół katolicki niejednokrotnie wykazywał swoją moc przystosowawczą do nowych warunków społeczno-kulturowych i politycznych. Jest też on zdolny do wewnętrznej modernizacji. Modernizuje się w ten sposób, że nie odrzuca tradycji, ale ją uaktywnia, przystosowuje do nowych czasów” (Mariański 2011: 394). Sposób postrzegania Kościoła przez młodych będzie w znacznej mierze uzależniony od zdolności akomodacyjnej do współczesnych warunków oraz języka przekazu religijnych argumentów w celu budowania indywidualnej religijności młodych.

Sposób oceny powiązań pomiędzy Kościołem a sferą publiczną także w znacznej mierze zależy od jakości, kanałów oraz celów tych powiązań. Wedle Polaków, „choć Kościół nie powinien wywierać bezpośredniego instytucjonalnego wpływu na sprawy państwa i jego politykę, może, a nawet powinien oddziaływać na sferę publiczną pośrednio, poprzez swoich członków, którzy realizują w niej zasady i wartości zgodnie z jego nauką” (Wciórka 2007: 9).

Jako wstępnie podsumowujące opinie na temat zachowań obywatelskich można przytoczyć cytowanego uprzednio, Jerzego Bartkowskiego: „Potoczna myśl obywatelska jest zogniskowana na państwie. Od państwa oczekuje się równego traktowania, dostarczania szeregu dóbr i usług ważnych dla jednostki, stwarzania poczucia strukturalnego bezpieczeństwa i ogólnej sprawności działania. Jest ono postrzegane jako podstawa bezpieczeństwa społecznego i źródło zabezpieczenia dostępu do podstawowych usług wytwarzanych przez sferę publiczną [...] Polacy traktują dostarczanie dóbr społecznych jako obowiązek państwa, a dla siebie – jako swoje prawo, którego spełnienia oczekują. W państwie postrzega się instrument osiągnięcia celów zbiorowych i jednostkowych, do którego zwraca się o pomoc w razie potrzeby i po to, co aktualnie jest potrzebne społeczeństwu”. Bartkowski zauważa także, że w Polsce rozumienie obywatelskości jest bardzo tradycyjne „z naciskiem na militarną siłę państwa i ze względu na indywidualną ofiarność w sytuacji zbiorowych trudności”. Ten badacz zachowań obywatelskich Polaków widzi także, że znacznie słabiej obywatelskość odczytywana jest jako „środek służący realizacji jednostkowej podmiotowości dzięki instytucjonalnym gwarancjom posiadania określonych praw i możliwości” (Bartkowski 2010: 77-78).

Analizując uzyskany w trakcie badań w wybranym mieście Mazowsza materiał empiryczny, można zaryzykować następujące wnioski:

- Maturzyści uczący się w Łomży deklarują raczej wysoki poziom osobistej religijności mający także odbicie w intensywnym rytualizmie.
- Postrzeganie Kościoła przez młodych nacechowane jest mocno religijną perspektywą: wierzą, że został on założony przez Chrystusa, wierzą, że Chrystus w nim żyje, że celem Kościoła jest zbawienie człowieka. Także

początek Kościoła wyraźnie wiąże z religijnym wydarzeniem: zesłaniem Ducha Świętego.

- W spojrzeniu na Kościół rzymskokatolicki młodzi mieszkańcy Łomży widzą w nim silne i wyraźne elementy boskie (świętość w Kościele dostrzega 68,8%), co nie oznacza, że nie dostrzegają grzeszności konkretnych ludzi (41,8). Grzeszność ta jednak dominuje optykę dziesiątej części młodych, podczas gdy trzecia część patrzy na rzeczywistość kościelną zarówno naznaczoną świętością Boga, jak i grzesznością człowieka.

- Zdecydowana większość dostrzega w Kościele wspólnotę wierzących (77,1%). Podobny wskaźnik uzyskało spojrzenie instytucjonalne (70,4%), przy czym trzecia część w instytucji akcentuje strzeżenie wiary i obyczajów (31,9%), trzecia część (38,5%) – aspekt hierarchiczny. Tylko niewielka część patrzy na Kościół w kontekście czysto świeckim. Dodatkowo znaczna grupa wskazała na pozytywne konotacje związane z Kościołem, widząc w nim: grupę religijną pomagającą innym poprzez akcje charytatywne (20,7%), nadawanie sensu ludzkiemu życiu (25,6%) oraz dające wsparcie w poszukiwaniach odpowiedzi na najważniejsze egzystencjalne pytania (9,0%). Wyraźny głos tyczył się także negatywnych konotacji związanych z postrzeganiem Kościoła: bazowanie na naiwności wiernych (13,9%), dwulicowość powiązana ze skrywaniem niemoralności duchownych (8,6%), narzucanie siłą przekonań innym (9,3%), dwulicowość powiązana z realizacją własnych interesów pod pozorami religii (15,0%).

- Zdecydowana większość przyznała duchownym prawo wypowiedania się w kwestiach moralnych zasad koniecznych w życiu publicznym w Polsce (70,5%), w kwestiach ochrony praw człowieka (81,9%), większość akceptuje także dopominanie się przez Kościół prowadzenia w państwie polityki prorodzinnej (55,4%) oraz przywilejów dla rodzin wielodzietnych (65,3%).

- Zdecydowana większość młodych uważa, że obecnie Kościół miesza się do polityki (62,8%) oraz słyszała, gdy ksiądz wypowiadał się w kościele na temat bieżących spraw politycznych (71,4%). Natomiast prawo do publicznego wypowiedzenia się na temat bieżącej polityki rządu nadało duchownym tylko 36,6% młodych. Odsetek ten wzrósł niemal dwukrotnie (64,1), gdy zapytano młodych o prawo do krytyki rządzących, gdy ci łamią zasady moralne.

- Połowa łomżyńskiej młodzieży przyznaje Kościołowi prawo do posiadania własnego majątku (49,4%), zaś 56,2% twierdzi, że Kościół ma prawo do zwrotu zagrabionego mu bezprawnie majątku w czasach PRL.

- Trzy czwarte młodych mieszkańców wybranego miasta na Północnym Mazowszu dostrzega wkład Kościoła w budowanie i zachowanie tożsamości narodowej Polaków w czasach komunizmu, zaś niemal wszyscy (97,4%) oceniali jako duży historyczny wpływ Jana Pawła II na tworzenie i umacnianie dumy z Polski i polskości wśród Polaków.

- Zdecydowana większość przyznała duchownym prawo do uczestnictwa w oficjalnych uroczystościach narodowych i patriotycznych oraz do prowadzenia w ich czasie modlitw, np. za poległych lub bohaterów narodowych.

- Nieco ponad połowa dostrzega, że Kościół poprzez głoszenie realizowanych przez wiernych etycznych zasad życia społecznego może przyczynić się do poprawienia jakości życia w Polsce i poprawy poziomu dyskursu publicznego.

- Trzecia część młodych mieszkańców wybranego miasta na Mazowszu dostrzega pozytywny wpływ Kościoła i wiary na społeczeństwo, widząc w nich elementy inspirujące rozwój, szóstą część wpływ definiuje pejoratywnie, zaś 31,3% – nie widzi tych powiązań.

- Młodzi mieszkańcy Łomży identyfikują się z Polską, identyfikacja ta ma silne nacechowanie emocjonalne, co nie oznacza szowinizmu lub niedostrzegania braków instytucji państwowych.

- Młodzi dostrzegają w narzędziach demokracji elementy, przez które mogą oddziaływać na bieg spraw w kraju.

- Maturzyści z Łomży mają tradycyjną koncepcję postaw obywatelskich: akcentują w nich przestrzeganie prawa, obowiązek służby wojskowej, udział w wyborach, płacenie podatków.

- W deklaracjach na temat aktywności obywatelskich widoczny jest pewien dystans do angażowania się w politykę oraz do samych polityków kierujących państwem.

- Młodzi mają świadomość wad państwa i dlatego uważają za ważne umiejętność obrony przed państwem poprzez znajomość prawa i dochodzenie swych uprawnień w sądach lub urzędach.

- Wśród bardzo ważnych aktywności obywatelskich wymieniono: przestrzeganie prawa, udział w wyborach, bycie patriotą – oddanie ojczyźnie, znajomość prawa i zbieganie o swoje sprawy w urzędach i sądach, tolerancja – szacunek do ludzi innych religii i światopoglądów.

- Aktywności, które młodzi najczęściej wyłączały z rozumianego przez siebie obywatelstwa jako nieznaczące, to: przynależność do partii politycznych oraz udział w internetowych dyskusjach o polityce lub z politykami.

## BIBLIOGRAFIA

Adamczyk M., (2010), *Rola religii i Kościoła katolickiego w kształtowaniu kapitału społecznego w Polsce*, w: *Laikat i duchowieństwo w Kościele katolickim w Polsce. Problem dialogu i współistnienia*, (red.) J. Baniak. Poznań, ss. 117-133

Baniak J., (2010), *Wprowadzenie: Wizerunek własny Kościoła katolickiego i w wyobrażeniach katolików świeckich*, w: *Laikat i duchowieństwo w Kościele katolickim w Polsce. Problem dialogu i współistnienia*. Poznań, ss. 7-16

- Barber B.R., (2008), *Skonsumowani. Jak rynek pracy psuje dzieci, infantyлізуje dorosłych i połyka obywateli*, Warszawa
- Bartkowski J., (2010), *Państwo, prawa i obowiązki obywatelskie w świadomości społecznej*, w: *Praktyki obywatelskie Polaków*, (red.) J. Raciborski. Warszawa, ss. 51-80
- Beck U., (2002), *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*. Warszawa
- Bocheński J.M., (2009), *O patriotyzmie*, w: *Oblicza patriotyzmu*, (red.) J. Sadowski. Kraków, ss. 61-78
- Borowik I., (2001a), *Pluralizm jako cecha przemian religijnych w kontekście transformacji w Polsce*, w: *Pluralizm religijny i moralny w Polsce. Raport z badań*, (red.) I. Borowik, T. Doktor. Kraków, ss. 13-46
- Borowik I., (2001b), *Religijność – autoidentyfikacja, przynależność religijna*, w: *Pluralizm religijny i moralny w Polsce. Raport z badań*, (red.) I. Borowik, T. Doktor. Kraków, ss. 67-93
- Casanova J., (2005), *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. Kraków
- Cybal-Michalska A., (2006), *Tożsamość młodzieży w perspektywie globalnego świata. Studium socjopedagogiczne*. Poznań
- Giddens A., (2004), *Socjologia*. Warszawa
- Halik T., (2003), *Religia i globalizacja*. „Znak” nr 4, ss. 12-21
- Hobbes T., (1954), *Lewiatan*. Warszawa
- Höffe O., (1992), *Pluralizm i tolerancja*. „Znak” nr 4, ss. 54-66
- Höffner J., (1999), *Chrześcijańska nauka społeczna*. Warszawa
- Kiciński K., (2001), *Młodzież wobec problemów polskiej demokracji*. Warszawa
- Kowalczyk S., (1996), *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin
- Kowalczyk S., (2002), *Zarys filozofii człowieka*. Sandomierz
- Kuczyńska A., (2010), *Praktyki obywatelskie w sieci*, w: *Praktyki obywatelskie Polaków*, (red.) J. Raciborski. Warszawa, ss. 309-321
- Libiszowska-Żółtkowska M., (2004), *Fundamentalizm religijny*, w: *Leksykon socjologii religii*, (red.) M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa, ss. 122-124
- Mariański J., (1997), *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością. Studium socjologiczne*. Kraków
- Mariański J., (2006), *Religijność europejska między sekularyzacją i desekularyzacją*, w: *Sekularyzacja jako wyzwanie dla religii i Kościoła. Mity czy rzeczywistość*, (red.) J. Baniak, Poznań, ss. 77-98
- Mariański J. (2007) *Zmieniająca się tożsamość religijna we współczesnej Europie. Religijność pozakościelna*, w: *Wokół tożsamości: teorie – wymiary – ekspresje*, (red.) I. Borowik, K. Leszczyńska, Kraków, ss. 245-258
- Mariański J. (2008). *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*. Lublin
- Mariański J., (2011), *Katolicyzm polski – ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*. Kraków
- Mariański J., (2012), *Kościół przyszłości będzie wielobarwny – wywiad*. „Tygodnik Powszechny” nr 18-19, ss. 6-7
- Migliore C., (2012), *Kreatywna mniejszość. Na co Benedykt XVI chce zwrócić uwagę współczesnym katolikom*. „Więź” nr 2-3, ss. 102-106



- Miller V.J., (2007), *Religia w świecie konsumpcji. Chrześcijańska wiara i praktyka w kulturze konsumpcyjnej*. Warszawa
- Nowak S., (2005), *Współczesny katolicyzm polski. Spostrzeżenia i hipotezy socjologa*, w: *Religijność społeczeństwa polskiego lat 80. Od pytań filozoficznych do problemów empirycznych*, (red.) M. Grabowska, T. Szawiel, Warszawa, ss. 165-188
- Partycki S., (2005), *Osoba w strukturach sieci*, w: *Religia i gospodarka*, t. 1, (red.) S. Partycki. Lublin, ss. 239-243
- Raciborski J., (2010), *Wprowadzenie: oblicza obywatelstwa*, w: *Praktyki obywatelskie Polaków*. (red.) J. Raciborski. Warszawa, ss. 7-20
- Raciborski J., (2011), *Obywatelstwo w perspektywie socjologicznej*. Warszawa
- Stróżewski W., (2009), *O pojęciu patriotyzmu*, w: *Oblicza patriotyzmu*, (red.) J. Sadowski. Kraków, ss. 95-105
- Świda-Ziemia H., (2000), *Obraz świata i bycia w świecie. Z badań młodzieży licealnej*. Warszawa
- Tułowicki D., (2010), *Kościół, parafia i duchowni w świadomości młodzieży ponadgimnazjalnej w małym mieście*, w: *Laikat i duchowieństwo w Kościele katolickim w Polsce. Problem dialogu i współistnienia*, (red.) J. Baniak. Poznań, ss. 349-368
- Tułowicki D., (2011), *Nauczanie Jana Pawła II – dziedzictwo czy balast? Próba szkicu socjologicznego*, w: *Geniusz błogosławionego Jana Pawła II*, (red.) P. Artemiuk, J. Kotowski. Łomża, ss. 99-152
- Tułowicki D., (2012), *Bez Boga, Kościoła i zasad? Studium socjologiczne nad religijnością młodzieży*. Kraków
- Wciórka B., (2007), *Opinie o działalności Kościoła. Raport z badań CBOS*. Warszawa
- Wendt A., (2008), *Socjologiczna teoria stosunków międzynarodowych*. Warszawa
- Wnuk-Lipiński E., (2004), *Świat międzyepoki. Globalizacja – Demokracja – Państwo narodowe*. Kraków
- Wnuk-Lipiński E., (2008), *Socjologia życia publicznego*. Warszawa
- Wojtaszczyk K.A., Jakubowski W., (2007), *Państwo jako organizator życia społecznego*, w: *Spółczesność i polityka. Podstawy nauk politycznych*, (red.) K.A. Wojtaszczyk, W. Jakubowski. Warszawa, ss. 209-220
- Zdaniewicz W., Zaręba S.H., (red. – 2004), *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*. Warszawa
- Zweiffel Ł., (2008), *Państwa narodowe i nacjonalizmy wobec globalizacji*, w: *Globalizacja – nieznośność podobieństwa. Świat i jego instytucje w procesie uniformizacji*, (red.) B. Krauz-Mozer, P. Borowiec. Kraków, ss. 195-216
- Żukowski T., (2009), *Sfera publiczna – społeczne wizje i zachowania*, w: *Wartości Polaków a dziedzictwo Jana Pawła II*, (red.) T. Żukowski. Warszawa, ss. 229-270
- Żukowski T., (2009/2010), *Ale nam się wydarzyło, czyli przegląd cudów polskich. „Teologia Polityczna” nr 5*, ss. 129-140

## CHURCH, STATE AND CITIZENSHIP IN THE OPINIONS OF YOUNG PEOPLE OF NORTHERN MAZOVIA

### Summary

In today's reality there are many processes having an extremely strong impact on the formation of the functions of religious and state institutions as well as civic engagement. These processes also affect the social perception of the institution of the Church, state institutions, politics and the type of preferred or marginalized social activities. For these processes to be monitored and captured in the form of empirical data, a detailed survey on young people has been conducted in Łomża – a town of the North Mazovia. The research was carried out on a group of 454 final year students of secondary schools in April 2012. The obtained empirical material presents the perception of the institution of the Church, belief or disbelief in the supernatural reality, trust in the institution of religion, the relationship between the world of religion and politics, the historic role of the Church and Pope John Paul II in building of national identity, and accepted and preferred behaviour of citizens. The obtained data shows that most young people recognize the mystical dimension of the Church, believe that it lives in Jesus Christ, give him the right to comment on the moral principles of social life, they see the clergy to engage in politics, they see the lack of ethics in modern Polish politics and prefer specific social behaviour. Young people are not indifferent to Polish affairs, but at the same time show an apparent reserve towards politics due to the low level of moral behaviour of politicians.

**Keywords:** youth, Church, state, citizenship

ROZDZIAŁ DRUGI

---

**RELIGIA I RELIGIJNOŚĆ  
W ŻYCIU SPOŁECZEŃSTWA POLSKIEGO**



## Idea narodu i religia a społeczeństwo obywatelskie

### Wstęp

W interpretacjach społeczeństwa obywatelskiego istnieją pewne zauważalne rozbieżności. Czy tworzą je racjonalne jednostki, stowarzyszające się we własnym, a przy okazji wspólnym interesie, czy też w jego składzie pożądane są wspólnoty? Jaka jest relacja pomiędzy dobrem własnym a dobrem wspólnym oraz pomiędzy realizacją wspólnego dobra a realizacją interesu? Czy społeczeństwo obywatelskie jest apolityczne, czy polityczne? Jakie są jego relacje z państwem? Skąd biorą się motywacje: czy wystarczy, by pochodziły z odpowiedniego treningu, z odwołania się do racjonalności i kalkulacji, czy potrzebne jest sięgnięcie do uczuć, emocji i przywiązań? Czy są dobre i złe wspólnoty z punktu widzenia ich obywatelskiej partycypacji i samej demokracji? W zależności od układu preferowanych odpowiedzi, pewne grupy, struktury, czy ich działania są włączane w obręb tej kategorii bądź wykluczane. Różnice w interpretacjach pozostają w związku z brakiem jednoznacznych rozstrzygnięć, jakie kryterium *differentia specifica* należy przede wszystkim akcentować, a także w związku z doświadczeniami, stanowiącymi podłoże rozważań autora i podzielanym przezeń obrazem idealnego świata społecznego. Czy kategoria społeczeństwa obywatelskiego jest na tyle pojemna, by pomieścić także obywateli samookreślających się i legitymizujących swoją aktywność w terminach narodu, narodowej tożsamości i narodowego interesu? Ponieważ tożsamość narodowa często posiłkuje się religią, to także jej pewne, zaadaptowane lokalnie i historycznie wątki zostałyby wówczas włączone do repertuaru etycznych regulacji i zsakralizowanych uzasadnień stanowiących ideowe zaplecze społeczeństwa obywatelskiego. Etyka religijna została już wielokrotnie rozpoznana jako czynnik motywujący do działań prospołecznych i aktywności obywatelskiej, tu jednak chodziłoby o uznanie za czynnik obywatelskości tych aspektów kultury religijnej, które łączą się z kulturą narodową i – poprzez sakralizację jej centralnych wartości – dodatkowo ją legitymizują.

W niniejszym artykule pragnę podjąć próbę rozpatrzenia, ze świadomością, że jest to próba niepełna, stanowiska, które byłoby pozytywną odpowiedzią na pytanie o udział w kategorii społeczeństwa obywatelskiego narracji oferujących swoim uczestnikom względnie holistyczną tożsamość oraz skupionych wokół nich wspólnot. Głosy w dyskusji na ten temat wystawione mogą być na zarzut bycia podszytymi ideologią i dążeniem do uprawnocnienia właściwej jej interpretacji. Zwrócenie uwagi na język opisu jest ważne szczególnie tam, gdzie istnieją zasadnicze różnice w sposobie definiowania grup czy frakcji społeczeństwa oraz w interpretacji motywacji inspirujących je działań. Potrzeba umiejętności przechodzenia pomiędzy językiem wewnętrznym grupy organizowanej przez określony *nomos* a językiem stosowanym na zewnątrz ma znaczenie tak na poziomie refleksji teoretycznej, jak i życia społecznego; szczególnie tam, gdzie dana frakcja czy grupa współtworzy krajobraz nie tylko zróżnicowanego, ale i polaryzującego się społeczeństwa. Unikanie translacji znaczeń jest dla socjologów zrozumiałe jako dążenie do kontroli nad sferą symboliczną („interpretacja w naszym języku jest jedyną sensowną”).

Rozpatrując pojęcie i kategorię społeczeństwa obywatelskiego, należy też zadać pytanie, czy społeczeństwa obywatelskie w poszczególnych realnie istniejących społecznościach mają przede wszystkim rysy sobie właściwe, wymagające odrębnego i uważnego rozpoznania, czy też wystarczający jest jeden model wzorcowy, który z sukcesem poznawczym można przykładać do każdego historycznego społeczeństwa. Podobne pytanie można odnieść do empirycznych egzemplifikacji narodu czy też empirycznych realizacji powiązań między kategoriami religii i narodu. Michael Herzfeld krytykuje nomotetyczne i scjentystyczne uproszczenia właściwe uogólnieniom teorii nacjonalizmu: „Dla Gellnera [...] ideologie poszczególnych liderów nacjonalistycznych były w oczywisty sposób podobne [...] i całkowicie niezwiązane z myślami i działaniami ludzi doprowadzonych z osobna do jedności pod wspólną flagą [...]. Nie ulega wątpliwości, że w warstwie zewnętrznej wiele ideologii narodowych jest do siebie podobnych [...], ale to nie jest żaden powód, by ignorować wysoce zlokalizowane osobliwości, które czasami nadają nacjonalizmowi odmienne znaczenie w obrębie szerokiej gamy warunków kulturowych i społecznych” (2007: 22-24). Dodajmy tu jeszcze pogląd klasyka „długiego trwania”: „Każde społeczeństwo [...] tłumaczy się [...] poza swoim czasem, to na pewno, ale także wewnątrz swego własnego czasu” (Braudel 1971: 170). Istotnym zadaniem socjologii jako nauki o aspiracjach nomotetycznych jest tworzenie ogólnych modeli zjawisk społecznych oraz istniejących pomiędzy nimi powiązań, niemniej jednak w naukach społecznych i humanistycznych stale obecne są głosy przemawiające za koniecznością rozpoznawania wymiaru idiograficznego zjawisk, uwzględnienia specyficznych splotów czynników i okoliczności, uwarunkowań kulturowych i historycznych.

## Spółeczeństwo obywatelskie: jeden termin – różne pojęcia?

Pojęcie i kategoria społeczeństwa obywatelskiego podlegają historycznie i światopoglądowo (filozoficznie) zmiennym interpretacjom. Jest tak, ponieważ przydaje się mu znaczenie zarówno deskryptywne, jak i normatywne, podobnie jak innym pojęciom ujmującym istotne, postulowane albo ganione formy życia społecznego. Jako figura postulatywna, podlega działaniom dopasowującym ją do obrazów ładu społecznego. Jak zauważa Andrzej Siciński, wspólna dla różnych koncepcji jest „idea względnej samodzielności społeczeństwa w jego relacjach z państwem, jego władzami” (Siciński 1997: 87). Mówi się powszechnie o podmiotowości, zdolności samoorganizowania, uczestnictwie, poziomych relacjach, realizacji idei wolności. W tym sensie każdy przejaw społeczeństwa obywatelskiego jest demokratyczny, choć nie zawsze działa w demokratycznym otoczeniu, w sensie instytucjonalnym, kulturowym, czy społecznym.

Pierwszy aspekt zróżnicowania ujęć zawrzeć można w pytaniu: jednostka czy wspólnota? Główna linia zróżnicowania przebiega pomiędzy interpretacją liberalną, posługującą się argumentacją indywidualistyczną a interpretacją republikańską (Wnuk-Lipiński 2005: 108-110, 132-134). Jak przypomina Jürgen Habermas, „W wywodzącej się od Locke’a liberalnej tradycji [...] wykrystalizowało się indywidualistyczne i instrumentalne rozumienie roli obywatela, natomiast w tradycji republikańskiej nauki o państwie, powołującej się na Arystotelesa, ukształtowało się jej rozumienie komunitarystyczne i etyczne” (1993: 14). Ta druga interpretacja posługuje się „modelem przynależności do pewnej samookreślającej się wspólnoty etyczno-kulturowej”, a „członkowie wspólnoty politycznej [...] są ze wspólnotą zintegrowani w ten sposób, że ich tożsamość osobowa i społeczna może się wykształcić tylko w perspektywie wspólnej tradycji i uznanych instytucji politycznych. [...] Według ujęcia republikańskiego obywatelstwo aktualizuje się jedynie w kolektywnej praktyce samookreślania się” [...]. „Sieć egalitarnych powiązań” „ofiarowuje [...] każdemu perspektywę uczestnika, perspektywę pierwszej osoby liczby mnogiej – a nie tylko perspektywę [...] zorientowanego na własny sukces widza czy aktora” (ibidem, 14-16).

Indywidualistyczne, nominalistyczne rozumienie społeczeństwa obywatelskiego powołuje się na mechanizm napędowy jakim jest realizacja interesu indywidualnego. Ten, według optymistycznego, utylitarystycznego poglądu, będzie niesprzeczny z interesem zbiorowości, a dobro wspólne zostanie zrealizowane przez samosynchronizowanie się aktywności indywidualnych podmiotów. W perspektywie przypisującej bytowi i moralny status wspólnoty, jednostka orientuje się na dobro wynikające z aksjologii wspólnoty. Tak ogólnie wskazane republikańskie wersje społeczeństwa obywatelskiego mogą być zorientowane konserwatywnie (np. religijne czy

pozostające w związku z religią) lub zdecydowanie negujące tradycyjny porządek. Charakterystyczne dla poszczególnych wspólnot opisy świata: to jaki jest i jaki powinien być, wchodzą ze sobą w relacje – od współbrzmienia, przez neutralną koegzystencję, po wzajemny antagonizm co do wartości podstawowych.

Wspólnoty samolegitymizujące się długim trwaniem wytworzyły własne kultury o złożonych strukturach. Przeszłość wyposaża ich aktualne działania i przedsięwzięcia w „moralny autorytet wiecznej prawdy” (Herzfeld 2007: 157). Ten, w warunkach współczesności uznającej wspólnoty za byty przygodne i nieuprawnione w „posttradycyjnych społeczeństwach”, poddawany jest przez oponentów krytycznej rewizji, dekonstrukcji lub negacji. „Słabsze” pod względem argumentu swej historii i tradycji wspólnoty dysponują mniej skomplikowaną kulturą (ideami, wartościami, normami, wzorami), co nie zawsze oznacza, że mniej wyrazistą czy mniej ekspansywną, a brak bagażu historycznego eksponowany jest jako atut. Niektóre grupy głoszące ideologie liberalne, choć w sferze postulatów indywidualistyczne, noszą wiele cech wspólnoty (własny, hermetyczny język, silna identyfikacja, ostre, jednoznaczne wartościowanie). Dodatkowo, pewne semantyczne zamieszanie może wprowadzać i to, że teoretycy liberalnego społeczeństwa obywatelskiego także posługują się w sposób afirmatywny terminem «wspólnota polityczna», chcąc oddać fakt lub postulat powszechnego poszanowania niezbędnego minimum wartości demokratycznych i obywatelskich.

Do istoty społeczeństwa obywatelskiego należy działanie bez impulsów ze strony władzy państwowej, w przestrzeni społecznej jaka rozciąga się pomiędzy prywatnością domu i rodziny a strukturami państwa. Społeczeństwo obywatelskie w ustroju niedemokratycznym nie może nie odnosić się do sfery polityki, choć nie czyni tego za pomocą typowych narzędzi polityki („antypolityczna polityka” opozycji w PRL). W odniesieniu do ustroju demokratycznego łatwo o wytworzenie obrazu, w którym społeczeństwo obywatelskie w sposób harmonijny wpisuje się w model funkcjonowania całego systemu społecznego. W tej wizji jest ono wobec działań aparatu państwa komplementarne i wypełnia funkcje, których państwo nie jest w stanie realizować. Aktywność społeczeństwa obywatelskiego jest wówczas realizacją zasady subsydiarności, stanowi uzupełniający, niższy szczebel w sferze publicznej. Aktywni obywatele działają w obszarze wolontariatu, grup samopomocowych, koncentrują się na celach filantropijnych oraz lokalnych, praktycznych i pragmatycznych. Ten sposób definiowania może prowadzić do tak silnego akcentowania granic działania społeczeństwa obywatelskiego, że podejmowanie celów politycznych może zostać uznane za wykraczające poza jego „kompetencje”, za sprzeniewierzenie się właściwym celom społeczeństwa obywatelskiego, którego „prawidłowe” działania mają być wolne



od polityczności. Obraz zakładający, że obywatele nie mają podstaw do kontrolowania celów zbiorowych realizowanych przez klasę polityczną, jest z jednej strony zbyt idylliczny, a z drugiej – amputując z demokratycznego społeczeństwa obywatelskiego wymiar «wspólnoty politycznej» – popada w sprzeczność z jego istotą.

### **Pomiędzy nominalizmem a socjologicznym realizmem**

Czynnikiem konstytuującym wspólnotę kulturową i ją uzasadniającym jest „wielka opowieść” uzasadniająca wspólnotę losów. Charles Taylor widzi we wspólnocie realizację potrzeby tożsamości: „Osoba poszukująca sensu w życiu, próbująca określić się znacząco, musi to czynić na tle horyzontu istotnych kwestii. Dlatego właśnie samobójcze są te odmiany współczesnej kultury, które [...] biorą w nawias historię i więzy solidarności” (1996: 37-38).

Wspólnota losów sięga w przeszłość i przyszłość, powołując się na „łańcuch pokoleń”, i zobowiązuje członków do zachowania bytu zbiorowego. Warto spojrzeć na zagadnienie współczesnych wspólnot z perspektywy alternatywy: los czy wybór? Opozycja: religia losu *versus* religia wyboru, na dobre zdomowała się w socjologii religii (Berger 1990; Beyer 2005: 131-132). Odnieść ją można także do innych, kiedyś dziedzicznych, przypisanych i oczywistych tożsamości, przynależności i ról. Opozycja losu i wyboru, rozpięta na osi społecznych zmian, wydaje się szczególnie użyteczna w analizie zjawisk mających swe historyczne umocowanie w tradycyjnych wspólnotach o trwałych konfiguracjach wartości. Skłonność socjologów do posługiwania się kategorią wyboru w opisie współczesności wynika z dokonanych i dokonujących się zmian rzeczywistości obiektywnej: z poszerzania się pól wyboru jakie jednostkom oferuje życie, z rosnącej heterogeniczności kulturowej społeczeństw, słabszych więzi, które kiedyś były (są nadal?) też zobowiązaniami. Inklinacja ku temu może też wynikać z podporządkowania się dyskursowi rynkowemu i potraktowaniu palety potencjalnych tożsamości, ról, celów, orientacji jako oferty. Podmiotem wyboru jest jednostka. Do tej, jak się wydaje, przejrzystej alternatywy «los *vs* wybór» można mieć nieco zastrzeżeń. Czy jest antropologicznie możliwe, by „wybór” całkowicie zastąpił „los”? Czy rzeczywiście, zgodnie z nominalistycznymi teoriami racjonalnego wyboru możemy przyjąć, że wyboru dokonują izolowane jednostki, dojrzałe i mające właściwe rozpoznanie otwierających się przed nimi możliwości? Idea wyboru marginalizuje wyjaśnianie świadomości jako efektu wpływów socjalizacyjnych oraz w kategoriach habitusu. Ch. Taylor zauważa, że w efekcie afirmacji wyboru jako takiego pomija się znaczenie wyboru i wartościowanie w obrębie tego, co podlega wyborowi („wszelkie decyzje mają taką samą wartość”; 1996: 36).

Teoria społeczeństwa obywatelskiego także, wyjściowo, opiera się na przesłankach ontologii nominalistycznej, uznając wybór („dobrowolność”) za konstytutywną cechę obywatelskiej postawy. Nierefleksyjne przyjęcie swojego losu jako części losów grupy przynależności, bez świadomości istnienia innych potencjalnych dróg wyboru i tożsamości, które również mogłyby być „dla mnie” proste, wpisanie swojego bycia-w-świecie w już dawno opracowane przez grupę i utarte przez tradycję zbiorowe scenariusze, z wielkim trudem, jeśli w ogóle, daje się włączyć w kategorię społeczeństwa obywatelskiego. W warunkach zróżnicowanych postaw w obrębie społeczeństwa możemy jednak mówić, uznając istotną, choć nie wiążącą ostatecznie rolę socjalizacji, o „przystąpieniu” do wspólnoty, czyli o dobrowolnej przynależności i uczestnictwie. Dokonanie początkowego wyboru na rzecz uczestnictwa we wspólnocie spełnia kryterium społeczeństwa obywatelskiego, łącząc dobrowolność z przynależnością.

Czy decyzja o przynależności do wspólnoty odwołującej się do tradycji nie pociąga za sobą przyjęcia myślenia w kategoriach losu? Inaczej bowiem wygląda od wewnątrz narracja na temat znaczenia wspólnoty i wspólnotowej tożsamości (co to znaczy należeć do jakiegoś narodu, jaka jest moja historia, jakie ta przynależność nakłada na mnie zobowiązania; lub: co to znaczy być chrześcijaninem, jak w związku z tym powinienem postępować) niż dokonywany z zewnątrz jej uprzedmiotowiający ogląd. Wybór na rzecz uczestnictwa we wspólnocie wymaga opuszczenia gruntu typowego dla analizy prowadzonej ze stanowiska nominalistycznego i przyjęcia perspektywy realizmu socjologicznego. Wspólnota kulturowa, jeśli jest oparta na silnych więziach, nie mówiąc już o warunkach, w których członkowie definiują sytuację jako zagrażającą jej wartościom i trwaniu, posługuje się pojęciami i słowami bezpośrednio nawiązującymi do moralnych wymogów lojalności. Takiej interpretacji, dodajmy, dokonuje tylko część jednostek, podczas gdy inne nie decydują się tak konsekwentnie na uczestnictwo we wspólnocie, traktują ją jako stowarzyszenie, czy obierają inne narracje jako konstytutywne dla swej tożsamości.

### **Naród, *sacrum* i obywatelstwo, czyli konstruktywizm i redukcjonizm kontra kulturalizm, długie trwanie i substancjalizm**

Zaangażowanie się w religijny ogląd świata i życia wiąże się z przyjęciem paradygmatu losu. Podobnie jest z „zaangażowaniem” w ideę narodu (wraz z tożsamością, etyką, narracją historyczną). Obie ontologie mają charakter „wielkich opowieści”, opisujących „święte” historie. Obie narracje włączają jednostkę w „łańcuchy pokoleń” i generują wspólnoty ludzi sobie współczesnych, bez względu na cenzus wieku, wykształcenia, majątku.

Dość przypomnieć definicję religii E. Durkheima, według której łączy ona „wszystkich wyznawców w jedną wspólnotę moralną zwaną Kościołem” (Szacki 1964: 219). Przekonanie o obiektywnym i odpowiadającym naturze człowieka istnieniu wspólnot opartych na kulturze, tradycji i historii implikują perenialistyczne, kulturalistyczne bądź etnosymboliczne paradygmaty interpretacyjne narodu (Smith 2007: 70-84).

Jerzy Szacki uznaje społeczeństwo obywatelskie i naród za „dwa różne, nierzadko konkurencyjne, rodzaje «wspólnot wyobrażonych» [...] Pierwsza przychodzi na myśl to, co wspólne wszystkim społeczeństwom cywilizowanym, druga – to, co tworzy jedyną w swoim rodzaju tożsamość każdego społeczeństwa” (1997: 39). Wiele interpretacji nie podtrzymuje tak zdystansowanej wizji. Chociaż u progu lat 90. XX w. J. Habermas przyznawał, że procesy demokratyczne „jako tako funkcjonują dotychczas” jedynie w obrębie państw narodowych (1993: 19), to równocześnie utrzymywał, że związek pomiędzy republikańskim rozumieniem obywatelstwa a ideą narodową jest tylko historyczny i tymczasowy (ibidem, 10-11). Jeśli uniwersalne obywatelstwo jest wartościowe i docelowe, to partykularne tożsamości narodowe stanowią dla niego fałszywą, niepożądaną i odchodzącą w przeszłość podstawę organizacji życia zbiorowego i formę kolektywnej świadomości: „nowoczesne rozumienie wolności republikańskiej będzie mogło się uwolnić od narośli, jaką stanowiła dla niego narodowa świadomość wolności” (ibidem, 10-11). Stanowisko to, pokrywające się z projektem wspólnej Europy, jest dziś silnie obecne w dominującym dyskursie i instytucjonalnie promowane.

Podstawową jednostką konstytuującą społeczeństwo obywatelskie jest wolny, autonomiczny, samostanowiący człowiek. Rozstrzygająca rola pojęcia wolności może stać się dla zwolenników emancypacji jednostki podstawą do wykluczania ze społeczeństwa obywatelskiego wspólnot ze względu na ich opresyjny, zniewalający charakter. Jednak dla samych ich uczestników sprawa przedstawia się zgoła inaczej: realizacja „prawdziwej” wolności wiedzie przez wspólnotę i jej sensotwórcze wartości (Smith 2007: 37, 45-54).

Wspólnota narodowa przyznaje sobie prawo i obowiązek wchodzenia w obszar władzy politycznej. Problematyczne na poziomie analizy teoretycznej pozostaje to, w jaki sposób interpretować tę zbiorowość o politycznych aspiracjach: czy w rozumieniu narodu w terminach obywatelskich (niekoniecznie przecież *à la République française*), kulturowych, czy wąsko ideologicznych? Wspólnota kulturowa odwołuje się do łączących ją wartości i sposobu opisu świata, z nich wyprowadzając swe cele. Wspólnota etniczna czyni to opierając się na więzach krwi. Wspólnota polityczna o oświeceniowej proveniencji, dzieląc zrab wartości obywatelskich, pozytywnie waloryzowane i respektowane reguły oraz wzajemne uznanie, kieruje się wynegocjowanym interesem i orientuje na cele będące efektem *consensu*, określone w procesie deliberacji jako przyczyniające się do pomyślności

zbiorowości. Najślabiej poddana regułom – czy to wynikającym z tradycji, czy z wynegocjowanych procedur – wydaje się być wspólnota oparta na samej tylko ideologii.

W analizę teoretyczną, jak wspomniałam, wkrada się, splatana z opisem i wyjaśnianiem perswazja, dziś często nakazująca tożsamość narodową o rodowodzie kulturowym sprowadzać do perspektywy samej etniczności czy czystej ideologii (jako nacjonalizm promowany przez przywódców w ich politycznym interesie). Jednoznacznie negatywny w polskiej tradycji odbiór terminu «nacjonalizm», neutralnego dla anglosaskiego uzusu językowego, bywa wykorzystywany w dyskursie publicznym, by za jego pośrednictwem z poziomu teoretycznej interpretacji niepostrzeżenie przejść na poziom wartościowania. Uznanie narodu za nieuprawnioną reifikację skutkuje ujęciem tego, co kryje się pod tym terminem w kategoriach politycznych, nie kulturowych. Jest to wyrazem układu sił w humanistyce i naukach społecznych, gdzie stanowiska etnosymbolizmu, kulturalizmu czy perenializmu są w mniejszości i w odwrocie.

Religie przyjmują specyficzne wzory co do formy, a nawet w pewnym zakresie co do treści, splatając się z kulturą danej lokalności. Za sprawą kulturowego przetworzenia system idei stawał się bliski grupie, współkonstituujący i dowartościowujący jej tożsamość. W ten sposób religia zaadaptowana do kultury ludowej przynosiła specyficzną modyfikację w postaci religijności ludowej. Związki religii z kulturą narodową stanowią inny<sup>1</sup> przykład środowiskowej asymilacji religii uniwersalnej. Grzegorz Babiński dostrzega siłę związku pomiędzy tymi dwoma zespołami idei jako odwrotnie proporcjonalną do możliwości odnalezienia się narodu w „twardych” strukturach państwa. Opierając się na modelu S. Rokkana twierdzi, że zwiększa się rola „jednej lub kilku instytucji «własnych», suwerennych lub przynajmniej uznawanych przez grupę etniczną za własne oraz suwerenne w sytuacji, gdy inne instytucje nie istnieją lub nie są własne [...] rola religii [...] może w procesie narodotwórczym być znacznie bardziej istotna wtedy, gdy naród nie posiada podmiotowości politycznej i/lub ekonomicznej” (1999: 205).

Ze względu na to, że stosunek do tradycji i do wspólnot opartych na pamięci staje się niezmiernie ważnym tematem działań i kampanii politycznych, siłą rzeczy religia jest widziana jako uczestnik politycznej gry. W sytuacjach, w których inicjatywy co do różnych form aktywności rodzą się oddolnie, wśród laikatu, a Kościół instytucjonalny na nie odpowiada (lub nie), można mówić o partycypacji w społeczeństwie obywatelskim. Przede

---

<sup>1</sup> S. Czarnowski wiązał obecność narodowych wątków w religii z religijnością ludową (1946: 126-127). Ze względu na duży udział kultury szlacheckiej w ukształtowaniu religijności narodowej, trudno uznać jednoznaczność tego przyporządkowania.

wszystkim elementy religijne spełniają funkcje wzmocnienia postaw i utrwalania więzi społecznych opartych na rytuałach i kulturze religijnej.

Kłopotliwe pozostaje odniesienie działań i postaw inspirowanych bezpośrednio ideą narodu i religią do tej cechy społeczeństwa obywatelskiego, jakim jest „otwartość”. Na ogół, poprzez wskazanie na ekskluzywne kryteria włączania, uznaje się naród i religię za problematyczne kandydatki do kategorii społeczeństwa obywatelskiego. Obie narracje, służące za punkty normatywnego odniesienia dla jednostek i grup, mają również charakter warunkowo inkluzywny. Istnieje pewne *equilibrium* pomiędzy otwartością, związaną z misją i uniwersalistycznym pojmowaniem człowieka a chroniącą tożsamość, ale i odpychającą część potencjalnych adherentów, zamkniętością wynikającą z wymogu przyjęcia za obowiązującą takiej, a nie innej ontologii i aksjologii. Szczególnym problemem pozostaje wypracowanie sposobów organizacji społeczeństwa, w którym obecne są także inne, w części antagonistyczne wizje rzeczywistości. Po drugie, otwartość jest też rozumiana jako postawa wyrażająca gotowość do dyskusji, a docelowo także do kompromisu. Daleko posunięte przystosowanie religii do tego wymogu odnajdujemy w liberalnych wersjach protestantyzmu. Z reguły religia nie jest ze swej natury skłonna do kompromisu w sprawach doktrynalnych. Jednakże, nie rezygnując z głoszenia własnego stanowiska, może zachowywać świadomość, że głos ten i wyrażany przezeń obraz człowieka oraz społecznych i transcendentnych wartości bierze udział w grze o demokratycznych regułach. Trudna do wykazania w odniesieniu do perspektywy religijnej i narodowej jest też ta cecha przypisywana społeczeństwu obywatelskiemu, jaką jest otwarcie na nowe rozwiązania (Szawiel 2001: 130). Za jej realizację można uznać umiejętność reagowania na bieżącą sytuację, podejmowanie niestandardowych działań w nowych, niestandardowych warunkach.

## Wersja polska

Tadeusz Szawiel, opisując polskie społeczeństwo obywatelskie w perspektywie historycznej, wspomina o roli „inicjatyw patriotycznych i obywatelskich w drugiej połowie XIX wieku” jako istotnym elemencie tradycji obywatelskiej polskiego społeczeństwa (Szawiel 2001: 151). Jak wynika z szerszego kontekstu wypowiedzi autora, dysponuje on jako miarą wizją „prawdziwego” społeczeństwa obywatelskiego, wolnego od tradycyjnokulturowych, religijnych i narodowych naleciałości: „Solidarność przejęła sieci kontaktów po opozycji demokratycznej i zbudowała własne sieci kontaktów poziomych. Inaczej wyglądał problem normatywnej integracji: oprócz solidarności i opozycji w stosunku do państwa realnego socjalizmu dominowały w Solidarności tradycyjne wartości patriotyzmu (nacjonalizmu), religijno-

ści i antykomunizmu. Wartości i normy demokratycznej opozycji nie stały się dominujące” (ibidem, 150). I chociaż owe „tradycyjne wartości” stanowiły istotną składową społecznej mobilizacji (by wspomnieć np. liczne odbywanie spowiedzi przez strajkujących robotników), uznane zostały za coś w rodzaju wtrętu pochodzącego z innego porządku (poznawczego, strukturalnego, a nawet – cywilizacyjnego).

Niebagatelne znaczenie ma to, czy ludzie identyfikujący się jako naród powołują się na wspólnotę obywatelską, kulturową, historiozofię, czy na więź biologiczną. W społeczeństwie polskim poszczególne kategorie, rozpoznawalne za pomocą socjologicznego aparatu pojęciowego, wchodzą ze sobą we wzajemne relacje i w różnym stopniu są reprezentowane: tożsamość narodowa jako cecha kulturowa (rozproszona w tkance społecznej, obecna w sferze świadomości i w nieuświadomionych nawykach; por. Szacki 2004), naród obywatelski, ideologia narodowa i wreszcie doza interpretacji etnicznej.

Agnes Heller pisze o narracjach określających główne motywy poszczególnych kultur (2005). Arcynarracjami nazywa wywodzące się z przeszłości, lecz wciąż aktualne, inspirujące i pobudzające do działania wątki zogniskowane wokół pewnych wartości i związane z nimi opowieści. Kultury i wspólnoty kulturowe różnej skali, takie jak Europa, narody i religie, poprzez arcynarracje skupiają uwagę na podstawowych dla nich tematach i ideach. Dla Polski taką arcynarracją jest walka o przetrwanie zagrożonego narodu połączona w sposób niesprzeczny z realizacją idei wolności. W opowieść tę wpleciona została religia, dysponująca podstawowym wątkiem niezasłużonego, ale naznaczonego głębokim, sakralnym sensem cierpienia, ostatecznie wiodącego do zwycięstwa.

Splot doświadczeń historycznych i specyfika zastanych narracji sprawiły, że w Polsce zmiana w kierunku dominacji ontologii indywidualistycznej, dokonująca się w krótkim czasie i przyspieszonym tempie („sprasowanie czasu”) wywołuje napięcia, m.in. międzypokoleniowe. Można powiedzieć, za badaczami transformacji (Staniszkis 1994; Wnuk-Lipiński 1996; Śpiewak 2005; Krasnodębski 2005; Kolasa-Nowak 2010), że odbywa się ona wprawdzie też oddolnie, ale w dużej mierze odgórnie i „z boku”. Nie dotyczy też całego społeczeństwa, zmieniając je raczej w mozaikę (hybrydę) pod względem kulturowym. Wprowadzanie zasad liberalnej demokracji w Polsce opierało się na zasadach imitacji, na przyłożeniu wzorca reguł do specyficznej tkanki społeczno-kulturowej. W podobny sposób odbywa się dostrajanie reguł funkcjonowania społeczeństwa do unijnego modelu społeczeństw członkowskich. Jednakże, tak jak współcześnie obowiązujące tezy na temat sekularyzacji Zachodu mówią o modelu wielokierunkowych przemian (Wójtowicz 2003: 103), tak można też formułować hipotezę, według której odchodzenie od identyfikacji narodowej również nie daje się ujmować

w linearny schemat „modelu upadku” przewidującego przyszłość społeczeństw jako całkowicie wolną od narodowych identyfikacji.

Z drugiej strony, należy brać pod uwagę takie odczytanie współczesności, jak to Mariana Kempnego: „Oczywistą implikacją globalizacji stanowi zanegowanie roli «kultury» jako mechanizmu gwarantującego skuteczność kontroli systemowej oraz powodzenie integracji społecznej w obrębie takiej całości” (2000: 13). Gdy społeczeństwo nie jest homogeniczne kulturowo, gdy podlega spontanicznym, jak również sterowanym i stymulowanym procesom zmian kulturowych i różnicowania, gdy jako całość już nie znajduje w kulturze wspólnych odniesień, opiera się na wspólnych zależnościach strukturalnych: administracji, finansach, redystrybucji. Równocześnie można obserwować dążenie, by była to heterogeniczność kontrolowana, „koncesjonowana”, objęta parasolem (baldachimem?) silnie homogenicznej metakultury – konstrukt, w który wplata się wybrane wątki kultury narodowej w taki sposób, by kultura ta pozbawiona była swej „mocy regulacyjnej”. „Kultura traci swoją moc regulacyjną, zostaje sprowadzona do roli rozrywki, stylu spędzania wolnego czasu, towaru, który się konsumuje [...] Wielokulturowość staje się więc możliwa dopiero wtedy, gdy tracą istotność elementy składające się na nią, kiedy odebrana zostaje im moc uzasadniania i wyjaśniania świata określonej społeczności” (Krajewski 1997: 27). Polityczne aspiracje, immanentne dla grup patrzących na świat w kategoriach narodowych, traktowane są jako zagrożenie dla tego projektu kulturowo-politycznego (por. Smolicz 2002). Podobnie oczekuje się, by także religia dała się objąć owym metakulturowym parasolem.

Do chwili obecnej daleko zaszły przemiany świadomości społecznej w kierunku uznania wspólnot za reifikujące nadużycie. Brak wiary właścicieli odczarowanej świadomości w możliwość życia we wspólnocie jest czymś innym niż aktywne zwalczanie wspólnot. Obrazoburstwo ikonoklastów wiązało się z utrzymującym się uznaniem mocy obrazów, jego „prawdy bytowej” (Tokarska-Bakir 2000), która okazywała się nie do zignorowania. Podobnie sprawa wydaje się wyglądać ze stosunkiem do tej części społeczeństwa, której aktywność – będąca reakcją na sytuację zdefiniowaną jako kryzysowa – motywowana jest identyfikacją narodową.

Stosunek do katastrofy polskiego samolotu pod Smoleńskiem z 10.04.2010 r. stał się w tym kontekście „sprawdzianem”, wzmacnianym przez presję przeciwstawnych narracji obecnych w przestrzeni publicznej, skłaniającym obywateli do opowiedzenia się i przypisania swego indywidualnego stanowiska do określonego miejsca na continuum, którego jeden kraniec opisany jest przez realizm, a drugi przez (neo)nominalizm i konstruktywizm. Dotyczy to tak stosunku do pojęcia prawdy, jak i odniesienia do relacji między jednostką a zbiorowością. Po jednej stronie znajdują się roszczenia do uznania prawdy jako zgodności z rzeczywistością (uporczywe

pytanie: „jak było naprawdę?” odwołuje się tak do klasycznej, jak i pierwotniejszej, bytowej koncepcji prawdy; por. Heidegger 1994: 301-319; Tokarska-Bakir 2000) oraz, po drugie, przekonanie, że poznanie tej prawdy jest istotne dla „całego narodu”, a naród jest czymś więcej niż prostą sumą zajętych sobą jednostek. Po przeciwnej stronie lokuje się postawa poznawcza, jaką Charles Warriner określał jako neonominalizm (nominalizm zmodyfikowany interakcjonizmem; 1978: 29-34), która każe zaprzeczać większemu znaczeniu dla jednostek wydarzeń dotyczących innych jednostek, a znaczenie prawdy staje się mniejsze („postmodernistyczna dyskwalifikacja”), gdy dopuszcza się jej kontekstowe konstruowanie (por. Kmita, Pałubicka 1992) oraz indywidualną użyteczność bądź bezużyteczność. Złą informacją dla substancjalistów (ontologicznych antyredukjonistów) jest to, że znacząca przewaga należy dziś w kulturze Zachodu do nominalistów i konstruktywistów<sup>2</sup>.

W teoriach społeczeństwa obywatelskiego podkreśla się, że opozycyjne względem siebie jednostki, grupy, czy frakcje wzajemnie się legitymizują, wzajem uznając swoje prawa do odmiennych stanowisk, a wpisany w demokrację podział „tam, gdzie ma on legitymizację – przyczynia się do integracji społeczeństw i organizacji” (Lipset 1995: 24). Z drugiej strony, przejawy antagonizmów prowadzące do dezintegrujących podziałów społecznych, a związane z udziałem narracji narodowej (wzmocnionej sankcją religijną: *Bóg, honor, ojczyzna*), bywają uznawane za dyskwalifikujące z punktu widzenia „rozumnego obywatelstwa”. Kryterium oceny konfrontacyjnych zachowań wobec państwa oraz wobec obecnych w przestrzeni publicznej antagonistów odwołuje się do stosunku tych zachowań i leżących u ich podłoża intencji do dobra wspólnego. Dlatego próbą dyskwalifikacji podejmowaną przez antagonistów jest dążenie do przekonania opinii publicznej, że motywacje przeciwników są niskiego charakteru. W ugruntowaniu w opinii publicznej przekonania, że to wspólnota nie ma racji, pomaga cały szereg czynników, wśród nich dominacja indywidualistycznej perspektywy wśród elit kulturalnych, politycznych i ekonomicznych, tak wewnętrznych, jak i tych oddziałujących „z boku”, związany z realizacją „europejskiego projektu” kolejny przypływ entuzjazmu dla tego, co nowoczesne, aktywistycznie konstruowane i negatywnych ocen dla tego, co związane z tradycją i przeszłością, oraz kształtowanie systemu medialnego. Poza stawianiem pytań o zagrożenia dla ładu wielopodmiotowej demokracji ze strony zwolenników narodowych idei uświęconych i wzmocnionych opieką *sacrum*, wypada też pytać, czy reguły, mechanizmy i wewnętrzna racjonalność demokracji rozumianej w terminach liberalizmu, zawiera w sobie

<sup>2</sup> O spóźnionym w Polsce przewrocie nominalistycznym mówiła i pisała Jadwiga Staniszkis; por. referat *Epistemologia porządku, czyli studium rozpadu*, wygłoszony 9.09.2010 na XIV Zjeździe PTS; dostępny w: „Pressje”, nr 22-23.



wystarczające możliwości opracowania i skutecznego odniesienia się wobec innych logik, dopuszczających siłę, przemoc i niejawne sposoby osiągnięcia celów.

Kolektywny wymiar religii jest istotnym elementem funkcjonowania jej jako społecznej instytucji. Według Niklasa Luhmanna religia trwa i wbudowuje się znacznie skuteczniej w strukturę, kulturę i tkankę społeczeństwa, gdy pełni istotne funkcje społeczne – realizuje cele zewnętrzne (1998; Beyer 2005: 135-144). W Polsce powojennej socjologowie stwierdzali nasilenia i spadki religijności odzwierciedlające dynamikę wydarzeń historycznych. Wiele impulsów na rzecz zacieśniania relacji pomiędzy religią i historią wychodziło ze strony Kościoła instytucjonalnego. W obliczu reżimu komunistycznego strategia Kościoła polegała m.in. na angażowaniu wiernych w zobowiązania i doświadczanie zbiorowych przeżyć, przez np. odnowienie jasnogórskich ślubów przez kard. Stefana Wyszyńskiego, peregrynacje kopii obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej, akcje odnowy moralnej, msze w intencji ojczyzny w stanie wojennym. O obecności pierwiastka religijnego (połączonego z narodowym) w tkance społeczeństwa obywatelskiego mówić można przede wszystkim wówczas, gdy aktywność pochodziła z inspiracji oddolnych i powoływała się na więzi poziome.

Po odnotowanym w 1989 r. wzroście, nastąpił z początkiem lat 90. spadek religijności. Dla socjologów było to osłabienie religijności ogólnonarodowej przy tradycyjnie niewysokim, choć nieznacznie rosnącym poziomie religijności codziennej (konsekwencyjnej, indywidualnej; Borowik 1992; 1993; Piwowarski 1992). Tendencja słabnięcia związku pomiędzy religią a ideą narodu zdawała się być stała. Po części jednak te nakładające się na siebie identyfikacje przeszły w stan latentny, gotowe do powrotu w chwili kryzysu zdefiniowanego w terminach zagrożenia narodu. Przywołanie diagnozy z początków lat 90. każe zwrócić uwagę, na ile dziś termin «religijność ogólnonarodowa» stracił na aktualności. Społeczna baza dla desygnatu «religijności narodowej» na tyle się skurczyła, że wypada pominąć przedrostek wskazujący niegdyś na wielką skalę tego zjawiska. Być może sensowna byłaby hipoteza sugerująca, że w ostatnim czasie kontaminacja tych dwóch narracji, niegościnnie traktowana w obszarze publicznym i zakreślająca już mniejszy krąg, zesłała bardziej na poziom prywatny, nawet do wymiaru konsekwencyjnego, bo związanego z (trudnym) wyborem.

## Zakończenie

Trójkąt: religia, naród i społeczeństwo obywatelskie łączy pojęcia z różnych porządków: społeczeństwo obywatelskie to przede wszystkim obszar działań, dwa pierwsze elementy są bardziej złożone (aspekt idei, tradycji,

norm, wartości i ich społeczne podłoże). W poglądach na to, czym jest społeczeństwo obywatelskie istnieją rozbieżności. Podczas gdy przy niektórych ujęciach wspólnota narodowa oraz religijna mogą pomieścić się w kategorii społeczeństwa obywatelskiego, w innych będą ledwo tolerowane, w jeszcze innych uznawane za intruza.

W społeczeństwach silnie zróżnicowanych kulturowo, ze względu na obecność różnych sposobów opisywania rzeczywistości i definiowania sytuacji, uwydatnia się kłopot z uzgodnieniem tego, co jest dobrem wspólnym, a nawet tego, co jest zbiorowym interesem. Robert Nisbet, rzecznik wspólnotowej wersji społeczeństwa obywatelskiego (choć nie samej wspólnoty narodowej), wskazuje na konsekwencję indywidualizacji, jaką paradoksalnie jest utrata wolności, wiążąca się z przekazaniem jej przez zatamizowane, wyalienowane jednostki państwu, biurokracji oraz manipulującym nimi mediom (Gawin 1999: 98-106).

Heterogeniczność kulturowa jest wizytówką nowoczesnych społeczeństw, przystosowujących się do realiów globalizacji i postulatem dla tych globalizację kulturową dopiero antycypujących. Trudno przyjąć proste interpretacje tej późnej modernizacji jako czasu definitywnego rozjęcia się kultury i lokalności, wymierania wspólnot i wszechobecności relacji sfragmentaryzowanych, powierzchownych i niezdolnych do nadawania istotnych dla człowieka znaczeń i sensów. Dziś o więzach typu wspólnotowego w dużo większym stopniu decyduje indywidualny wybór, odbywa się on jednak w określonych warunkach habitusu, socjalizacji i krzyżujących się oddziaływań systemów światopoglądowych, a w swojej konsekwencji nadal prowadzić może do subiektywnego uznania konstytuującej wspólnotę narracji za ważną i wiążącą.

#### BIBLIOGRAFIA

- Babiński G., (1999), *Religia i tożsamość narodowa – zmieniające się relacje*, w: M. Kempny, G. Woroniecka (red.), *Religia i kultura w globalizującym się świecie*, ZW Nomos, Kraków, s. 197-211
- Berger P., (1990), *Modernizacja jako uniwersalizacja herezji*, w: H. Grzymała-Moszczyńska (red.), *Religia a życie codzienne*, cz. I, UJ, Kraków, s. 13-46
- Beyer P., (2005), *Religia i globalizacja*, przeł. T. Kunz, ZW Nomos, Kraków
- Borowik I., (1992), *Religijność polskiego społeczeństwa w procesie demokratyzacji*, „Więź” nr 7, s. 35-42
- Borowik I., (1993), *Religijność ogólnonarodowa i codzienna w Polsce – przemiany*, „Przegląd Religioznawczy” nr 2, s. 99-105
- Braudel F., (1971), *Historia i trwanie*, przeł. B. Geremek, Czytelnik, Warszawa

- Czarnowski S., (1946), *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, w: S. Czarnowski, *Kultura*, Spółdzielnia Wydawnicza „Książka”, Bydgoszcz, s. 121-152
- Gawin D., (1999), *Spółczesność obywatelskie w myśli konserwatywnej. Przypadek Roberta Nisbeta*, w: D. Gawin (red.), *Spółczesność świadomego wyboru. Księga jubileuszowa ku czci Andrzeja Sicińskiego*, IFiS PAN, Warszawa, s. 87-111
- Habermas J., (1993), *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*, przeł. B. Markiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa
- Heidegger M., (1994), *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, WN PWN, Warszawa
- Heller A., (2005), *Europejskie arcyhistorie o wolności*, przeł. A. Lipszyc, „Przegląd Polityczny”, nr 69, s. 2-10
- Herzfeld M., (2007), *Zażyłość kulturowa. Poetyka społeczna w państwie narodowym*, przeł. M. Buchowski, Wyd. UJ, Kraków
- Kempny M., (2000), *Czy globalizacja kulturowa współdecyduje o dynamice społeczeństw postkomunistycznych?*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 1, s. 5-27
- Kmita J., Pałubicka A., (1992), *Problem użyteczności pojęcia doświadczenia*, w: J. Such (red.), *Poszukiwanie pewności i jego postmodernistyczna dyskwalifikacja*, WN IF UAM, Poznań, s. 149-181
- Kolasa-Nowak A., (2010), *Zmiana systemowa w Polsce w interpretacjach socjologicznych*, Wyd. UMCS, Lublin
- Krajewski M., (1997), *Paradoksy wielokulturowości*, w: R. Cichocki (red.), *Teorie społeczne a możliwości praktyczne*, Media G-T, Poznań, s. 23-32
- Krasnodębski Z., (2005), *Demokracja peryferii*, Słowo/ obraz terytoria, Gdańsk
- Lipset S.M., (1995), *Homo politicus. Społeczne podstawy polityki*, przeł. G. Dziurdzik-Kraśniewska, WN PWN, Warszawa
- Luhmann N., (1998), *Funkcja religii*, przeł. D. Motak, ZW Nomos, Kraków
- Piwowarski W., (1992), *Przemiany religijności polskiej – stan obecny i perspektywy*, „Więź”, nr 7, s. 30-34
- Piwowarski W., (1996), *Od „kościół ludu” do „kościół wyboru”*, w: I. Borowik, W. Zdanie-wicz (red.), *Od Kościoła ludu do Kościoła wyboru. Religia a przemiany społeczne w Polsce*, ZW Nomos, Kraków, s. 9-16
- Siciński A., (1997), *Spółczesność obywatelskie*, „Przegląd Polityczny”, nr 33-34, s. 87-90
- Smith A.D., (2007), *Nacjonalizm. Teoria, ideologia, historia*, przeł. E. Chomicka, Wyd. Sic!, Warszawa
- Smolicz J., (2002), *Wielokulturowość*, w: *Encyklopedia socjologii*, Oficyna Naukowa, Warszawa, t. 4, s. 376-380
- Staniszkis J., (1994), *Postkomunizm: próba opisu*, w: K. Frieske, W. Morawski (red.), *W biegu czy w zawieszaniu? Ludzie i instytucje w procesie zmian*, IS UW, Warszawa, s. 87-101
- Szacki J., (1964), *Durkheim*, Wiedza Powszechna, Warszawa
- Szacki J., (1997), *Wstęp. Powrót idei społeczeństwa obywatelskiego*, w: J. Szacki (red.), *Ani książkę, ani kupiec: Obywatel*, „Znak”, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków – Warszawa, s. 5-62
- Szacki J., (2004), *O tożsamości (zwłaszcza narodowej)*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3, s. 9-40

- Szawiel T., (2001), *Spółeczeństwo obywatelskie*, w: M. Grabowska, T. Szawiel (red.), *Budowanie demokracji. Podziały społeczne, partie polityczne i społeczeństwo obywatelskie w postkomunistycznej Polsce*, WN PWN, Warszawa, s. 128-163
- Śpiewak P., (2005), *Pamięć po komunizmie*, Słowo/ obraz terytoria, Gdańsk
- Taylor Ch., (1996), *Etyka autentyczności*, Wyd. Znak, Kraków
- Tokarska-Bakir J., (2000), *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*, Universitas, Kraków
- Warriner Ch.K., (1978), *O realności grup społecznych raz jeszcze*, w: J. Szmatka (red.), *Elementy mikrosocjologii. Wybór tekstów*, cz. I, UJ, Kraków, s. 29-43
- Wnuk-Lipiński E., (1996), *Demokratyczna rekonstrukcja. Z socjologii radykalnej zmiany społecznej*, WN PWN, Warszawa
- Wnuk-Lipiński E., (2005), *Socjologia życia publicznego*, WN Scholar, Warszawa
- Wójtowicz A., (2003), *Socjologia religii*, w: T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 9, WN PWN, s. 99-104

## THE IDEA OF NATION, RELIGION AND CIVIL SOCIETY

### Summary

There are some divergences in the interpretations of civil society. An attempt to consider the positive answer to the question about a place of a national narration within the scope of civil society category is undertaken in the paper. Since national identity quite often makes use of religion and Polish identity in big measure is characterized by interrelations between these narrations, therefore also some locally and historically adapted religious plots would be then included into the repertoire of cognitive and moral regulations constituting ideological reservoir of civil society. The theoretical frames making such a view possible are the republican reading of civil society, the assumption of a relevant role of idiographic society analysis in historical contexts and, rather rare in the today humanities, the non-reductionistic view on category of nation.

**Keywords:** civil society, idea of nation, religion, community, individual

## **Kościół katolicki i religijność polskiego społeczeństwa po 1989 roku. Rozważania opierające się na założeniach paradygmatu ekonomicznego**

### **Wprowadzenie**

Przez długi czas na gruncie socjologii religii dominującą pozycję zajmował paradygmat sekularyzacyjny. Podstawowe założenie, które łączyło różne, funkcjonujące w jego ramach koncepcje teoretyczne zakładało, iż wraz z rozwojem społeczno-gospodarczym społeczeństw następować powinna marginalizacja religii. Wyzwaniem dla badaczy związanych z paradygmatem pozostawały anomalie. Jedną z nich była tzw. amerykańska wyjątkowość. Wbrew założeniu stanowiącemu paradygmat sekularyzacyjny dało się bowiem zaobserwować wysoki poziom religijności w Stanach Zjednoczonych (por. Wilson 1982, Lechner 1991). Anomalia ta stała się punktem wyjścia do ukształtowania się nowego podejścia. Refleksję w tym względzie podejmowali początkowo ekonomiści inspirowani teorią racjonalnego wyboru (Azzi, Ehrenberg 1975). W latach 80. XX wieku do dyskusji przyłączyli się socjologowie (Stark, Bainbridge 1985, [1987] 2007). W 1993 roku S. Warner w swym tekście zatytułowanym *Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States* ogłosił powstanie nowego paradygmatu, zwanego w literaturze przedmiotu ekonomicznym.

Głównym celem referatu jest analiza przemian religijności i roli Kościoła katolickiego w społeczeństwie polskim po 1989 roku. Realizując to zamierzenie, odwołałem się do koncepcji teoretycznych funkcjonujących w ramach wskazanego paradygmatu. Na wstępie skoncentrowałem się na wymiarze makroekonomicznym. Zaprezentowałem teorię rynków religijnych. Pokazałem także, jak interpretuje ona sytuację właściwą dla Polski. Ze względu na pewien redukcjonistyczny charakter tej teorii, w rozważaniach uwzględniłem ponadto koncepcje dotyczące wyborów podejmowanych przez konsumentów religijnych oraz funkcjonowania „przedsiębiorstw” religijnych. Mam nadzieję, że refleksja w tym względzie pozwoli mi na sformułowanie wniosków odnoszących się do zachodzących obecnie przemian religijności.

## Struktura rynku religijnego a poziom religijności

W przeciwieństwie do zwolenników paradygmatu sekularyzacyjnego, reprezentanci nowego podejścia stwierdzili, iż proces zeświecczenia europejskich społeczeństw ma charakter wyjątkowy i nie jest wprost związany z doświadczanym przez nie rozwojem społeczno-gospodarczym. Na gruncie wskazanego nurtu badawczego przyjęto perspektywę jednostkową. Konsumenty postrzegają religię jako towar. Chcą mieć prawo dokonywania wyboru, jaką (oraz czy w ogóle) wiarę wyznawać oraz w jakim stopniu się w nią angażować. Ta możliwość decydowania oddziałuje na producentów religii. Dopasowują oni swoją „ofertę” do potrzeb konsumentów. Preferencje i oczekiwania tych drugich mają zatem wpływ na podaż organizacji i usług religijnych.

Jak zauważyli przedstawiciele podejścia ekonomicznego, ta możliwość dokonywania wyboru nie jest wszędzie jednakowa. L. Iannaccone wskazał na istnienie prostych monopolii. Na gruncie tak zdefiniowanej struktury istnieje jeden, dominujący i powszechny Kościół, wspierany przez protekcyjną politykę państwa. Innym wyznaniom uniemożliwia się wejście na rynek religijny. Zdaniem L. Iannaccone’a, prosty monopol pozostawał charakterystyczny dla średniowiecznej Europy. Obecnie znacznie częściej mamy do czynienia z quasi-monopolami, czyli regulowanymi rynkami religijnymi. Dominującą pozycję na nich także zajmuje określony Kościół. Religia jest dostarczana konsumentom przez państwo, które za pośrednictwem podatków nakładanych na społeczeństwo pobiera określoną prowizję. Władze ingerują ponadto w proces produkcji i konsumpcji dóbr religijnych. W przeciwieństwie do prostego monopolu, inne wyznania są tolerowane, choć czasami stawia się przed nimi pewne bariery w postaci licencji, wymagań zezwalających na funkcjonowanie.

Rynki quasi-monopolistyczne cechuje niska efektywność. Dominujący Kościół, subsydiowany i faworyzowany przez państwo oraz pozbawiony konkurencji, ulega „rozleniwieniu”. Nie jest w stanie zagwarantować swym wiernym „dóbr” religijnych na odpowiednim poziomie. Następuje wówczas spadek uczestnictwa w nabożeństwach. Wierni tracą także zainteresowanie sprawami religii (Iannaccone 1991; Stark, Iannaccone 1994). Quasi-monopole pozostają charakterystyczne przede wszystkim dla protestanckich społeczeństw europejskich. Struktura ta jest szczególnie widoczna w przypadku krajów skandynawskich (Hamberg, Pettersson 1994). Sytuacja właściwa dla regulowanych rynków religijnych interpretowana jest przez zwolenników paradygmatu sekularyzacyjnego w kategoriach procesu zeświecczenia. Badacze związani z nowym podejściem wskazują natomiast, że poziom wiary (w Boga, w świat nadprzyrodzony) pozostaje w tych społeczeństwach wysoki (por. Swatos 1984). Problemem jest zaspokojenie zróżnicowanych

potrzeb duchowych w ramach jednego, dominującego i nieefektywnego Kościoła.

Przeciwnieństwem monopoli są rynki pluralistyczne. Przykładem takiej struktury pozostają Stany Zjednoczone. Amerykańska konstytucja zagwarantowała separację sfery religijnej od świeckiej. Pierwsza poprawka zaś (uchwalona 15 grudnia 1791 roku) zapewniła obywatelom swobodę wyznaniową. W rezultacie nastąpił gwałtowny rozwój denominacji religijnych. Dominujące dotychczas Kościoły, wspierane przed uchwaleniem poprawki przez władze poszczególnych stanów, traciły na znaczeniu w konfrontacji z nowymi wyznaniem. Jak wynika z danych przytaczanych przez badaczy związanych z podejściem ekonomicznym, w 1776 roku 17% Amerykanów należało do jakiegokolwiek denominacji. Współcześnie zaś, przynależność denominacyjną deklaruje 62% mieszkańców Stanów Zjednoczonych (Stark, Finke 1988; Stark, Iannaccone 1994). Aby nie być posądzonym o metodologiczny nacjonalizm, reprezentanci podejścia zwrócili uwagę na przykłady innych społeczeństw, w których wraz z demonopolizacją dynamicznie zaczęły tworzyć się nowe podmioty religijne, a udział w praktykach znacznie wzrósł. Taka sytuacja miała miejsce m.in. w powojennej Japonii. Aktywność religijna w tym kraju znajdowała się wcześniej pod kontrolą państwa. Uczestnictwo w kulcie shinto miało obowiązkowy charakter. Wraz z kapitulacją Japonii amerykańskie władze okupacyjne doprowadziły do deregulacji rynku religijnego. Tylko w 1949 roku powstały 403 nowe grupy religijne, a kolejnych 1546 zostało utworzonych w wyniku odłączenia się od istniejących już świątyń i kościołów (Iannaccone, Finke, Stark 1997).

Pewnym wyzwaniem dla paradygmatu ekonomicznego pozostaje sytuacja właściwa dla europejskich społeczeństw katolickich. L. Iannaccone w tekście zatytułowanym *The Consequences of Religious Market Structure. Adam Smith and the Economics of Religion* (1991) implicite stwierdził, że także dla nich charakterystyczna jest quasi-monopolistyczna struktura religijna. Dane pochodzące z sondaży społecznych wskazują jednak, iż poziom uczestnictwa w praktykach religijnych pozostaje znacznie wyższy w społeczeństwach katolickich aniżeli w protestanckich. Mimo znacznej koncentracji rynku, odsetek osób biorących udział w nabożeństwach w takich krajach jak Irlandia, Malta czy Polska jest nawet wyższy niż w Stanach Zjednoczonych. Interesujące zjawisko daje się także zaobserwować w odniesieniu do społeczeństwa amerykańskiego. Zdaniem D. Olsona bowiem, udział w praktykach religijnych pozostaje najwyższy w tych hrabstwach, w których wyraźnie dominują katolicy bądź mormoni (Olson 1999). Te zjawiska wydają się pozostawać w pewnej kontradycji do zasadniczych postulatów paradygmatu ekonomicznego. M. Chaves oraz D.E. Cann stwierdzili nawet, że to nie pluralizm i konkurencja determinują wysoki poziom religijności, lecz już sama deregulacja rynku religijnego (Chaves, Cann 1992).

Według zwolenników podejścia ekonomicznego, wnioski te nie podważają jednak podstawowych założeń paradygmatu. R. Stark oraz L. Iannaccone wykazali, iż na gruncie quasi-monopoli katolickich (w tym Polski) dochodzi do spadku poziomu uczestnictwa w praktykach religijnych (Stark, Iannaccone 1996). Na podstawie analizy 50 diecezji ulokowanych w Stanach Zjednoczonych, R. Stark oraz J. McCann dowiedli natomiast, że odsetek wiernych wstępujących do seminariów duchownych pozostawał wyższy w tych, które funkcjonowały w środowisku konkurencyjnym (Stark, McCann 1993). R. Stark oraz R. Finke wskazali ponadto na niedokładność analiz przeprowadzonych przez D.A. Olsona oraz M. Chavesa i D.E. Canna. Zwrócili przy tym uwagę, iż wysoki poziom religijności w niektórych hrabstwach zdominowanych przez katolików może wynikać z oporu względem kultury protestanckiej, narzucanej obywatelom w ramach społeczeństwa amerykańskiego. Przypomina to poniekąd sytuację właściwą w przeszłości dla Irlandii oraz Polski. Oba społeczeństwa doświadczyły polityki asymilacyjnej prowadzonej przez zaborców. Trwanie tożsamości gwarantował Kościół (Stark 1998; Stark, Finke 2004).

Zgodnie zatem z poglądem konstytuującym paradygmat ekonomiczny, religijności sprzyja konkurencja. W krótszym bądź dłuższym okresie jej brak prowadzi do „rozleniwienia” organizacji religijnych, spadku ich efektywności. Społeczeństwa katolickie nie są w tym względzie żadnym wyjątkiem.

### **Podejście ekonomiczne a przypadek Polski**

Te rozważania warto odnieść do przypadku Polski. Czy obecna tutaj struktura ma quasi-monopolistyczny charakter? Moim zdaniem, aby odpowiedzieć na to pytanie, należy wpiery zidentyfikować cechy właściwe dla nieuregulowanych rynków. Zdają się one charakteryzować trzema istotnymi elementami: nie funkcjonują w nich żadne bariery wejścia, dominacje pozabawione są wsparcia finansowego ze strony państwa oraz istnieje wyraźna separacja między sferą religijną a świecką, instytucje religijne działają co najwyżej na poziomie społeczeństwa obywatelskiego. Te elementy należy rozważyć w odniesieniu do sytuacji Kościoła katolickiego w Polsce.

Po pierwsze, nie istnieją większe bariery, które uniemożliwiałyby funkcjonowanie związkom wyznaniowym na tutejszym rynku religijnym. Ustawa zasadnicza gwarantuje swobodę religijną (art. 53). Istnieje także możliwość sformalizowania działalności Kościoła bądź związku wyznaniowego. Zgodnie z Ustawą z dnia 17 maja 1989 roku o wolności sumienia i wyznania do rejestracji dochodzi, gdy dany podmiot liczy co najmniej 100 osób (obywateli polskich). Do sądu wojewódzkiego bądź stołecznego powinien być wówczas złożony wniosek zawierający, oprócz listy założycieli i ich danych



personalnych, informacje o dotychczasowych formach życia religijnego, podstawowych celach, źródłach i zasadach doktrynalnych, obrzędach. Rejestracja następuje, gdy funkcjonowanie Kościoła bądź związku pozostaje zgodne z obowiązującym w Polsce prawem. Należy wskazać, że uwzględniony warunek odpowiedniej liczby wiernych nie jest istotną barierą. Polskie prawodawstwo dopuszcza zresztą możliwość działania podmiotów religijnych na podstawie ustawy o stowarzyszeniach. Rejestracja Kościoła bądź związku wyznaniowego wiąże się z pewnymi preferencjami. Stąd brak jakichkolwiek warunków stanowiłby furtkę do malwersacji finansowych. W literaturze przedmiotu zwraca się natomiast uwagę, że czasami pojawiają się problemy z rejestracją podmiotów, mimo spełnionych kryteriów. Ma to miejsce w przypadku związków wyznaniowych odwołujących się do religijności nieteistycznej (Borowik 2000, Doktor Ł. i M. 2008).

Po drugie, polskie prawodawstwo przewiduje subsydiowanie instytucji religijnych. Głównym beneficjentem tej polityki pozostaje Kościół katolicki. Państwo przekazuje wskazanej instytucji środki finansowe na nauczanie religii w szkołach i przedszkolach oraz wynagrodzenia dla kapelanów. Kościół katolicki korzysta także z ulg. Jest zwolniony z opłat celnych, podatków lokalnych, podatków od nieruchomości, czynności cywilnoprawnych oraz opłat od spadków i darowizn. Otrzymuje ponadto środki z Unii Europejskiej oraz z Funduszu Kościelnego. Jest głównym beneficjentem Komisji Majątkowej. W konkordacie państwo zobowiązało się również do dotowania uczelni katolickich. Ta polityka subsydiarna dostępna jest w większości dla innych instytucji religijnych. Bez wątplenia jednak, największe korzyści czerpie z niej Kościół katolicki.

Po trzecie, należy wziąć pod uwagę kwestie polityczne. Niektórzy badacze zwrócili uwagę, że umowa konkordatowa podpisana między Stolicą Apostolską a państwem polskim w 1993 roku nadaje szczególne uprawnienia Kościołowi katolickiemu (Dzidek 2007). W literaturze przedmiotu wskazuje się także na zaangażowanie polityczne omawianej instytucji religijnej, zwłaszcza w początkach transformacji ustrojowej. Kościół wprost popierał prawicowe ugrupowania polityczne w wyborach. Nakłaniał do głosowania na określonych kandydatów. Wywierał wpływ na polityków, aby niektóre ustawy (oświatowa, radiowo-telewizyjna) przybrały korzystny dla Kościoła kształt. Te oddziaływania na władze świeckie przybrały z czasem formę bardziej subtelnych nacisków (Borowik 2000). Część badaczy formułuje ponadto pogląd, że Kościół zainteresowany jest utrzymaniem dominującej pozycji w społeczeństwie polskim, uzyskanej pod koniec lat 80. Problemem dla tej instytucji pozostaje pluralizm religijny i moralny, który pojawił się wraz z demokratyzacją państwa (Borowik 2000, Casanova [1993] 2005, Hornsby-Smith 1997, Mach 1997, Michel 2000). Nie wszyscy jednak zgadzają się z tymi opiniami. Niektórzy badacze zwracają uwagę, iż ze względu na

swe historyczne zasługi Kościoła ma prawo do zajmowania szczególnej pozycji w życiu publicznym (Jusiak 2009). Inni wskazują, że ataki na wskazaną instytucję w związku z jej politycznym zaangażowaniem czy rolą pełnioną w społeczeństwie wynikają z nieznanym sytuacji w innych państwach europejskich. We wszystkich krajach katolickich Kościół zajmuje istotną pozycję. Reżim komunistyczny zepchnął religię na margines. Stąd jej powrót do sfery publicznej budzi takie kontrowersje w społeczeństwie polskim (Mazurkiewicz 2001, Szawiel 1991).

Biorąc pod uwagę wyodrębnione parametry, należy stwierdzić, że struktura rynku religijnego istniejącego w Polsce bardziej przypomina sytuację w krajach, gdzie mamy do czynienia z quasi-monopolami. Nie funkcjonują tutaj żadne bariery wejścia. Nie ma jednak ich także na gruncie innych quasi-monopoli. Dominacja Kościoła wynika z koncentracji jednego podmiotu na rynku. Tę koncentrację wspierają zaś protekcyjnościenne działania władz oraz polityczne wpływy wskazanej instytucji religijnej. W myśl założeń paradygmatu ekonomicznego można zatem mówić w przypadku Polski o istnieniu quasi-monopolistycznego rynku religijnego. **Czy tak zdefiniowana struktura determinuje poziom religijności społeczeństwa?** W przypadku quasi-monopoli powinniśmy obserwować spadek uczestnictwa w nabożeństwach.

Niektóre dane zdają się potwierdzać tę tezę. Z sytuacją tą mamy do czynienia, gdy uwzględnimy w analizie wskaźnik *dominantes*. Pierwsze takie ogólnopolskie zliczanie wiernych odbyło się w 1979 roku. Od tego czasu przeprowadza się je systematycznie w wybraną niedzielę października lub listopada. Badania organizowane są przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC. Pochodzące z nich dane wyraźnie wskazują na tendencję, zgodnie z którą następuje spadek wiernych uczestniczących w nabożeństwach. W latach 80. XX wieku w mszach brało udział ponad 50% katolików. Obecnie, wartość wskaźnika *dominantes* zbliża się do 40%. Na podobną tendencję wskazują dane pochodzące z Europejskiego Badania Wartości. W 1990 roku regularne (co najmniej raz w tygodniu) uczestnictwo w nabożeństwach deklarowało 65,6% respondentów z Polski. W 2008 roku zaś 52,7%. W ciągu osiemnastu lat nastąpił spadek o 12,1 punktów proc.

Pewnych informacji dotyczących udziału w praktykach religijnych dostarczył także projekt RAMP (*Religious and Moral Pluralism*) realizowany w latach 1997–1999. Wynikało z niego, że w nabożeństwie co najmniej raz w tygodniu uczestniczy 43,8% respondentów. Jak wskazała I. Borowik, w praktykach najrzadziej brali udział ci, którzy stanowili swego rodzaju awangardę modernizacji, a więc osoby wykształcone, zamieszkujące duże miasta (Borowik 2001). Spadek udziału w nabożeństwach potwierdziły również dane pochodzące z badań zrealizowanych przez J. Baniaka w Kaliszu w latach 1987 oraz 1997. W 1987 roku 34,7% respondentów deklarowało,

że uczestniczy w każdą niedzielę w mszy świętej. W 1997 roku zaś – 29,2%. W ciągu dziesięciu lat nastąpił zatem spadek o 5,5%. W 1997 roku kategorię „nigdy nie uczestniczę” wskazało 25,7%. W 1997 zaś – 34,3%. W ciągu dziesięciu lat dało się zatem zaobserwować wzrost wskazań w tym względzie o 8,6%. Jak stwierdził J. Baniak: „Zmiany te świadczą o dość dynamicznym odrzucaniu przez znaczny odsetek badanych katolików religijnego charakteru niedzieli i o łamaniu przez nich zasady religijnego świętowania tego wyjątkowego dnia i przeznaczenia go w szczególności dla Boga i jego kultu” (Baniak 2007: 49). Tej tendencji zdają się nie potwierdzać jednak dane pochodzące z sondaży CBOS. Wynika z nich, że na przełomie dwudziestu lat nie zaszła większa zmiana w poziomie osób regularnie uczestniczących w niedzielnej mszy (Boguszewski 2007, 2009).

Przedstawione dane, sugerujące w większości tendencję spadkową w zakresie praktykowania religii, odbierane są przez zwolenników tezy sekularyzacyjnej jako dowód na postępujące zeświecczenie społeczeństwa. Reprezentanci podejścia ekonomicznego interpretują je przez pryzmat spadającej efektywności quasi-monopolu. Pod stwierdzeniem tym rozumieją zmniejszającą się atrakcyjność dominującego Kościoła dla kolejnych segmentów wiernych. **Czy zatem w kolejnych latach powinniśmy obserwować w Polsce sytuację podobną do tej, która obecnie cechuje społeczeństwa w Europie Zachodniej? Czy w wyniku spadającej efektywności Kościół katolicki przestanie być atrakcyjny dla wiernych?**

Trudno w sposób jednoznaczny odpowiedzieć na te pytania. Pewnym problemem pozostaje redukcjonizm właściwy dla teorii rynków religijnych, przejawiający się w akcentowaniu głównie wymiaru rytualnego. Sprawia on, iż pominięte zostają inne aspekty religijności. Wskazaną tendencję spadkową może powstrzymać wzrost efektywności Kościoła. Z procesem tym wiążą się jednak określone pytania. **W jaki sposób wygenerować ów wzrost efektywności? Jaką rolę w tym procesie pełni deregulacja rynku religijnego?** Aby na nie odpowiedzieć, warto uwzględnić w rozważaniach zagadnienia związane z teorią wyboru konsumenta religijnego oraz teorią „przedsiębiorstwa” religijnego.

## **Teoria wyboru konsumenta religijnego**

Istnieje wiele sposobów przyczyniających się do wzrostu efektywności instytucji religijnych. W literaturze przedmiotu zwraca się uwagę, iż już proces zwiększania restrykcyjności, któremu towarzyszy odświeżenie bądź wprowadzenie norm religijnych odróżniających daną wspólnotę religijną od społeczeństwa w ogóle, zwiększa poziom zaangażowania wiernych. Re-

strykcje dotyczące m.in. diety czy ubioru sprawiają, że funkcjonowanie jednostek ogranicza się głównie do ich społeczności religijnej (Iannaccone 1992, 1994). Taka strategia możliwa jest jednak do zrealizowania przede wszystkim w odniesieniu do mniejszych denominacji. Kościół katolicki pozostaje natomiast instytucją zainteresowaną różnymi segmentami rynku religijnego. Warto zatem włączyć do rozważań analizę wyborów podejmowanych przez konsumentów religijnych. Dzięki niej powinno stać się możliwe określenie strategii umożliwiającej wzrost atrakcyjności Kościoła przynajmniej wśród niektórych segmentów wiernych.

Na gruncie paradygmatu ekonomicznego ukształtował się cały nurt refleksji skupiający się na decyzjach podejmowanych przez konsumentów religijnych. Zagadnienia w tym względzie brane były pod uwagę już w latach 70. To wówczas C. Azzi oraz R. Ehrenberg opracowali model, który miał wyjaśniać poziom uczestnictwa w praktykach religijnych (Azzi, Ehrenberg 1975). Z czasem ukształtowała się teoria wyboru konsumenta religijnego. Przedmiotem analizy stały się decyzje podejmowane przez jednostki. Przyjęto przy tym, że ludzie podchodzą do religii tak, jak do innych swych wyborów. Kalkulują koszty i korzyści. Działają w taki sposób, aby maksymalizować te drugie. Podejmują zatem decyzję, czy i jaką religię będą wyznawać oraz w jakim stopniu się w nią zaangażują (Iannaccone 1995a).

W swojej refleksji skupiłem się na strategiach uwzględnianych przez jednostkę w sytuacji quasi-monopolistycznej struktury religijnej<sup>1</sup>. Przy ich identyfikacji wziąłem pod uwagę koncepcje teoretyczne funkcjonujące w ramach podejścia ekonomicznego, obejmujące wymiar popytowy (potrzeby religijne) i podaży (dostępność podmiotów duchowych/religijnych na rynku), jak też i wnioski formułowane przez polskich badaczy (Mariański 2008). L. Iannaccone, poddając pod rozwagę kwestię wyboru, zwrócił uwagę, że jednostki podchodzą do swych decyzji religijnych jak do inwestycji finansowych. Wyróżnił przy tym dwie strategie: instytucjonalną oraz dywersyfikacyjną. Przyjmujące je jednostki w różny sposób zainteresowane są maksymalizowaniem satysfakcji religijnej, a minimalizowaniem ryzyka inwestycyjnego (np. wątpliwości – Iannaccone 1995b). Odnosząc te rozważania do funkcjonowania konsumentów na gruncie struktury quasi-monopolistycznej, zidentyfikowałem de facto cztery strategie. Wyodrębniłem je, korzystając z dwóch wymiarów analizy: instytucjonalność/dywersyfikacja oraz religijność tradycyjna/religijność nietradycyjna.

**Pierwszym typem działania pozostaje strategia kościelna.** Przyjmująca ją jednostka zaspokaja swe duchowe potrzeby uczestnicząc w życiu dominującej na rynku instytucji. W analizowanym przypadku Polski będzie to reli-

<sup>1</sup> Skoncentrowałem się przy tym na tych strategiach, które w mniejszym bądź większym stopniu ukierunkowane są na osiągnięcie satysfakcji religijnej.

gijność związana z Kościołem katolickim. Strategia ta ma instytucjonalny charakter. Jej wyrazem pozostaje przy tym religijność tradycyjna. W sytuacji gdy następuje spadek efektywności instytucji (nie tylko struktury quasi-monopolistycznej), zmniejsza się poczucie przynależności do danego Kościoła, uczestnictwo we właściwych mu praktykach oraz poziom zaangażowania na jego rzecz. Coraz powszechniejsze staje się wówczas zjawisko religijnej ambiwalencji.

**Druga strategia odnosi się do sytuacji, gdy jednostka realizuje swe potrzeby duchowe także poza instytucją do której deklaruje przynależność.** Jej wiara przyjmuje bardziej synkretyczny charakter. Zgodnie z założeniami paradygmatu ekonomicznego, strategia ta powinna występować, gdy obniża się efektywność instytucji religijnych. Jednostka szuka wówczas substytutów interesujących ją „usług” bądź „produktów” poza Kościołem. Nie rezygnuje jednak z przynależności do niego (np. ze względu na zbyt duże koszty takiej decyzji). Fenomen ten został opisany w literaturze przedmiotu. Niektóre badania wykazały, iż część polskich katolików łączy przynależność do Kościoła z wiarą typową dla New Age.

Uwagę na to zjawisko zwróciła m.in. E. Kubiak. W latach 1998–2000 przeprowadziła ona badanie wśród uczestników warsztatów, wykładów i spotkań poświęconych ezoteryzmowi, praktykom holistycznym. Wynikało z niego, że ponad 40 proc. osób angażujących się w działania New Age stanowili katolicy (Kubiak 2005). Pewnych informacji w tym względzie dostarczyło także badanie realizowane w ramach projektu RAMP. Analizujący jego wyniki T. Doktor stwierdził, że: „Ideologia New Age jest najbardziej popularna wśród osób okazjonalnie praktykujących (przynajmniej raz w miesiącu), a najmniej wśród osób praktykujących codziennie i w ogóle niepraktykujących. Ma więc charakter wyraźnie krzywoliniowy i akceptowana jest przez tzw. «letnich katolików», a więc osoby o dość swobodnym stosunku do wymogów w zakresie praktyk religijnych” (Doktor 2001: 212). Wskazana strategia uwzględnia tradycyjny wymiar wiary (przynależność do Kościoła) jak i dywersyfikację inwestycji religijnych (uwzględnianie wątków właściwych m.in. dla New Age).

Współcześni konsumenci religijni mogą podejmować także bardziej odważne decyzje. Na rynkach quasi-monopolistycznych powstają nisze rynkowe, które są zagospodarowywane przez nietradycyjne kościoły. Fenomen ten wyraźnie daje się zaobserwować w społeczeństwach latynoamerykańskich, gdzie coraz większą popularnością cieszą się neoprotestanckie związki wyznaniowe. W literaturze przedmiotu poświęcono temu zagadnieniu wiele miejsca (Gill 1998; Stark, Smith 2010). Zjawisko to pozostaje charakterystyczne także dla Polski, choć jego skala jest zdecydowanie mniejsza. Można je zaobserwować w odniesieniu do wyznań składających się na pen-

tekostalizm. Dla przykładu, w 1987 roku Kościół Zielonoświątkowy RP liczył 10 tysięcy wiernych oraz 1500 sympatyków. Upadek komunizmu spowodował wzrost popularności wskazanej denominacji. W 2010 roku liczyła ona już 21 577 wiernych oraz 3594 sympatyków. Dane te odzwierciedlają pewien sukces tego Kościoła. Wraz z jego rozwojem przybywało także duchownych. W 1989 roku było ich w Polsce 160. W 2010 roku – już 348. W ciągu dwudziestu lat wzrosła również liczba zborów. W 1987 było ich 84. W 2010 zaś – 219 (Gudaszewski, Chmielewski 2010, [www.kzb.org](http://www.kzb.org)). Podobny rozwój pozostawał właściwy dla innych kościołów zielonoświątkowych, neoewangelikalnych.

**Trzecia strategia przejawia się zatem w przystępowaniu do sformalizowanych wspólnot, które nie mają tradycyjnego charakteru.** Same jednostki mogą poszukiwać satysfakcji duchowej/religijnej w jeszcze inny, całkowicie zdywersyfikowany sposób. Odpowiedzią na ich potrzeby jest odmienna struktura organizacyjna, bardziej otwarta, ukierunkowana na realizację wyspecjalizowanych usług religijnych, nie zakładająca pośrednictwa zbiorowości w procesie wytwarzania satysfakcji religijnej. Taka struktura pozostaje typowa przede wszystkim dla wyznań azjatyckich, ruchów New Age.

**Ta czwarta ze zidentyfikowanych przeze mnie strategii zyskała sobie pewną popularność także w Polsce.** Z badania realizowanego w ramach projektu RAMP wynikało, że zwolennikami nurtu New Age pozostają osoby sytuujące się w bardziej „rozwojowych”, zmodernizowanych segmentach społeczeństwa. Zbiorowość tę stanowili głównie młodzi ludzie, legitymujący się wykształceniem wyższym, mieszkańcy dużych miast (Doktor 2001).

Refleksja na temat strategii podejmowanych przez konsumentów religijnych powinna prowadzić nas do określonego wniosku. W sytuacji spadającej efektywności Kościoła katolickiego wielu konsumentów religijnych decyduje się na zaspokajanie swych duchowych potrzeb poza wskazaną instytucją religijną. Nie oznacza to, iż niektóre jednostki rezygnują z przynależności do Kościoła. W wielu wypadkach dalej identyfikują się z katolicyzmem. Swą duchowość rozwijają jednak poza strukturami Kościoła. Rozwiązaniem sytuacji, w której niektórzy konsumenci religijni wybierają strategię inną niż kościelna, może być implementacja innowacji religijnych. Stają się one substytutami tych usług religijnych, które pozostają konkurencyjne wobec „oferty” Kościoła. Implementacja innowacji nie rozwiązuje wszystkich problemów związanych ze spadającą efektywnością. Sprawia jednak, iż zwiększa się wewnętrzny pluralizm Kościoła. Sytuacja ta powoduje z kolei, że jego „oferta” wydaje się być bardziej dostosowana do zróżnicowanych potrzeb duchowych poszczególnych segmentów rynku religijnego.

## Transformacja instytucji religijnych. Adaptacja innowacyjności

Adaptacja innowacji nie jest obca Kościołowi katolickiemu, także we współczesnych czasach. Zjawisko to prześledziłem na dwóch przypadkach. Przykładem takiej innowacji pozostają m.in. **katolickie ruchy religijne**. Ich genezy należy szukać w Stanach Zjednoczonych. Stanowiły one katolicką odpowiedź na dynamicznie rozpowszechniające się na rynku amerykańskim kościoły zielonoświątkowe. Wspólnoty te często określa się mianem charyzmatycznych. Kładą bowiem nacisk na te formy religijności, które głęboko oddziałują na wiernych. Chodzi przede wszystkim o tzw. charyzmaty otrzymane od Boga, w tym: mówienie językami, umiejętności związane z uzdrawianiem oraz prorokowaniem. Zdaniem J. Mariańskiego, te nowe formy religijności wyłoniły się w Polsce stosunkowo wcześniej, bo już w latach 70. Jak stwierdził badacz: „Obok tradycyjnych grup, istniejących przy parafiach pojawiły się nowe w ramach aktywności liturgicznej, katechetycznej, formacyjnej, wspólnotowej itp., mające na celu aktywny udział w życiu wspólnoty Kościoła” (Mariański 2004: 384).

Według A. Zielińskiego, ich rozwój „[...] był wynikiem oddolnej inicjatywy katolików – tak świeckich, jak i «niższych» duchownych – którzy zaczęli zakładać świeckie wspólnoty. Z drugiej strony rozwój ten był wynikiem polityki hierarchii kościelnej, która zaczęła dostrzegać w ruchach osób świeckich sposób na przełamanie kryzysu uczestnictwa w życiu kościelnym” (Zieliński 2008: 163).

Z perspektywy paradygmatu ekonomicznego, katolickie ruchy charyzmatyczne tworzyły się w sytuacji konkurencji mającej miejsce między Kościołem a reżimem komunistycznym, zainteresowanym laicyzacją społeczeństwa. W literaturze przedmiotu zwraca się uwagę na ten ich polityczny charakter. Członkowie katolickich ruchów charyzmatycznych starali się żyć według zasad, które podzielali, przez co często wchodzili w konflikty z władzami. Niektóre z tych wspólnot były wówczas wspierane przez hierarchię kościelną (Mariański 2004). Trudno dziś jednoznacznie wskazać, ilu katolików w Polsce uczestniczy w tych ruchach. T. Szawiel stwierdził, że liczą one około pół miliona wiernych (Szawiel 2001: 157).

Innowacja, jaką są katolickie ruchy charyzmatyczne, budzi niepokój niektórych duchownych. Biskup B. Dembowski zwrócił uwagę, że ich działalność pozostaje w niektórych obszarach kontrowersyjna. Chodzi zwłaszcza o:

- tendencje separatystyczne wobec życia parafii;
- brak odpowiedniego zainteresowania sprawami społecznymi, zbyt duża natomiast koncentracja na przeżyciach osobistych i wspólnotowych;
- brak odpowiedniego przygotowania liderów tych ruchów w zakresie doktryny katolickiej czy umiejętności kierowania grupą;

- trudności wynikające z niewłaściwego zrozumienia nauk Kościoła;
- różnicowanie religijności na lepszą i gorszą, przy czym ta pierwsza ma być właściwa dla wspólnot charyzmatycznych;
- wzbudzanie poczucia winy w członkach opuszczających ruch (Dem-bowski 1998: 127-130, za Zieliński 2008).

Zdaniem części badaczy, te nowe formy aktywności na gruncie katolicyzmu prowadzą w pewnych przypadkach do religijności pozakościelnej bądź przekształcają się w ruchy schizmatyczne (Mariański 2004, Libiszowska-Żółtkowska 2003). W literaturze przedmiotu podkreśla się jednocześnie, że wskazane kontrowersje nie mogą przekreślać pozytywnego wkładu tych wspólnot w upowszechnianie wartości chrześcijańskich czy ich realizowanie w praktyce. Jak stwierdził J. Mariański: „Konsekwencją uczestnictwa w małych, lokalnych wspólnotach jest [...] umocnienie duchowe, uzyskanie emocjonalnego wsparcia i pomocy w radzeniu sobie z kryzysami życiowymi oraz innymi trudnymi wydarzeniami dnia codziennego. Przynależność do ruchów i wspólnot religijnych ułatwia członkom osiąganie ważnych celów życiowych i prowadzenie chrześcijańskiego życia w zsekularyzowanym świecie” (Mariański 2004: 388).

Katolickie ruchy charyzmatyczne stanowią substytut usług oferowanych w ramach kościołów neoewangelikalnych. Zjawisko adaptacji innowacji nie ogranicza się jednak do tej formy religijności. W społeczeństwach zachodnich tradycyjne kościoły coraz częściej wypracowują substytuty dla duchowości New Age. Przykładem tego są **centra chrześcijańskie** tworzące się w Holandii. Powstają one głównie z inicjatywy Kościoła katolickiego. Analizę ich funkcjonowania przeprowadził P. Versteeg. Zdaniem badacza, dzięki *aggiornamento* niektóre zakony, w tym przede wszystkim franciszkanie oraz jezuita, w większym stopniu otworzyły się na nowe idee. Za swój cel uznały demokratyzację struktur kościelnych oraz emancypację wiernych. Wyrazem tego progresywizmu w ramach Kościoła zaczęły być wskazane centra. Sytuują się one na liberalnym krańcu katolickiego spektrum. Opisane przez P. Versteeg'a podmioty działają na rynku wiar. Przyjmują strategię zorientowaną na konsumenta. Ich klientami stają się „duchowi wędrowcy”.

Na podstawie zebranych danych autor zbudował obraz tej zbiorowości. Są to w większości kobiety, osoby po 40. roku życia, katolicy (choć z usług korzystają też wierni innych wyznań oraz osoby nie utożsamiające się z żadną religią). Za odpowiednią opłatą mogą korzystać w centrach z określonych „produktów”. Oferta ukierunkowana jest na pogłębianie duchowości. Tradycję katolicką traktuje się tutaj jako pewien zasób, który stanowi źródło inspiracji. Uczestnikom nie narzuca się wprost dogmatów religijnych. Kładzie się akcent na ich indywidualne poszukiwania. W programach centrów uwzględnia się sesje medytacyjne, zajęcia artystyczne, pielgrzymki oraz wyjazdy wypoczynkowe. W swoim funkcjonowaniu biorą one pod



uwagę elementy właściwe dla kultury New Age. Popularnością cieszą się m.in. warsztaty, na których uczestnicy malują mandale, uczą się różnych sposobów wyciszenia umysłu czy tworzą swe duchowe autobiografie.

Mimo że tak zdefiniowana religijność ma w pewnym stopniu synkretyczny charakter, to jednak nie jest przejawem strategii dywersyfikacyjnej. Osoby biorą bowiem udział w formach aktywności religijnej gwarantowanych przez Kościół katolicki. Ich potrzeby duchowe zaspokajane są w ramach instytucji. Obserwacje poczynione przez P. Versteeg'a doprowadziły go do określonych konkluzji. Doszedł do wniosku, że detradycjonalizacja nie prowadzi de facto do zaniku tradycji religijnej. Wpierw ulega ona dekonstrukcji, a następnie rekonstrukcji. Staje się źródłem inspiracji dla nowych doświadczeń religijnych (Versteeg 2007). Podobne zjawisko tworzenia substytutów dla różnych form duchowości holistycznej, inspirowanych wierzeniami azjatyckimi, można dostrzec na polskim gruncie. Przy Opactwie Benedyktynskim w Lubinie istnieje Ośrodek Medytacji Chrześcijańskiej. Mimo iż funkcjonuje on w ramach wyznaczonych przez doktrynę katolicką, to nawiązuje także do wierzeń Wschodu, w tym głównie do buddyzmu zen.

Oba opisane przeze mnie przypadki stanowią przykład tworzenia przez Kościół katolicki substytutów dla usług religijnych oferowanych poza jego strukturami. Tego rodzaju działania pojawiają się w sytuacji wzrastającej konkurencji na rynku, a więc w momencie, kiedy konsumenci religijni mają możliwość realizowania strategii innych niż kościelna. We współczesnym świecie zjawisko to jest powszechne. Brak barier wejścia, a przede wszystkim postępująca globalizacja sprawiają, iż rośnie pluralizm religijny. Jak stwierdziła M. Libiszowska-Żółtkowska, w niespotykanej dotąd skali odbywa się obecnie migracja systemów i wierzeń religijnych. Asymilują się one w nowym środowisku i współistnieją z tradycyjnymi formami życia religijnego. Następuje proces „[...] przenikania i akceptacji zapożyczonych elementów, co hasłowo można określić jako okcydentalizację religii Wschodu, orientalizację oraz afrykanizację chrześcijaństwa” (Libiszowska-Żółtkowska 2007: 200). Wysoka efektywność instytucji religijnych w coraz większym stopniu uzależniona jest od ich zdolności do adaptacji w nowym, bardziej zróżnicowanym środowisku.

## Podsumowanie

W swoich rozważaniach nad przemianami religijności w Polsce po 1989 roku zastosowałem makro- i mikroekonomiczne teorie właściwe dla „nowego” paradygmatu. Pozwoliły one na sformułowanie określonych wniosków. Po pierwsze, wydaje się, iż struktura rynku religijnego właściwa dla Polski ma charakter quasi-monopolistyczny. Konsekwencją tego jest malejąca efektywność dominującej instytucji religijnej, czyli Kościoła katolickiego. Po

drugie, ta spadająca efektywność oddziałuje na samych konsumentów religijnych, którzy rzadziej decydują się na wybór strategii kościelnej. Coraz częściej zainteresowani są natomiast dywersyfikacją swych inwestycji religijnych czy poszukiwaniem zaspokojenia potrzeb i oczekiwań religijnych poza Kościołem katolickim. Po trzecie, instytucje religijne, których efektywność słabnie, doświadczające spadku zaangażowania wiernych bądź nawet ich konwersji do innych wspólnot religijnych, mogą skutecznie przeciwdziałać tym tendencjom. Jednym z rozwiązań pozostaje adaptacja innowacji pozwalających wygenerować substytuty dla usług religijnych dostarczanych przez konkurencyjne podmioty religijne.

W swych dotychczasowych rozważaniach świadomie pominąłem istotną kwestię dotyczącą gotowości instytucji religijnej do wdrożenia zmian, a co za tym idzie – zwiększenia swej efektywności. Z punktu widzenia paradygmatu ekonomicznego, odpowiednim impulsem jest sama konkurencja. Na uregulowanych rynkach religijnych pozostaje ona ograniczona. Dominujący Kościół nie jest zaś zainteresowany implementacją zmian. Korzyści wynikające z renty quasi-monopolistycznej skutecznie zniechęcają tę instytucję do wdrażania innowacji. Trudno zgodzić się w pełni z tym stanowiskiem. Sądzę, iż rozpatrując to zagadnienie należy wziąć pod uwagę dwie kwestie. Po pierwsze, quasi-monopolistyczne struktury nie są dziś w stanie przeciwdziałać rosnącej konkurencji na rynku religijnym. Globalizacja powoduje, że dostęp do innych wiar staje się łatwiejszy. Po drugie, tak zdefiniowana renta quasi-monopolistyczna pozostaje różna w poszczególnych społeczeństwach. W krajach skandynawskich jej wartość jest wysoka. Kościoły narodowe cieszą się w nich szczególną protekcją ze strony państwa. Pozostają de facto instytucjami rządowymi. Nie muszą interesować się reformą swego funkcjonowania tak długo, jak państwo je wspiera.

Nieco inna sytuacja występuje w społeczeństwach katolickich. Renta quasi-monopolistyczna Kościoła nie zależy tutaj w takim stopniu od państwa, jak w przypadku protestanckich kościołów narodowych. Ta różnica wydaje się istotna<sup>2</sup>. Sprawia bowiem, iż już sam spadek liczby wiernych powinien być wystarczającym impulsem dla Kościoła katolickiego do wdrażania innowacji. Deregulacja w sytuacji, gdy renta quasi-monopolistyczna dominującej instytucji nie jest aż tak bardzo uzależniona od faworyzującej polityki państwa, ma drugorzędne znaczenie<sup>3</sup>. Wniosek do jakiego dosze-

<sup>2</sup> Jej źródła należy szukać w XVI stuleciu. W 1555 r. doszło do zawarcia pokoju w Augsburgu, który kończył lata wojen religijnych wstrząsających Europą. Przyjęto wówczas zasadę *cuius regio, eius religio*. Dzięki niej wyznania protestanckie zyskały ochronę ze strony władz świeckich. Innymi słowy, stawały się kościołami narodowymi dysponującymi pozycją monopolistyczną na określonym obszarze.

<sup>3</sup> W takim przypadku quasi-monopolistyczna pozycja pozostaje czynnikiem opóźniającym przemiany. Nie jest natomiast strukturalną barierą uniemożliwiającą transformację instytucji religijnej.

dłem stoi zatem w pewnej opozycji do teorii rynków religijnych funkcjonującej w ramach paradygmatu ekonomicznego.

Kwestia impulsu do zmian jest ważnym zagadnieniem. Nie mniej istotnym problemem pozostaje zdolność instytucji religijnych do adaptacji innowacji. Tutaj także można dostrzec pewne różnice między Kościołem katolickim a wyznaniem protestanckimi. Pierwsza z nich ma charakter doktrynalny. Akcentowanie odmiennych aspektów wiary sprawia, że Kościół katolicki pozostaje znacznie bardziej zróżnicowany niż wyznania protestanckie. W centrum myśli katolickiej znajduje się Osoba (Chrystus) oraz instytucja (Magisterium) strzegąca pamięci o Niej. W protestantyzmie natomiast podstawowe znaczenie przypisuje się zasadzie *sola Scriptura* (por. Pace, Stefani 2002). Budowa doktryny opartej na Piśmie Świętym daje mniejsze możliwości w zakresie akceptacji innowacji. Działania w tym względzie często kończą się schizmami. Druga różnica odnosi się do funkcjonowania instytucji religijnych. Kościół katolicki ma bardziej hierarchiczną strukturę niż istniejące kościoły protestanckie. Cecha ta może zaś sprawić, iż proces wdrażania innowacji ulegnie spowolnieniu.

Podsumowując, Kościół katolicki w Polsce stoi obecnie przed poważnymi wyzwaniami. Odwołując się do języka ekonomii, należy stwierdzić, że zwiększa się rozdźwięk pomiędzy „ofertą” wskazanej instytucji a potrzebami i oczekiwaniami konsumentów religijnych. Właściwym rozwiązaniem tej sytuacji jest implementacja innowacji, zwłaszcza tych, które stanowiąc będą substytut dla konkurencyjnych usług religijnych funkcjonujących na rynku. Realizacja tego zadania wiąże się z dwoma problemami. Pierwszy z nich dotyczy świadomości tego, iż konieczne staje się wdrożenie pewnych zmian (problem impulsu). Drugi zaś odnosi się do implementacji nowych rozwiązań w ramach instytucji religijnej.

#### BIBLIOGRAFIA

- Azzi C., Ehrenberg R.G., (1975), *Household Allocation of Time and Church Attendance*, [w:] „The Journal of Political Economy” nr 1(83)
- Baniak J., (2007), *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce. Studium socjologiczne*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków
- Boguszewski R., (2007), „Polak-katolik” – *casus polskiej religijności w warunkach globalizacji na podstawie badań empirycznych CBOS*, [w:] M. Libiszowska-Żółtkowska (red.), *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków
- Boguszewski R., (2009), *Wiara i religijność Polaków dwadzieścia lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych*, Komunikat CBOS nr BS/34/2009, Warszawa
- Borowik I., (2000), *Odbudowywanie pamięci. Przemiany religijne w Środkowo-Wschodniej Europie po upadku komunizmu*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków

- Borowik I., (2001), *Religijność – wymiar rytualny*, [w:] I. Borowik, T. Doktor, *Pluralizm religijny i moralny w Polsce*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków
- Casanova J., ([1993] 2005), *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków
- Chaves M.A., Cann D.E., (1992), *Religion, Pluralism and Religious Market Structure*, [w:] “Rationality and Society” nr 4
- Dembowski B., (1998), *Wiatr wieje tam, gdzie chce. Z doświadczeń Odnowy w Duchu Świętym*, Wydawnictwo „M”, Kraków
- Doktor Ł., Doktor M., (2008), *Przestanki i skutki rejestracji wspólnot religijnych w Polsce i Republice Federalnej Niemiec – próba porównania*, [w:] I. Borowik, M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Doktor (red.), *Oblicza religii i religijności*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków
- Doktor T. (2001), *New Age i fundamentalizm*, [w:] I. Borowik, T. Doktor, *Pluralizm religijny i moralny w Polsce*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków
- Dzidek M., (2007), *Miejsce i rola polskiego Kościoła katolickiego w życiu publicznym. Zarys relacji między państwem, Kościołem i społeczeństwem*, Wydawnictwo „Adam Marszałek”, Toruń
- Gill A., (1998), *Rendering unto Caesar: The Catholic Church and the State in Latin America*, University of Chicago Press, Chicago
- Gudaszewski G., Chmielewski M. (red. – 2010), *Wyznania religijne. Stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 2006–2008*, Główny Urząd Statystyczny, Warszawa
- Hamberg E.M., Pettersson T., (1994), *The Religious Market: Denominational Competition and Religious Participation in Contemporary Sweden*, [w:] “Journal for the Scientific Study of Religion” nr 3(33)
- Hornsby-Smith M.P., (1997), *The Catholic Church in Central and Eastern Europe: the View from Western Europe*, [w:] I. Borowik, G. Babiński, *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków
- Iannaccone L., (1991), *The Consequences of Religious Market Structure. Adam Smith and the Economics of Religion*, [w:] “Rationality and Society” nr 2(3)
- Iannaccone L., (1992), *Sacrifice and Stigma: Reducing Free-riding in Cults, Communes, and Other Collectives*, [w:] “Journal of Political Economy” nr 2(100)
- Iannaccone L., (1994), *Why Strict Churches Are Strong*, [w:] “American Journal of Sociology” nr 5(99)
- Iannaccone L., (1995a), *Household Production, Human Capital, and the Economics of Religion*, [w:] M. Tommasi, K. Ierulli (red.), *The New Economics of Human Behavior*, Cambridge University Press, Cambridge–New York
- Iannaccone L., (1995b), *Risk, Rationality, and Religious Portfolios*, [w:] “Economic Inquiry” nr 2(33)
- Iannaccone L., Finke R., Stark R., (1997), *Deregulating Religion: The Economics of Church and State*, [w:] “Economic Inquiry” nr 15(35)
- Jusiak R., (2009), *Kościół katolicki wobec wybranych kwestii społecznych i religijnych w Polsce*, Wydawnictwo KUL, Lublin
- Kubiak A.E., (2005), *Jednak New Age*, Jacek Santorski & Co., Warszawa

- Lechner F.J., (1991), *The Case Against Secularization: A Rebuttal*, [w:] "Social Forces" nr 4(69)
- Libiszowska-Żółtkowska M., (2003), *Nowe ruchy religijne w Polsce*, [w:] „Ateneum Kapłańskie” nr 2-3
- Libiszowska-Żółtkowska M., (2007), *Nowe ruchy religijne w globalnej przestrzeni*, [w:] M. Libiszowska-Żółtkowska (red.), *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków
- Mach Z., (1997), *The Roman Catholic Church and the Transformation of Social Identity in Eastern and Central Europe*, [w:] I. Borowik, G. Babiński, *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków
- Mariański J., (2004), *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków
- Mariański J., (2008), *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim*, [w:] I. Borowik, M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Doktor (red.), *Oblicza religii i religijności*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków
- Mazurkiewicz P., (2001), *Kościół i demokracja*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Michel P., (2000), *Polityka i religia. Wielka przemiana*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków
- Olson D.V.A., (1999), *Religious Pluralism and US Church Membership: A Reassessment*, [w:] "Sociology of Religion" nr 2(60)
- Pace E., Stefani P., (2002), *Współczesny fundamentalizm religijny*, Wydawnictwo WAM, Kraków
- Stark R., (1998), *Catholic Contexts: Competition, Commitment, and Innovation*, [w:] "Review of Religious Research" nr 39
- Stark R., Bainbridge W.S., ([1987] 2007), *Teoria religii*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków
- Stark R., Bainbridge W.S., (1985), *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation*, University of California Press, Berkeley
- Stark R., Finke R., (2004), *Religions in Context: The Response of Non-Mormon Faiths in Utah*, [w:] "Review of Religious Research" nr 3(45)
- Stark R., Iannaccone L., (1994), *A Supple-Side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe*, [w:] "Journal for the Scientific Study of Religion" nr 3(33)
- Stark R., Iannaccone L., (1996), *Response to Lechner: Recent Religious Declines in Quebec, Poland and the Netherlands: A Theory Vindicated*, [w:] "Journal of the Scientific Study of Religion" nr 3(35)
- Stark R., McCann J.C., (1993), *Market Forces and Catholic Commitment: Exploring the New Paradigm*, [w:] "Journal for the Scientific Study of Religion" nr 2(32)
- Stark R., Smith B.G., (2010), *Conversion to Latin American Protestantism and the Case for Religious Motivation*, [w:] "International Journal of Research on Religion" nr 6
- Swatos W.H. Jr., (1984), *The Relevance of Religion: Iceland and Secularization Theory*, [w:] "Journal for the Scientific Study of Religion" nr 1(23)
- Versteeg P., (2007), *Spirituality on the Margin of the Church: Christian Spiritual Centers in the Netherlands*, [w:] K. Flanagan, P.C. Jupp (red.), *A Sociology of Spirituality*, Ashgate, Farnham

- Warner R.S., (1993), *Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States*, [w:] "American Journal of Sociology" nr 5(93)
- Wilson B.R., (1982), *Religion in sociological perspective*, Oxford University Press, Oxford
- Zieliński A., (2008), *Młode wino w starych bukłakach. Nowe ruchy religijne w polskim Kościele rzymskokatolickim*, [w:] K. Leszczyńska, Z. Pasek (red.), *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków

#### THE CATHOLIC CHURCH AND RELIGIOSITY OF POLISH SOCIETY AFTER 1989. REFLECTIONS BASED ON ECONOMIC APPROACH'S ASSUMPTIONS

##### Summary

The secularization thesis, which claimed that the consequence of modernization was the marginalization of religion, had dominated in sociology of religion for a long time. The idea became gradually hard to accept, because religion was much more persistent than researchers associated with the secularization paradigm assumed. The other conceptions were founded in sociology. All of them were contradictory to the main paradigm. One of the most influential conception became the economic approach. In the text, in order to analyze the religious changes in Poland, the theories existing among the economic approach were used.

**Keywords:** economics of religion, rational choice theory, religious markets, religious innovations, religious changes

## **Religijność katolików polskich w czasach demokracji ludowej w świetle wyników badań socjologicznych Edwarda Ciupaka**

### **Wprowadzenie**

Przedmiotem tego artykułu jest przedstawienie, zbadanej przez E. Ciupaka, religijności katolików polskich w czasach demokracji ludowej. Edward Ciupak był socjologiem zajmującym się przede wszystkim takimi dziedzinami jak socjologia kultury, socjologia wychowania oraz socjologia religii, której był prekursorem i w ramach której stworzył 7 prac monograficznych: *Kultura religijna wsi*, *Parafianie – wiejska parafia katolicka*, *Kult religijny i jego społeczne podłoże*, *Katolicyzm tradycyjny w Polsce*, *Katolicyzm ludowy w Polsce*, *Religia i religijność*, *Religijność młodego Polaka*. Jest on także autorem licznych artykułów popularnonaukowych, publikowanych w periodykach naukowych oraz prac ujętych w rozprawach zbiorowych.

W swojej pracy *Religia i religijność* Ciupak przedstawił przyjmowaną w socjologii definicję religii; jest ona „[...] zobiektywizowanym zespołem wytworów i wartości w znaczeniu przedmiotowym: zespołem wierzeń, wyobrażeń oraz całego systemu ideologii, zespołem obrzędów, uzewnętrzniających się w czynnościach i gestach, zespołem organizacji tych wierzeń i obrzędów, występujących w postaci instytucji religijnych” (Ciupak 1982: 15).

Prezentując w tej pracy swoje stanowisko badawcze, autor polemizował z poglądem ks. J. Majki, który twierdził, iż socjologia religii powinna odwoływać się do założeń teologii i filozofii religii (Majka, 1964: 111). Poprzez powołanie się na twierdzenie S. Czarnowskiego – „nie ma wierzenia religijnego bez obrzędów” (cyt. za Ciupak 1982: 16) – Ciupak wyraził przekonanie, iż obrzędy religijne mogą być przedmiotem obserwacji naukowej, natomiast zachowania religijne mogą podlegać mierzeniu i klasyfikacji. Niewierzący socjolog może analizować przeżycia religijne, stosując tzw. intuicję psychologiczną, pozwalającą na wczucie się w przeżycia innych ludzi. Przy-

jęcie takich założeń badawczych pozwala na abstrahowanie od światopoglądu badacza, jak i założeń teologii w procesie badania religii (Ciupak 1982: 18).

Stanowisko badawcze Ciupaka było zainspirowane metodologią badawczą S. Czarnowskiego, L. Krzywickiego i Gabriela Le Brasa. W przytoczonych w tym artykule dziełach z lat 60. i 80. autor nawiązuje również do założeń marksowskiej teorii religii. W swojej działalności badawczej Ciupak wiele miejsca poświęcił tematyce religijności katolików polskich. Badał religijność ludności wiejskiej, miejskiej, jak również młodzieży. Artykuł ten obejmuje jego badania podejmowane w czasach demokracji ludowej.

## 1. Religijność wiejska

E. Ciupak zajmował się problematyką religijności społeczności wiejskiej w ramach parafii, którą definiował jako grupę społeczną (Ciupak 1965: 206). Autor, podejmując temat parafii wiejskiej w latach 60. zaznaczył, iż tematyka ta nie została dotąd szczegółowo zbadana przez socjologów. Mimo że w literaturze nie powstała żadna praca monograficzna na ten temat, parafia wiejska nie została całkowicie pominięta przez socjologów; pojawia się ona m.in. w ważnych rozprawach socjologicznych, takich jak *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego* S. Czarnowskiego oraz *Przeobrażenia społeczne wsi polskiej* S. Nowakowskiego (Ciupak 1961: 7-8).

E. Ciupak eksplorował tematykę religijności katolików zamieszkujących społeczności wiejskie m.in. w pracach monograficznych *Kult religijny i jego społeczne podłoże* oraz w *Parafianie – wiejska parafia katolicka*. W tej ostatniej pracy umieścił wnioski z badań socjologicznych na temat religijności wiejskiej parafii przeprowadzonych w dwóch miejscowościach ukrytych pod kryptonimem Zagórowo i Osiny (Ciupak 1961: 5). Posługiwał się tutaj wieloma metodami, takimi jak m.in. obserwacja uczestnicząca, rozmowy z wybranymi osobami (indywidualne i zbiorowe), ankiety z młodzieżą szkolną czy też analiza dokumentów urzędowych parafii (Ciupak 1961: 11-12). Zaznaczył, iż podczas przeprowadzania badań należy mieć na względzie fakt, iż parafie są zróżnicowane pod względem strukturalnym, gdyż obejmują jedną wieś lub ich większą liczbę, podlegają niekiedy wpływowi urbanizacji, sama religijność jest kształtowana m.in. przez czynniki ekonomiczne, strukturę zawodową czy relacje sąsiedzkie (Ciupak 1961: 36). Autor badał i szczególnie analizował te determinanty. Sporo miejsca poświęcił rozważaniom na temat rodziny chłopskiej. Podkreślał, iż w społeczności wiejskiej wiara religijna jest przekazywana dzieciom przez rodziców i dziadków, przy czym siła przyjęcia wartości religijnych jest warunkowana przez poziom zależności ekonomicznej pomiędzy nimi. Dzieci, które są związane z pracą w ro-



dzinnym gospodarstwie podlegają większym wpływom rodziny niż dzieci, które usamodzielniają się i wyjeżdżają z rodzinnej wsi (Ciupak 1961: 37). Inne czynniki zewnętrzne wpływające na partycypację w praktykach religijnych wśród społeczności wiejskiej to m.in. presja otoczenia czy potrzeby towarzyskie.

Autor badał również poziom częstotliwości uczestnictwa w praktykach religijnych wśród społeczności wiejskich. Uzyskane wyniki badań przeprowadzonych w dwóch parafiach pozwoliły na wyróżnienie kilku kategorii katolików. Pierwsza z nich to tzw. katolicy lojalni; partycypują oni w rodzinnych uroczystościach kościelnych obejmujących m.in. chrzty, komunie, bierzmowania, śluby i pogrzeby (Ciupak 1961: 113). Niektórzy z nich sporadycznie uczęszczają na msze i posyłają dzieci na katechezę (Ciupak 1961: 114-115). Są oni konformistami, realizują praktyki jednorazowe w celu uniknięcia potępienia ze strony społeczności parafialnej. Drugą grupę stanowią parafianie obowiązkowi, którzy oprócz udziału w wydarzeniach kościelnych z pierwszej grupy, uczęszczają (regularnie lub nieregularnie) na mszę niedzielną i spowiadają się w okresie Wielkanocy (Ciupak 1961: 113, 118). Również w tej grupie są osoby, które realizują praktyki religijne pod wpływem czynników zewnętrznych, takich jak presja społeczności (Ciupak 1961: 119). Trzecia kategoria to katolicy pobożni, którzy oprócz praktyk obowiązkowych realizują również praktyki nadobowiązkowe, takie jak msza w dni powszednie, częsta spowiedź czy uczestnictwo w pielgrzymkach. Motywacja ich religijności przekracza naciski otoczenia (Ciupak 1961: 113, 119-120). Kolejna kategoria to tzw. katolicy gorliwi – codziennie realizują praktyki religijne (Ciupak 1961: 113, 121). Ostatnią grupę stanowią akatolicy; osoby wyznania innego niż katolickie oraz ateści (Ciupak 1961: 122).

W podziale tym autor wyróżnia nie tylko rodzaje realizowanych praktyk religijnych, ale również przyczyny i motywacje ich spełniania. Wynika to z założeń metodologicznych przyjętych przez E. Ciupaka, który uważał, że „[...] religijność jest fragmentem świadomości społecznej, ideologią oraz społeczną formą organizowania życia ludzkiego” (Ciupak 1961: 40). Proponował zgłębianie tych motywacji za pomocą metody intuicji psychologicznej, ponieważ jego zdaniem „aby poznać religijność chłopca i zrozumieć jego postawy i dążenia religijne, trzeba, między innymi, sięgnąć do jego własnych przeżyć, jego własnymi oczami spojrzeć na motywy tej zewnętrznej pobożności” (Ciupak 1961: 125).

Charakteryzując dokładniej religijność wiejską pod względem partycypacji w praktykach religijnych, Ciupak dodawał, iż ludność wsi uczestniczy w nich częściej i gorliwiej niż mieszkańcy miast. Autor przywoływał szereg przyczyn takiego stanu rzeczy. Przede wszystkim wskazywał na głęboko zakorzenione przekonanie chłopów, iż przynależność do Kościoła jest równoznaczna z byciem tzw. „porządnym” człowiekiem. Ponadto, partycypacja

w praktykach religijnych integrowała jednostkę ze społecznością, czyniła częścią wspólnoty (Ciupak 1961: 126-129), a samo wykonywanie czynności kultowych było również rodzajem nawyku (Ciupak 1961: 129-130). Praktyki religijne były realizowane także po zerwaniu z wiarą katolicką, ponieważ zaspokajały różnego rodzaju potrzeby, np. estetyczne i towarzyskie (Ciupak 1961: 132).

Autor uzupełnia charakterystykę religijności wiejskiej dodając, iż oznaczała ona przede wszystkim partycypację w zbiorowych czynnościach religijnych parafii (Ciupak 1961: 123). Praktyki religijne miały bardzo duże znaczenie dla społeczności chłopskiej; wyznaczały rytm jej życia, czas pracy i wypoczynku, ale też były związane z ważnymi momentami w życiu jednostek, np. ze zmianą stanu cywilnego (Ciupak 1961: 124).

E. Ciupak pogłębił temat religijności wiejskiej w dziele *Kult religijny i jego społeczne podłoże*, gdzie opierał się m.in. na materiałach autobiograficznych, tj. pochodzących z lat 30. XX wieku *Pamiętnikach chłopów* (Ciupak 1965: 229-230). Na podstawie przestudiowanych materiałów autor wyciągnął wnioski na temat związku między tradycyjną wiejską religijnością a wiarą w przesady i wynikającymi z tej wiary zwyczajami. Relacja ta była wzmacniana przez wiarę w świat nadprzyrodzony, wpajaną i kształtowaną w Kościele oraz przez stały kontakt chłopów z przyrodą, skłaniającą do wiary w istnienie różnych ponadludzkich sił (Ciupak 1965: 252). Wiara w zabobony miała liczne funkcje społeczne: pełniła funkcję kontrolną zachowania mieszkańców wsi, utrzymywała wiarę w dogmaty, a także dostarczała uzasadnienia dla niezrozumiałych zdarzeń (Ciupak 1965: 252).

Autor uzupełnił powyższą charakterystykę religijności katolików parafii wiejskiej pisząc, iż jest ona „faktem obyczajowym, ponieważ warunkuje instytucję biesiadnictwa i poczęstunku w grupie rodzinno-sąsiedzkiej; jest faktem gospodarczym, ponieważ wyznacza formy spożywania posiłków (ascetyzm konsumpcyjny w poście i obfitość spożywania w święta) w określonych porach roku; jest wreszcie faktem moralnym w dziedzinie kształtowania norm i wzorów porządnego parafianina” (Ciupak 1965: 260). Ciupak nie zapomina również o ludycznym wymiarze religijności: „w pewnych okolicznościach opisane przejawy życia religijnego stanowią element kultury rozrywkowej, zaspokajają potrzebę spędzenia wolnego czasu, potrzebę doznawania wzruszeń i – konieczną z psychologicznego punktu widzenia – potrzebę chwilowego wyobcowania się jednostki z jej naturalnego środowiska” (Ciupak 1965: 260-261).

Z powyższych rozważań autor wysnuł wniosek, że religijność wiejska miała wielopłaszczyznowy wpływ na życie chłopów – oddziaływała wychowawczo na wszystkich mieszkańców wsi i kształtowała ich osobowość (Ciupak 1965: 261).

E. Ciupak zobrazował również kontekst społeczno-kulturalny, w ramach którego funkcjonowało badane przez niego zjawisko religijności społeczności wiejskiej. Przemiany społeczno-kulturalne wsi zmieniały obraz życia religijnego mieszkańców, przykładem jest spadek liczby rolników skutkujący zanikaniem kultu świętych (Ciupak 1961: 43).

Autor uzupełnił tematykę religijności ludności wiejskiej badaniami nad procesami dechrystianizacji i laicyzacji przeprowadzonymi w kilku wiejskich parafiach, zlokalizowanych w różnych punktach Polski (Ciupak 1965: 346). Na podstawie uzyskanych wyników stwierdził, iż przyczynami zeświecczenia są migracje ludności na obszary zurbanizowane oraz kontakt z kulturą inną niż lokalna (Ciupak 1965: 329). Ponadto wskazał, iż dechrystianizacja może być zahamowana przez aktywną działalność osób duchownych, posiadany przez nich autorytet i środki wpływu na wiernych. Istotną rolę w życiu mieszkańców wsi odgrywa także dostęp społeczności do kultury i rozrywek oraz instytucji świeckich, które mogą uzupełniać bądź zastępować pozareligijne funkcje pełnione przez parafię (Ciupak 1965: 328-329).

## **2. Religijność miejska**

Edward Ciupak podjął również temat religijności w parafii miejskiej, który w ówczesnym czasie był zjawiskiem w małym stopniu zbadanym. Wnioski na temat religijności miejskiej autor wysunął po przeprowadzeniu w 1962 roku badań w parafii warszawskiej. Ciupak zaznaczył, że społeczność wiejską i parafialną można było uznać za niemal tożsame zjawiska, natomiast nie było to możliwe w przypadku parafii miejskiej, gdyż miasto, z uwagi na obecność wielu instytucji i organizacji rzutujących na działalność parafii, stanowi niejednorodny, skomplikowany środowisko (Ciupak 1965: 348-350). Same parafie w obrębie stolicy różnią się znacznie pod względem położenia ekologicznego. Rodowód części z nich sięga tradycji miejskiej, podczas gdy powstanie innych jest skutkiem urbanizacji terenów podmiejskich. Ponadto, część parafii rzymskokatolickich funkcjonuje w pobliżu miejsc kultu innych wyznań (Ciupak 1965: 348-350). Instytucje świeckie w miastach przejmują funkcje pozareligijne pełnione dotychczas przez duchowieństwo, co zmniejsza wpływ Kościoła na ludzi młodych (Ciupak 1965: 375). W mieście, odmiennie niż na wsi następuje duży wzrost ludności, pojawia się w związku z tym anonimowość parafian, których trudniej kontrolować. Zbiorowość ludzi na nabożeństwie tworzy na tyle niejednorodną grupę, że autor określa ją publicznością kościelną zbliżoną do zgromadzenia widzów podczas seansu kinowego (Ciupak 1965: 374). Same nabożeństwa miejskie także różnią się znacznie, ponieważ są dostosowywane do różnych

kategorii w ramach struktury społecznej ludności (Ciupak 1965: 372-373). Specyfikę środowiska miejskiego pogłębiają procesy ruraryzacji, czyli transferu kultury wiejskiej do miast (Ciupak 1965: 350).

E. Ciupak rozpoczął badania religijności miejskiej od ustalenia liczby miejsc kultu w Warszawie. Na początku lat 60. było tam 68 kościołów parafialnych oraz 23 kaplice. Ze względu na ich położenie autor podzielił kościoły na centralne i peryferyjne. Dostrzegalna jest bezsprzeczna dominacja tych pierwszych; obejmują około 65% świątyń (Ciupak 1965: 362-363), w ich obrębie znajdowały się bardzo ważne dla mieszkańców miejsca, czyli „[...] parafie eksponowane, tzn. takie, które uchodzą wśród wierzących mieszkańców Warszawy za miejsca kultu o szczególnie doniosłym znaczeniu” (Ciupak 1965: 363). Parafie położone na obrzeżach stolicy różnią się od centralnych swoim charakterem, są zbliżone do parafialności wiejskiej, ze względu na bliższe kontakty proboszcza z wiernymi, jego większy autorytet i wpływ na społeczność (Ciupak 1965: 365).

Badania E. Ciupaka nad religijnością miejską były skromniejsze od badań nad religijnością społeczności wiejskiej. Autor za pomocą metody obserwacji uczestniczącej badał zbiorowości w 15 parafiach warszawskich zgromadzone podczas mszy w ciągu dwóch dni – listopadowej niedzieli roku 1962 oraz niedzieli sierpniowej 1963 roku (Ciupak 1965: 367). Celem badań było ustalenie liczby uczestników mszy oraz osób przyjmujących komunię (Ciupak 1965: 367).

Uzyskane wyniki wskazały, że w zbadanych kościołach średnia frekwencja na niedzielnym nabożeństwie wynosi 21,5% (Ciupak 1965: 367), bez istotnej różnicy między parafiami centralnymi a peryferyjnymi (odpowiednio 20,2% i 19,6% – Ciupak 1965: 369). Większa rozbieżność pomiędzy tymi typami parafii dotyczyła kwestii przystępowania do komunii – w kościołach centralnych komunię przyjęło 3,5% uczestników mszy, w kościołach peryferyjnych wskaźnik ten był wyższy, wyniósł 5,7% (Ciupak 1965: 371).

Ponadto uzyskane wyniki badań pokazały również odmiennosc Warszawy w stosunku do miast zachodniej Europy, w których różnica poziomu uczestnictwa w niedzielnej mszy między parafiami centralnymi i peryferyjnymi jest znacząca (odpowiednio 16,7% i 10%). Za specyfikę Warszawy wpływającą na odmiennosc wyników od innych stolic odpowiada skryształizowana w latach powojennych struktura społeczna stolicy oraz rodzaj przemian urbanizacyjnych (Ciupak 1965: 370).

Po przeanalizowaniu uzyskanych danych Ciupak wyciągnął również wnioski na temat związku między strukturą zawodową a poziomem religijności: „[...] najniższy poziom życia religijnego, jeśli bierzemy pod uwagę zewnętrzne wskaźniki pobożności, jest w tych parafiach, gdzie przewagę ma inteligencja z wyższym wykształceniem (szczególnie inteligencja twórcza i wolne zawody) oraz tam gdzie zamieszkują robotnicy warszawskiego po-

chodzenia i tradycje klasy robotniczej sięgają lat międzywojennych [...] Najwyższy stopień przywiązania do praktyk religijnych występuje w dzielnicach rzemieślniczych i kupieckich (prywatna inicjatywa), a także w osiedlach zamieszkałych przez robotników pochodzenia chłopskiego” (Ciupak 1965: 370).

Badania E. Ciupaka przeprowadzone metodą obserwacji zbiorowości na mszach w parafiach warszawskich mają dość mały zasięg, ale wyciągnięte z nich wnioski zawierają cenne uwagi i wskazują kierunek dalszych badań nad różnymi jej aspektami, pokazują również złożoność religijności wielkomiejskiej pod względem struktury i funkcji w stosunku do religijności wiejskiej (Ciupak 1965: 372).

W ramach badania religijności miejskiej autor podjął również temat dechrystianizacji, która objawia się w postaci kryzysu wiary wśród osób, które nadal realizują praktyki religijne, ponieważ uczestnictwo w nich pozwala na zaspokojenie potrzeb duchowych i estetycznych. Wierni realizują czynności kultowe wedle własnego uznania, nieregularnie, kierując się własną wolą (Ciupak 1965: 467).

### 3. Religijność młodzieży

E. Ciupak podejmował również szczegółowe analizy religijności polskiej młodzieży, odwołując się zarówno do badań własnych, jak i do badań innych socjologów. W dziele *Religijność młodego Polaka* poddał szczegółowej analizie poszczególne komponenty religijności młodego pokolenia obejmujące globalne postawy wobec wiary i religii, wiedzę i wiarę religijną, praktyki religijne, więź społeczno-religijną oraz wartości moralne młodzieży. Analizując młodzież odwoływał się do szerszego kontekstu, czyli uwarunkowań społecznych i kulturowych. W artykule tym zostaną podniesione jedynie niektóre elementy religijności, takie jak globalna postawa wobec wiary, realizacja praktyk religijnych oraz ich motywacja.

W celu zobrazowania stosunku młodzieży do katolicyzmu, E. Ciupak odwołał się do pierwszych badań na temat religijności młodego pokolenia przeprowadzonych w latach 1959–1960 przez Ośrodek Badania Opinii Publicznej przy Polskim Radiu na grupie osób w wieku od 18 do 24 lat (Ciupak 1984: 51-52). Uzyskane wyniki wskazały zadeklarowany związek z katolicyzmem wśród 78,2% młodzieży, aczkolwiek poziom zrozumienia i akceptacji dogmatów był zróżnicowany. Natomiast badania z lat późniejszych (1960–1975) pokazały, że wierzący katolicy obejmują ok. 80% młodzieży szkolnej, a 20% z nich głosiło poglądy i postawy sprzeczne z instytucjonalnym modelem religijności (Ciupak 1984: 53). Na podstawie analizy wyników badań

Ciupak stworzył podział wierzących na trzy kategorie: katolików ortodoksyjnych (40,7%), nominalnych (30,1%) oraz osoby areligijne (29,1%).

Z przeanalizowanych badań na temat globalnej postawy wobec wiary Ciupak nakreślił następujący obraz katolicyzmu młodzieży: „Ponad 2/3 młodzieży szkół średnich w zasadzie spełnia kryteria religijności postulowane przez Kościół, jednak więcej niż 1/3 wierzących cechuje wiara słaba lub bardzo słaba. [...] Zdecydowani katolicy i zdecydowani ateści wśród uczniów szkół średnich stanowią wyraźną mniejszość. Na ogół ich światopogląd cechuje brak konsekwencji i integralności. Ponadto wykazują słabe zaangażowanie emocjonalne, a zwłaszcza intelektualne w zakresie problemów ogólnofilozoficznych” (Ciupak 1984: 55). Natomiast wśród studentów zadeklarowani katolicy stanowili 60–70%, przy czym większy konformizm wyznaniowy pojawiał się wśród studentów pochodzenia chłopskiego (Ciupak 1984: 56).

Istotnym wskaźnikiem religijności młodzieży jest realizacja praktyk religijnych stanowiąca częsty przedmiot badań socjologicznych. Ciupak przytoczył wyniki swoich badań przeprowadzonych na grupie uczniów szkół średnich, z których wynika, że 48,2% respondentów praktykuje regularnie, 38,8% robi to nieregularnie, a 13% w ogóle nie praktykuje (Ciupak 1984: 62). Analiza tych i innych badań, zrealizowanych przez S. Kisiela, F. Adamskiego, E. Wilemskiego, S. Kowalskiego, S. Pieńkowskiego i R. Dyoniziaka wskazuje, że przeciętnie ponad 80% ogółu młodzieży licealnej odbywało praktyki religijne, przy czym wśród młodzieży katechizowanej wskaźnik ten był wyższy i wynosił ponad 90%; tylko około 10% wcale nie praktykowało (Ciupak 1984: 62). Wśród studentów liczba osób rezygnujących z praktyk religijnych jest dużo większa, co jest wyjaśniane poprzez mniejszą kontrolę społeczną nad tą grupą młodych ludzi – według badań Ciupaka regularnie praktykuje 45,3% studentów, nieregularnie – 27,4%, a 27,3% w ogóle nie praktykuje. Analiza i uśrednienie wyników tych i innych badań przeprowadzonych przez J. Jerschinę, R. Dyoniziaka, A. Pawełczyńską i K.Z. Sowę wskazuje, że 30% studentów nie praktykuje w ogóle, a 30% robi to nieregularnie, przy czym większą gorliwość religijną przejawiają studenci pochodzenia chłopskiego, wśród których osoby niepraktykujące stanowią tylko 17%, a większość praktykujących wykazuje systematyczność partycypacji w ceremoniach religijnych (Ciupak 1984: 64).

Młodzież może realizować praktyki religijne kierując się względami pozareligijnymi, zatem wskaźnik uczestnictwa w nabożeństwach może być mylący. Aby ściślej określić związek partycypacji młodzieży w czynnościach religijnych z rzeczywistym poziomem religijności, Ciupak zbadał również motywację uczestnictwa w praktykach. W tym celu autor zapoznał się z wynikami badań innych socjologów; S. Prus wskazuje, że z własnej woli praktykuje 52% badanej młodzieży, 35% ulega presji otoczenia, a 4% dekla-

ruje chęć całkowitego zerwania religią (Ciupak 1984: 67). Według R. Dyoni-ziaka 48% uczniów i 62% uczennic z Krakowa praktykowało pod wpływem kontroli rodziców, a 12,5% chłopców i 9,5% dziewcząt – pod wpływem presji nietolerancyjnych rówieśników (Ciupak 1984: 67). Badania S. Kisiela wskazują, że 71% ankietowanych wśród młodzieży katechizowanej spełnia katolickie obowiązki z własnego wyboru i potrzeby (Ciupak 1984: 67-68). Według A. Nowaka, z wewnętrznej potrzeby czyni tak 63,7% respondentów, a pozostała grupa kieruje się nawykiem bądź ulega przymusowi ze strony rodziców (Ciupak 1984: 68).

E. Ciupak podsumowuje wyłaniający się z badań obraz religijności młodzieży następującą charakterystyką: młode pokolenie jest tolerancyjne względem odmiennych przekonań i krytycznie ocenia niektóre elementy katolicyzmu tradycyjnego. Ponadto przejawia brak spójności światopoglądowej i afirmuje, często nieświadomie, wartości pochodzące spoza religii rzymskokatolickiej (Ciupak 1984: 206-207). Dla młodzieży religia stanowi wartość instrumentalną, jest ceniona jako system oferujący oparcie i wzbogacający życie duchowe. Podobne wartości dostrzegają w religii również ateści, co zdaniem Ciupaka świadczy o ich tolerancji (Ciupak 1984: 208-209). Religia dla młodego pokolenia obejmuje zbiór zasad jedynie częściowo związanych z praktyką życiową. Cenione przez młodzież wartości religii mają charakter ogólnoludzki – należą do nich np. postulat miłości bliźniego czy ideał sprawiedliwości. Młode pokolenie przejawia także duży stopień tolerancji w kwestiach takich jak rozwody czy stosunki przed- i pozamałżeńskie (Ciupak 1984: 212-213).

Poziom praktyk religijnych i krytyka niektórych duchownych wskazują, zdaniem Ciupaka, na słabą więź młodzieży z Kościołem. Ponadto autor zauważa wiele sprzeczności w postawach młodzieży, krytykującej praktyki religijne i jednocześnie je realizującej. Religijność młodzieży, zdaniem autora, zmierza w kierunku spadku żywotności zachowań religijnych, a także wzrostu indywidualizmu oraz prywatyzacji postaw (Ciupak 1984: 215-216). Kryzys religijności nie jest jednak powszechny, przejawia się jako sceptycyzm wobec pewnych form kultu czy też niektórych nakazów moralnych katolicyzmu (Ciupak 1984: 226).

E. Ciupak, opierając się na dostępnych wynikach badań, przedstawia wieloaspektowo poziom religijności młodzieży i jej poszczególnych składowych, wskazuje także kierunki rozwoju religijności. Dodatkowo obala obiegowe przekonania o powszechności katolicyzmu polskiego. Problemy religijności młodych Polaków, które Ciupak wskazywał we współczesnym mu okresie, są dziś także dostrzegane w środowisku młodzieży i badane przez socjologów. Następuje dalszy spadek więzi młodzieży z Kościołem i wzrost indywidualizmu w kwestii religijności.

#### 4. Podsumowanie

W podsumowaniu należy zaznaczyć, że wyniki badań Ciupaka, przeprowadzone w różnych środowiskach wykazały, że religijność w Polsce, jest zjawiskiem złożonym i wielopłaszczyznowym, podlegającym wpływowi wielu czynników i rzutującym również na liczne dziedziny życia ludzkiego. Badania Ciupaka były skupione głównie na środowisku wiejskim, w którym autor starał się zrehabilitować świadomość tamtejszej zbiorowości. Socjolog ten wnikliwie i wieloaspektowo analizował wyniki badań empirycznych i często nawiązywał do uwarunkowań środowiska społecznego. Przy tym nie koncentrował się jedynie na wynikach ilościowych, ponieważ miał świadomość, iż nie są one w stanie scharakteryzować w pełni całości badanych kwestii. Wykazywał również, iż religijność jest dynamicznym zjawiskiem, a zachodzące w jej obrębie przemiany zmierzają w kierunku pluralizmu postaw, zanikania rytualizmu i pojawienia się religijności zindywidualizowanej. Przytaczane tu hipotezy znajdują potwierdzenie we współczesnych przemianach religijności, odbywających się we wskazanym przez Ciupaka kierunku.

#### BIBLIOGRAFIA

- Ciupak E., (1965), *Kult religijny i jego społeczne podłoże*. Warszawa  
 Ciupak E., (1961), *Parafianie? – wiejska parafia katolicka*. Warszawa  
 Ciupak E., (1982), *Religia i religijność*. Warszawa  
 Ciupak E., (1984), *Religijność młodego Polaka*. Warszawa  
 Majka J., (1964), *Socjologia religijna*, w: M. Finke (red.), *Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna*. Poznań

#### RELIGIOUSNESS OF POLISH CATHOLICS IN THE TIME OF PEOPLE'S REPUBLIC OF POLAND IN THE LIGHT OF EDWARD CIUPAK'S SOCIOLOGICAL RESEARCH

##### Summary

Polish catholics' religiousness in E. Ciupak's study was described by division of three categories: religiousness of rural parish, religiousness of urban parish and religiousness of young generation. Religiousness of rural community means one's participation in religious ceremonies under pressure from other members of community. Religiousness of urban community is more heterogeneous and means one's participation in religious ceremonies rather by choice than under pressure from other members of community. Religiousness of young generation means concentration on religion's humanistic values connected with common life which means that Catholicism of young generation is a moral-custom fact.

**Keywords:** religiousness, parish, religious practises, dechristianization



## Miejsce i rola dogmatów eschatologicznych w religijności dzisiejszych katolików polskich

### 1. Ogólna charakterystyka dogmatu

Słowo „dogmat” pochodzi z greki (*to dogma*), oznacza pogląd, postanowienie, przekonanie lub po prostu dotyczy tego co jest nauczone. Dogmat stanowi twierdzenie uznane za podstawowe, niepodważalne oraz należące do kanonu na gruncie jakiegoś systemu (Dębowski 1996a: 98-99). W przypadku chrześcijańskiego katolicyzmu są to zasady wiary zdefiniowane wcześniej przez sobór lub papieża, które posiadają rangę nieomyłnej nauki zawartej w treści Bożego Objawienia, przekazywanej do wierzenia przez Nauczycielski Urząd Kościoła, ogłoszonej przez papieża za pomocą tzw. definicji dogmatycznej. Dogmat istnieje w związku z kerygmatem (gr. *kerygma* od czasownika *keryssein* – pełnić urząd herolda, proklamować), czyli orędziem zbawczym zawierającym w rozumieniu wiary katolickiej Słowo Boże, które nawiązuje do jednorazowego, historycznego wydarzenia, jakie dokonał Bóg w Jezusie i przez Jezusa, by zbawić świat oraz wyrażonego za pomocą środków przystosowanych do mentalności współczesnego człowieka.

Dogmat w odniesieniu do *kerygmy* – przepowiadania Kościoła – stanowi jej częściowy wyraz wskazujący na konkretny fakt zgodny w swym podwójnym sensie, z jednej strony – z objawionym działaniem Bożym, a z drugiej strony – z wyznaniem wiary przez wspólnotę Kościoła. Ów podwójny związek mówiący o tym „raz na zawsze”, jakie dokonało się w Chrystusie wraz z wydarzeniem w uobecniającym się Kościele, ma uchronić przed klasyfikacją rozumianego filozoficznie orędzia zawartego w doktrynie jako bezpodstawnego dogmatyzmu przyjmującego twierdzenia bez należytego uzasadnienia i rodzącego przez to jałowe spekulacje (Breuning 1997: 188-189). Jednak takie stanowisko nie może znaleźć, rzecz jasna, powszechnej akceptacji ze względów metodologicznych i teoriopoznawczych

(Dębowski 1996b: 99). Problem metodologiczny jaki dotyka system oparty na dogmatach, to wspomniane już przyjmowanie jakichś sądów bez należytego uzasadnienia, w którym pomija się dowód szczególnie tam, gdzie jest on niezbędnym i możliwym oraz pewnym twierdzeniom przypisuje się wyższy status poznawczy, uniemożliwiający właśnie ich właściwe uzasadnienie. Z perspektywy teoriopoznawczej zastrzeżenia podnoszone wobec dogmatyzmu są takie, iż postuluje on zaufanie do sprawności specjalnie wyróżnionych władz poznawczych, które umożliwiają otrzymanie wiedzy pewnej, prawdziwej i wyjaśniającej rzeczywistość (Dębowski 1996b: 99). Jest to dosyć istotne, gdyż charakterystyka dogmatu oraz uwarunkowania jakie posiada tworzą swego rodzaju zaczyn do ewentualnego niejednoznacznego rozumienia i wynikających z tego możliwych interpretacji. Tyczy się to rzecz jasna nie tylko dogmatów eschatologicznych, ale dogmatów w ogóle, choć antycypujący przyszłe wydarzenia charakter tych pierwszych jest na to szczególnie narażony. Od kilkadziesiąt lat bowiem na gruncie eschatologii toczą się spory na temat rozumienia i interpretacji niektórych dogmatów eschatologicznych oraz wzajemnego ich ze sobą uzgodnienia (Łukaszuk 2006: 42-45).

Doktryna Kościoła katolickiego wyróżnia kilka grup dogmatów: teocentryczne, chrystocentryczne, maryjne, eklezjalne, oraz eschatologiczne. Te ostatnie stanowią przedmiot zainteresowań badań tu podjętych. Odnoszą do wydarzeń przyszłych, charakteryzując los pojedynczego człowieka, całej ludzkości oraz kosmosu. Możemy wyróżnić następujące dogmaty eschatologiczne: paruzja Chrystusa i Sąd Ostateczny, wiara w zmartwychwstanie ciała na Sądzie Ostatecznym, wiara w nieśmiertelność duszy i połączenie jej z ciałem po zmartwychwstaniu, wiara w nagrodę (niebo) i karę (piekło) po śmierci oraz czyściec. Dogmaty eschatologiczne stanowią tzw. *verbum prognosticum*, czyli mówią o celu i spełnieniu człowieka (Por. Wagner 2007: 20).

Sama eschatologia, jako dziedzina teologii, stanowi wyraz chrześcijańskiej nadziei zbawczej pokładanej w Chrystusie. Nadzieja ta odnosi się do przyszłości, antycypuje wydarzenia. Zatem z definicji niejako zajmuje się zagadnieniami, które wykraczają poza doczesność, choć zasada na której prawdy eschatologiczne się wspierają jest głęboko zakotwiczona w doczesności. Wyraża się ona w działaniu konsekwencji, sprawiedliwej odpłaty, zadośćuczynienia za postawy i uczynki dokonane za życia. Ostatecznie skutkują one w postaci wiecznej kary lub nagrody, którym towarzyszą inne wydarzenia eschatologiczne, jak paruzja oraz zmartwychwstanie ciał na Sądzie Ostatecznym (Por. Finkenzeller 2000: 13-15).

## **2. Zakres badań socjologii religii i natura religijności**

Ze względu na zarysowaną powyżej charakterystykę dogmatu oraz z uwagi na złożoną kwestię odniesienia do niego w doświadczeniu religijnym, należy się przyjrzeć zagadnieniu religijności z perspektywy socjologii religii.

Główną cechą badań socjologicznych zajmujących się zjawiskiem przekonania religijnego nie jest dogłębne wyjaśnianie istoty wiary, tylko jej społecznych przejawień w różnych aspektach empirycznie mierzalnych. Ukazują one społeczny zasięg danego zagadnienia, na które składają się indywidualne deklaracje pozwalające uchwycić zróżnicowania charakteryzujące określone grupy społeczne objęte badaniem (Zob. L. Adamczuk 2006: 17). Inaczej rzecz ujmując, jak czytamy – „socjologia religii zajmuje się tylko społeczno-kulturowym aspektem zjawiska religijnego” (Piwowarski 1986: 58). Socjologia religii bada zjawisko religii w dwóch wymiarach, zarówno wpływ religii na życie społeczne, jak i odwrotnie, oddziaływanie życia społecznego na religię. Ujawnia się w całej różnorodności wszelkich czynników w życiu codziennym człowieka i społeczeństwa, mając na uwadze kontekst psychiczny i społeczny w powiązaniu z innymi zjawiskami ludzkiej egzystencji (Mariański 1991: 15). W socjologii możemy wskazać na dwa typy definicji religii wywodzące się odpowiednio od E. Durkheima i M. Webera. Mianowicie definicję funkcjonalną, w której akcent położony jest na element integracyjny, wskazującą na sposoby oddziaływania religii na społeczeństwo oraz definicję przedmiotową, która próbuje powiedzieć czym jest religia, poprzez odniesienie do czegoś co wykracza poza aspekt społeczno-kulturowy (Mariański 1991: 15).

W porównaniu do definiowania funkcjonalnego, sposób ujęcia przedmiotowego religii posiada tę zaletę, iż można odróżnić religijny od świeckiego systemu znaczeń, co w przypadku tej pierwszej stanowi pewną trudność, oraz umożliwia wydzielenie zespołu parametrów, czyli czynników, które są nieodzowne do przeprowadzenia należytych badań zjawisk religijnych osadzonych w danej kulturze i przestrzeni społecznej (Piwowarski 1986: 61).

Możemy wskazać na trzy czynniki, które konstytuują to zjawisko, a które należy stosować łącznie: 1) religijność należy postrzegać jako religijność zinstytucjonalizowaną; 2) określa ją i ogranicza społeczno-kulturowy kontekst; 3) rozumienie religijności jako kategorii społeczno-kulturowej nie może się obyć bez odniesienia do świata pozaempirycznego (Piwowarski 1986: 61).

Szczególnie ważny ze względu na kwestie tu podjęte jest czynnik trzeci, wskazujący na aspekt pozaempiryczny, który odnosi się najczęściej do jakiejś rzeczywistości transcendentnej, przekraczającej przyrodzoną kondycję

człowieka, który – jak się wydaje – konstytuuje w sposób najbardziej istotny religijność na poziomie jednostki. Mając powyższe na uwadze, w ujęciu socjologicznym można określić zjawisko religijności jako „podzielany i spełniany przez grupę ludzi zbiór instytucjonalnych wierzeń, wartości i symboli oraz związanych z nimi zachowań, które wynikają z rozróżnienia rzeczywistości empirycznej i pozaempirycznej oraz przyporządkowania znaczenia spraw rzeczywistości empirycznej sprawom rzeczywistości pozaempirycznej” (Piwowarski 1986: 65).

Religijność tak rozumiana jako przedmiot badań socjologicznych wymaga pewnego dookreślenia. Składają się na to parametry i wskaźniki, z czego te pierwsze to znaczące aspekty religijności, natomiast te drugie stanowią szczególne jej przejawy. Wyróżnia się następujące parametry służące za podstawę badania zjawiska religijności w aspekcie społeczno-kulturowym (Piwowarski 1986: 67-68): ideologiczny (dotyczący wiary), intelektualny (wiedzy), doświadczenia religijnego (kontaktu), rytualistyczny (kultu) oraz konsekwencyjny (który ma przełożenie na codzienność norm). Jeśli chodzi zaś o wskaźniki, to istnieją spory co do listy takich wskaźników, świadczących o faktycznych przejawach życia religijnego, z uwagi na to, że aspekt ten jest niejawnym, ponieważ jest wynikiem wewnętrznego odniesienia podmiotu do przedmiotu religijnego.

Szczególnie interesujące w podanej wyżej definicji religijności jest odróżnienie rzeczywistości empirycznej od pozaempirycznej oraz relacji przyporządkowania. Odnosi to nas do określenia tzw. postawy religijnej, którą jest, jak czytamy: „dynamiczny stosunek do rzeczywistości religijnej, wynikający ze względnie stałych procesów percepcyjnych, emocjonalnych i motywacyjnych, predysponujących do określonego zachowania, do kształtowania się dojrzałej postawy religijnej” (Wawro 1986: 205). Kluczowe określenie stanowi „dojrzała postawa” w obliczu jakiejś rzeczywistości religijnej. Z konieczności przekierowuje nas to na charakterystykę tego zjawiska. Co zatem tworzy rzeczywistość religijną? Z pewnością nie może chodzić tutaj o definicję religii, która jest uwarunkowana podmiotowo i zależy od postulowanego światopoglądu, tylko o jej strukturę.

Gdy się przyjrzyć tej kwestii to w strukturze religii możemy wyróżnić trzy elementy w układzie hierarchicznym, mianowicie (Keler 1986: 17-24): doktrynę, kult oraz organizację zwaną także Kościołem lub społecznością wiernych. Najważniejszym z nich jest doktryna, czyli zespół twierdzeń i poglądów na temat świata i zjawisk w nim występujących zawierający teorię *sacrum*, którego założenia i atrybuty przejawiają się w kulcie rozumianym jako zespół praktyk mających na celu wejście w relację z *sacrum*. Rodzaj tej relacji jest określony na gruncie doktryny i wynika z definicji nałożonej na „świętość”. Zakłada ona jakąś ostateczną rzeczywistość, hierarchię bytów i wartości, będąc ich zwieńczeniem. Owa „świętość” to właściwy przedmiot danej religii, którego zespół dogmatów stanowi literalną charakterystykę

i faktyczny cel działań wiernego, posiada normatywny charakter dla codziennej praktyki życiowej oraz stanowi wykładnię dla ocen i sankcji moralnych (Gawor 1996: 416).

Zatem wskazana wcześniej relacja przyporządkowania odbywa się ze względu na twierdzenia doktryny, której jakość – jakość relacji przyporządkowania – zależy od stosunku do *sacrum*. *Sacrum* ze względu na właściwości jakie posiada ma charakter normatywny, jego charakterystyka nie pozwala o sobie zapomnieć, inaczej nie można mówić o właściwym odniesieniu do niego i z tego względu o dojrzałej postawie religijnej. Wtedy bowiem nie zajmuje centralnego miejsca w systemie wartości człowieka jako źródło jego motywacji, postaw oraz orientacji życiowej (Por. Wawro 1986: 205). Odniesienie do *sacrum* literalnie określonego w doktrynie za sprawą dogmatów przejawia się w akcie religijnym, który jest podmiotowo-przedmiotową relacją doświadczaną w przeżyciu religijnym. Przedmiot relacji stanowi właśnie *sacrum* posiadające różne nazwy, będące najwyższą wartością oraz wykraczające poza naturalny bieg ziemskiego porządku oraz podmiot religijny, który w akcie tym jest determinowany przez przedmiot aktu ze względu na jego właściwości. Inaczej mówiąc podmiot zostaje niejako zawłaszczony przez przedmiot tej relacji, to ów przedmiot kształtuje tę relację. Podmiot pozostaje w tym autonomiczny, jednak nie może mu się oprzeć, gdyż ów przedmiot jest dla niego najwyższą wartością (Zdybicka 1999: 333-334). Zawartość aktu podlega zmianom od strony zarówno podmiotowej, jak i przedmiotowej, gdzie można wymienić czynniki psychiczne, społeczne kulturowe, a nawet ekonomiczne wpływające na mnogość form zachowań i postaw religijnych. Kwestia ta jest związana z poznawczą niedostępnością przedmiotu religijnego oraz z tym, że przedmiot ów jest ze względu na swoją naturę w stadium zdobywania, a nie już osiągniętego dobra (Zdybicka 1999: 334).

Odniesienie do *sacrum* jako aspektu pozaempirycznego przekłada się w gruncie rzeczy na stosunek jaki zachodzi między podmiotem a aspektem empirycznym religijności. Inaczej mówiąc, podmiot nadaje sens określonym przejawom tejże rzeczywistości empirycznej, dokonuje się to z perspektywy relacji do rzeczywistości pozaempirycznej. Ów stosunek ostatecznie winien znajdować swoje odzwierciedlenie w składanych przez respondentów deklaracjach, ukazując ich przekonania religijne.

### 3. Wyniki badań empirycznych

Jak wynika z przeprowadzonych badań sprzed niespełna dekady, Polska na tle Europy odznacza się relatywnie dużym stopniem wiary religijnej, przynajmniej na poziomie deklaracji. Odnośnie do ogólnych wyników doty-

czących niektórych dogmatów katolickich, w tym także dogmatów eschatologicznych, wiarę w Boga deklarowało 97,3%; w życie po śmierci 80,4%; w istnienie piekła 65,6%; odpowiednio nieba 79,8%; oraz wiarę w grzech 90,3%. Podobne wyniki, a nawet w niektórych aspektach nieco przewyższające, zadeklarowało społeczeństwo Irlandii Północnej oraz, podobne choć nieco mniejsze, Włoch i Irlandii (Mariański 2008: 245). Względnie stały, wysoki procent akceptacji, spośród wymienionych zagadnień utrzymywał się wobec wiary w Boga i w grzech, natomiast w przypadku dogmatów eschatologicznych zaznacza się niekiedy znaczna selektywność, wskazująca na odchodzenie od instytucjonalnych wierzeń, przy czym, należy zauważyć, iż wiara w grzech nie powoduje automatycznie akceptacji przekonania o pośmiertnej karze i nagrodzie (Mariański 2008: 245). Z przeprowadzonych nieco wcześniej badań przez J. Baniaka, dotyczących społeczeństwa polskiego, na przykładzie ludności wielkowiejskiej, odnoszących się do dogmatów eschatologicznych, należy stwierdzić, iż wyniki są w tym przypadku wyraźnie niższe (Zob. Baniak 1990: 206-210). W przypadku wiary w życie wieczne odpowiedź twierdzącą dało 67,2% respondentów, wątpliwych było 15%, zaś negatywnie odpowiedziało 14,7%, brak odpowiedzi to 3,1% przypadków. W stosunku do nieśmiertelności duszy odpowiednio – tak 52,2%; wątplię 16,8%; nie 26,1%, brak odpowiedzi 4,9%. Zmartwychwstanie ciał na tak 49,5%; wątplię 17,0%; nie 28,4%; brak odpowiedzi 5,1%. Wiarę w piekło potwierdziło 41,2% respondentów; wątpiło 18,3%; udzieliło odpowiedzi negatywnej 34,7% oraz odmówiło odpowiedzi 5,8%.

Z badań przeprowadzonych w latach 90. ubiegłego wieku (1991 i 1998) dotyczących niektórych zagadnień eschatologicznych nauki Kościoła wynika, że po okresie siedmiu lat nastąpił progres wiary w życie pozagrobowe o ok. 15% (Taras 2001: 53). Gdy przyjrzymy się poszczególnym wskaźnikom, to na pytanie dotyczące istnienia wiecznej kary i nagrody po śmierci respondenci deklarowali odpowiednio 63,3% w 1991 roku i 72,7% w 1998 roku. Przy czym należy odnotować wysoki przyrost, bo ponad 20%, w przypadku młodzieży na progu pełnoletności, natomiast w przypadku pozostałych grup wiekowych wynosił ok. 10%, wyłączając przy tym osoby powyżej 70. roku życia, gdzie praktycznie się nie zmienił (Por. Taras 2001: 48). Analogiczne pytanie zadane kilka lat później, w 2002 roku, ujawniło ogólną stabilność z niewielkim spadkiem odnośnie do wiary w karę i nagrodę po śmierci i wyniosło 71,2%. Na przestrzeni niespełna dekady w przypadku niewierzących sytuacja się raczej nie zmieniła i oscyluje w granicach 7-9%, czyli ok. 2%, natomiast zmniejszyła się znacznie liczba wątpliwych, bo prawie o 10%, z 28,4% do 19,7% (Adamczuk 2006: 22). Wykonane w tym czasie badania dotyczące kwestii wiecznej kary i nagrody dla 12 diecezji ujawniły dużą rozpiętość uzyskanych wyników, gdyż wartości skrajne za-

wierały się między 65,9% a 96,1%, wskazując na sporą niejednorodność przekonań w tym względzie (Adamczuk 2006: 23).

Na pytanie dotyczące istnienia piekła odnotowano w składanych deklaracjach przyrost wyników aprobujących jego istnienie o prawie dokładnie 15% (Taras 2001: 48). Wynik z 1991 roku kształtował się na poziomie 45,6%, zaś z 1998 roku 61,6%. W związku z tym zagadnieniem uwidacznia się pewna niefrasobliwość dotycząca kwestii eschatologicznych, bowiem wiara w istnienie wiecznej kary i nagrody nie pociąga za sobą wiary w piekło. Szczególnie w roku 1991 osiąga poziom prawie 20%; w znacznie mniejszym stopniu dotyczy to roku 1998, gdzie wynik był blisko o połowę niższy w tym względzie. Otrzymana różnica w deklaracjach świadczy o braku konsekwentnego myślenia i słabego rozeznania odnośnie do kwestii eschatologicznych (Taras 2001: 47). Co do różnic w progresji, największe zmiany należy odnotować w profilu wykształcenia dla osób z wyższym i podstawowym, z przewagą tych pierwszych oraz w przypadku ludzi młodych poniżej 20. roku życia (rzędu prawie 25%) i niewiele mniej dla osób pomiędzy 20. a 30. rokiem życia.

Ostatnie dwie interesujące nas kategorie w opisywanym badaniu stanowią pytanie ogólne dotyczące możliwości życia po śmierci oraz dotyczące wiary w zmartwychwstanie Chrystusa. W tym pierwszym przypadku odsetek wierzących wynosił odpowiednio w roku 1991 - 54,9%, zaś w 1998 - 75,4%, progres był jak widać spory, gdyż wyniósł ponad 20%. Natomiast w kwestii zmartwychwstania Chrystusa, tutaj sam progres nie był aż tak duży, choć ciągle znaczący, ponieważ wyniósł ok. 10%, aczkolwiek sam wynik jest imponujący, ponieważ pozytywnej odpowiedzi udzieliło ponad 87% respondentów. Przeprowadzone badania na poziomie diecezjalnym potwierdzają ów wysoki wskaźnik, a nawet go przewyższają, osiągając rozpiętość na płaszczyźnie 11 diecezji od 84,1% do wyniku niemal 100%, ponieważ w diecezjach łomżyńskiej i tarnowskiej zanotowano odpowiednio 97,8% i 99,3% (Adamczuk 2006: 25).

Przyglądając się ogólnym wskaźnikom dotyczącym pytań, można zauważyć, że istnieje pewna prawidłowość, iż bardziej sceptyczni odnośnie do zagadnień eschatologicznych są mieszkańcy miast aniżeli ludność wiejska, zaś wykonywana profesja nie miała jakiegoś istotnego znaczenia w tym względzie, jedynie z lekką przewagą grupy społeczno-zawodowej rolników i mieszkańców wsi. Należy ponadto zauważyć, że wiara w życie pozagrobowe wraz z jego postulowanymi konsekwencjami zazwyczaj zwiększa się wraz z wiekiem respondentów, z małymi wyjątkami dotyczącymi wiary w piekło, ujawnia się tutaj wspomniany już pewien brak konsekwencji. W tej ostatniej kategorii, mianowicie dotyczącej piekła, według badań przeprowadzonych na poziomie diecezjalnym istnieje spory rozrzew w deklaracjach respondentów, rzędu nawet ponad 50%. I tak w diecezji włocławskiej

wynosił jedynie 45,2%, zaś w diecezji lubelskiej aż 96,5% (Adamczuk 2006: 24). Wśród przyczyn wskazuje się różnice w wykształceniu oraz jakieś zmiany życiowe, np. stanu cywilnego, a konkretnie osób rozwiedzionych, który przejawia się w ogólnie bardziej sceptycznym podejściu do życia pozagrobowego, dającym niższy wynik lub brak zdania (Adamczuk 2006: 24; Taras 2001: 45, 50). Na podstawie badań na poziomie diecezji, oprócz rozkładu przekonań wiary dotyczących jakichś kwestii eschatologicznych, na danym obszarze uwidacznia się także wpływ urbanizacji na określoną ilość odpowiedzi aprobujących jakieś przekonanie. Odnośnie do analizowanych zagadnień można zauważyć ogólny trend zmniejszania się akceptacji wiary religijnej wraz ze zwiększającym się poziomem zurbanizowania danej diecezji. Jeśli wskaźnik ów przebiega w miarę łagodnie w kwestii wiary w nagrodę i karę po śmierci oraz wiary w piekło, to w przypadku pytania o zmartwychwstanie Jezusa jest już bardziej pochyły, ukazujący większą rozpiętość deklaracji w tym względzie (Adamczuk 2006: 23-25).

Jeśli powyższe wyniki przedstawiają raczej wysoki odsetek akceptacji wiary religijnej, a w tym przypadku zagadnień z zakresu eschatologii oraz wskazują nawet na pewien niewielki trend wzrostowy, to z kolei inne nie potwierdzają tego. Z danych, zarówno tych z ostatnich lat, jak i przeprowadzonych wcześniej, ujawnia się bardziej zróżnicowany obraz dla zinstytucjonalizowanej wiary religijnej, jednak z tendencją raczej niżkową dla dogmatów eschatologicznych. W okresie między 1997–2009 nie nastąpiły jakieś radykalne zmiany w postrzeganiu prawd religii katolickiej przez Polaków, oscylowały zazwyczaj w granicach kilku procent (Mariański 2011: 41-42). Według przeprowadzonego sondażu przez CBOS w 2007 roku odpowiedzi na pytania dotyczące zagadnień eschatologicznych oscylowały wokół 70-75% poparcia. Taki sam sondaż wykonany również przez CBOS w roku 2008 potwierdził te wyniki, tym razem jednak z niewielkim spadkiem. Cechą charakterystyczną nie tylko dla tych badań, ale i wcześniejszych jest względnie niska akceptacja dla wiary w piekło w stosunku do innych dogmatów eschatologicznych, a w stosunku przeciwstawnej wiary w niebo zazwyczaj jest niższa o ok. 10%, a niekiedy sięga nawet 20%. Potwierdzają to także wspomniany sondaż CBOS-u z 2008 roku, gdzie wiarę w niebo deklaruje 71,9%, zaś w piekło 60,4% oraz badanie dla GfK Polonia z 2007 roku, gdzie mamy odpowiednio akceptację istnienia nieba na poziomie 79,2%, natomiast akceptację dla istnienia piekła już jedynie u 53,2% badanych (Mariański 2011: 42-43). W innym badaniu z 2009 roku wykonanym przez Polski Pomiar Postaw i Wartości postulowało istnienie piekła nawet 71% badanych, jednak jest on mniejszy w stosunku do pozostałych przekonań religijnych, gdzie np. wiara w zmartwychwstanie Chrystusa osiąga poparcie prawie dziewięćdziesięcioprocentowe (Mariański 2011: 43). Przepuszczalnie jednak wskaźnik ten jest uwarunkowany określoną grupą doboru.



Nieco gorzej kształtują się pomiary wiary religijnej młodzieży, osiągając generalnie wyniki niższe od dorosłych (Mariański 2011: 43-44). Według badań z 2005 roku wiarę w nagrodę i karę po śmierci aprobuje 61% respondentów, a 26,8% w Sąd Ostateczny wraz ze zmartwychwstaniem duszy i ciała. Potwierdzają to także badania przeprowadzone wśród młodzieży warszawskiej, gdzie na pytanie dotyczące zmartwychwstania po śmierci wraz z duszą i ciałem odpowiedziało pozytywnie 28,3%, wiarę w istnienie wiecznej kary i nagrody zaakceptowało 54,7%; taki sam poziom akceptacji posiadała wiara w piekło. Pewną problematyczność w tej grupie wiekowej ujawnia zrozumienie podstawowego przesłania wiary chrześcijańskiej dotyczącego zmartwychwstania z duszą i ciałem na końcu czasów. Ponad dwukrotnie większa ilość odpowiedzi wśród młodzieży ponadgimnazjalnej przyjęła stanowisko, iż po śmierci będzie żyć tylko dusza, co wyraża się odpowiednio w liczbach 25% dla wiary w zmartwychwstanie z duszą i ciałem w stosunku do ponad 57% postulującej istnienie samej duszy po śmierci (Mariański 2008: 270-272). Łącznie wiarę w życie po śmierci akceptował względnie wysoki procent respondentów, gdyż ponad 80%. Jednak w badaniu przeprowadzonym przez Pracownię Badań Społecznych w Sopocie w 2006 roku sumaryczny wynik dotyczący tych dwóch kwestii wyniósł zaledwie nieco ponad 60% (odpowiednio 34,1% i 26,7%), zaś na pytanie dotyczące istnienia wiecznej kary i nagrody wynik był już wyższy, gdyż osiągnął poziom 73,1% badanych (Mariański 2008: 273).

W kwestii dotyczącej losu pośmiertnego pojawia się alternatywny w stosunku do dogmatów katolickich sposób postrzegania tych zdarzeń, mianowicie rozpowszechnia się wiara w reinkarnację, która przejawia się na poziomie 28,3%. Co ciekawe, odrzuciło tę możliwość jedynie niespełna 40% badanych, natomiast pozostało niezdecydowanych w tej kwestii aż 31,3%, czyli pośrednio także wątpliwość w przesłanie wiary katolickiej. Ogólnie poziom niekonsekwencji, wątpliwości, czy też dopuszczania innych możliwości niż wiara instytucjonalna w tym względzie jest dosyć wysoki, szczególnie gdy dotyczy to katolików określających się jako wierzący. Charakterystyczną ambiwalencję w poruszonym temacie przejawia młodzież studencka i mieszkańcy wielkich miast, zaś wybór powstrzymania się od jednoznacznej deklaracji, dopuszczający różne możliwości w tej kwestii posiada wręcz trend wzrostowy (Mariański 2008: 273-275).

Ogólnie poziom akceptacji dogmatów eschatologicznych wśród młodzieży nie jest zbyt wysoki w stosunku do innych dogmatów wiary katolickiej (wiarę w siłę wyższą jako Osobowego Boga akceptuje ok. 80%, Chrystusa, który umarł na krzyżu dla zbawienia wszystkich ludzi ponad 83%), z czego najbardziej kwestionuje się wiarę w zmartwychwstanie z duszą i ciałem oraz istnienie piekła, wyższym stopniem aprobaty cieszy się zaś kwestia nieśmiertelności duszy (Mariański 2008: 276). To ostatnie być może

stanowi wyraz ogólnego pozytywnego poglądu na życie po śmierci, które wyraża się za pomocą potocznie rozumianej formuły. Niejednokrotnie jest to skutek kulturowego zakotwiczenia pewnych pojęć źródłowo posiadających sens religijny i określone znaczenie w doktrynie. Tak postrzegane jest z pewnością pojęcie „duszy”, bardzo „popularne” w codziennym użyciu wraz z potocznym, zazwyczaj aprobującym, poglądem na temat życia pozagrobowego bez jakichś szczegółowych precyzacji może stanowić uzasadnienie względnie wysokiego wyniku. Kwestia lekkiego obniżania się świadomości zagadnień dotyczących „rzeczy ostatecznych” w tej grupie wiekowej jest widoczna, gdy ją porównamy z wynikami badań z lat 70. z ubiegłego stulecia, gdzie na przykładzie młodzieży szkół średnich pochodzącej z różnej wielkości miast wiarę w piekło akceptowało ponad 64%, natomiast wiarę w niebo prawie 72% badanych (Wawro 1986: 213-214). W odniesieniu do zmartwychwstania ciał wśród maturzystów w tym samym okresie wskaźnik osiągnął wynik ponad 70%, ale już prawie dekadę później maturzyści okazali się bardziej niekonsekwentni w tym względzie, deklarując akceptację w niespełną 50% przy jednoczesnej aprobacie dla wiary w zmartwychwstanie Jezusa w wysokości 87,3% (Zob. Mariański 1991: 84-86).

#### 4. Interpretacje i wnioski

Obraz jaki się ujawnia z zaprezentowanych danych dotyczących wiary w dogmaty eschatologiczne wydaje się bardzo zróżnicowany i ogólnie zmienny, a obecnie raczej, jak się wydaje, z pewnym trendem spadkowym, szczególnie widocznym wśród młodych Polaków. Pewną trudność stanowi także selektywność i brak w konsekwencji w myśleniu, która nieco dezawuuje świadomość znaczenia pojęć i konkretnych zagadnień eschatologicznych. Pierwszą kwestię można określić jako swego rodzaju wybiórczość pewnych treści doktryny, akceptującą niektóre dogmaty na podstawie własnej decyzji. Drugi ze wskazanych problemów mówi o niefrasobliwości i braku zrozumienia tych kwestii. Z uwagi na to, że deklaracja pozytywna wiary odnośnie do danego zagadnienia winna pociągać analogiczną odpowiedź na pytanie o inną prawdę wiary. Wynika to bowiem z logiki następstwa określonych zdarzeń zawartych w doktrynie, gdyż są częścią jednej nauki i istnieją we wzajemnej zależności. Należy przy tym wskazać na pewien problem związany z samymi dogmatami eschatologicznymi, które na gruncie teologii nie znajdują jednoznacznej interpretacji (Zob. Łukaszuk 2006: 42-53), stąd trudność w rozumieniu jakichś szczegółowych kwestii eschatologicznych wśród badanych wydaje się nieco bardziej zrozumiała. Ponadto, widoczne jest podejście bardziej liberalne do rozważanych kwestii oraz swego rodzaju łatwość korzystania z wielu koncepcji z dostępnych na

światopoglądowym „wolnym rynku” różnych propozycji dotyczących życia pozagrobowego. Dopuszcza się nawet wzajemne łączenie wykluczających się poglądów, jak ma to niekiedy miejsce wśród zdeklarowanych katolików, którzy akceptując chrześcijańskie prawdy wiary jednocześnie aprobują wiarę w reinkarnację. Z tego względu pojawiają się dystans i tendencje do selektywnego traktowania dogmatów eschatologicznych, co się tyczy także innych kwestii obecnych w doktrynie katolickiej, mimo formalnej oraz czynnej przynależności do Kościoła.

Ogólnie wobec tego co już zostało powiedziane możemy wskazać na dwa typy czynników wpływających na wyniki badań, które można określić jako podmiotowe oraz pozapodmiotowe. Jak już było wspomniane, właściwe odniesienie do *sacrum* nie pozwala o nim zapomnieć, a także o jego literalnej charakterystyce zawartej w dogmatach, gdyż owo odniesienie wspiera się właśnie na dogmatach. Pojawia się niejawni problem przejścia od teorii do doświadczenia tego, co teoria zakłada oraz późniejszej interpretacji przeżycia religijnego. Interpretacja tegoż przeżycia może się dokonać na gruncie języka danej teorii, ale wcale nie musi, choć można zaryzykować twierdzenie, że tak właśnie być powinno. Pytanie pozostaje otwarte, czy prawdziwy stosunek do *sacrum*, czyli czynnika pozaempirycznego, a zakładamy że taki jest, winien wpływać na znajomość podstawowych twierdzeń doktryny, czyli dogmatów, a w naszym przypadku dogmatów eschatologicznych, czy też nie. Jeśli tak, to nie możemy wtedy mówić o właściwej postawie wiary, gdy np. wykażemy jakąś logiczną niekonsekwencję w braku akceptacji dogmatów pozostających ze sobą we wzajemnej zależności doktrynalnej. Jeszcze większy problem w jednoznacznym określeniu postawy wiary wydaje się występować wtedy, gdy mamy pozorny stosunek do *sacrum* lub gdy nie mamy go wcale. Jest on z natury niejawni, stąd w deklaracji możemy otrzymać jedynie prezentację wiedzy religijnej lub wręcz jej kulturowe zakotwiczenie, bazujące raczej na pamięci niż faktyczne wyznanie wiary w rzeczywistość do której odnosi się dogmat. Fakt przyporządkowania pozaempirycznego w zjawisku religijności jest koniecznym postulatem, jednak ostatecznie niemożliwym do jednoznacznego uchwycenia. Trudność ta także pojawia się wobec wpływu zmiennych czynników psychicznych, które ostatecznie mogą warunkować wypowiedzi ze względu na jakieś obecnie przeżywane stany emocjonalne. Pojawia się pytanie na temat miarodajności takich deklaracji, z czego wychodzą i w sumie do czego się w gruncie rzeczy odnoszą. Kwestia ta z zarysowanych powodów wydaje się trudna do zinterpretowania.

Drugim czynnikiem wpływającym na życie religijne człowieka oraz w efekcie na jego deklaracje jest czynnik pozapodmiotowy. Są to trendy współczesnej kultury, których oddziaływanie powoduje coraz szersze kwestionowanie prawd religijnych wśród społeczeństwa polskiego. Możemy

wskazać na czynniki takie jak: swoista prywatyzacja, relatywizacja, pluralizacja i sekularyzacja wobec rzeczywistości religijnej oraz odchodzenie od jej zinstytucjonalizowanych wymiarów (Por. Mariański 2011: 46). W związku z tym, że pluralizacji i relatywizacji ulegają także zasady moralne Polaków, odchodzi się od jednego modelu norm moralnych, związanych najczęściej do tej pory z religią katolicką, na rzecz autonomicznych wyborów podyktowanych niekiedy przesłankami bardziej pragmatycznymi niż etycznymi i wynikłych do tego z jakiejś bieżącej sytuacji (Zob. Mariański 2001: 209). To wpływa także na ewentualne deklaracje związane z akceptacją szczegółowych i bardziej złożonych kwestii dogmatycznych jako niekiedy zbyt wyabstrahowanych od codziennego życia. Jeśli nawet przyjąć pewien automatyzm składanych deklaracji o podłożu jedynie kulturowym, to w stosunku do przeszłości pojawiła się szersza skala możliwych odpowiedzi, jako pewnego rodzaju efekt uboczny ogólnego wpływu przemian światopoglądowych jakie następują w ostatnich latach. Wierzący w sposób zaangażowany, przynajmniej w ich osobistym mniemaniu, a tym bardziej tzw. „wierzący, ale niepraktykujący”, w coraz mniejszym stopniu przejawiają literalną znajomość prawd wiary, co oczywiście stawia pod znakiem zapytania ortodoksję tych pierwszych.

Wobec powyższych ustaleń, wyniki badań dotyczące dogmatów eschatologicznych można sprowadzić do kilku nasuwających się wniosków:

- możemy zaobserwować bardzo zróżnicowany obraz osiągniętych wyników, który przybiera wartości zmienne na przestrzeni czasu, a obecnie przyjmuje raczej trendy niżkowe;
- w jakiejś określonej grupie badanych niekiedy jest widoczna duża rozpiętość uzyskanych wyników i ich niejednorodność;
- zaznacza się czasami brak konsekwencji logicznej, jeśli chodzi o zrozumienie dogmatów eschatologicznych i ogólnie zagadnień eschatologicznych;
- na wielkość wyniku akceptacji wpływa stopień wykształcenia, miejsce zamieszkania, wielkość miast, względnie stopień urbanizacji jakiegoś obszaru oraz wiek respondentów;
- nastawienie rezerwy do jednoznacznej deklaracji własnego stanowiska, dopuszczające wielość rozwiązań, co stawia pod znakiem zapytania ewentualną ortodoksję wyznawanych przekonań wiary;
- złożony charakter szeroko rozumianego doświadczenia religijnego oraz jego uwarunkowania może stanowić przyczynę do niekiedy dużego zróżnicowania uzyskanych wyników badań.

Powyższa charakterystyka nie wyczerpuje złożoności badanego zjawiska, które wymaga dalszych badań w przyszłości, rozszerzających zakres stawianych pytań odnoszących się do podjętych tu zagadnień, w celu większego uściślenia przekonań wiary w tym względzie.

## BIBLIOGRAFIA

- Adamczuk L., (2006), *Wiara i wiedza religijna w badaniach diecezjalnych ISKK*, w: W. Zdaniewicz, S.H. Zareba (red.), *Religia – Kościół – Społeczeństwo*. Warszawa: OSS Opinia, ISKK SAC, s. 17-27
- Baniak J., (1990), *Religijność miejska w warunkach uprzemysłowienia i ruralizacji na przykładzie Kalisza*. Poznań-Kalisz: Kaliskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk
- Breuning W., (1997), *Kerygmat i dogmat*, w: H. Waldenfels (red.), *Leksykon religii*. Warszawa: Verbinum, s. 187-189
- Dębowski J., (1996a), *Dogmat*, w: J. Dębowski, L. Gawor, S. Jedynak, i in., *Mała encyklopedia filozofii*. Bydgoszcz: Wydawnictwo „Branta”, s. 98-99
- Dębowski J., (1996b), *Dogmatyzm*, w: J. Dębowski, L. Gawor, S. Jedynak, i in., *Mała encyklopedia filozofii*. Bydgoszcz: Wydawnictwo „Branta”, s. 99
- Finkenzeller J., (2000), *Eschatologia*. Kraków: Wydawnictwo „M”
- Gawor L., (1996), *Sacrum*, w: J. Dębowski, L. Gawor, S. Jedynak, i in., *Mała encyklopedia filozofii*. Bydgoszcz: Wydawnictwo „Branta”, s. 416
- Keller J., (1986), *Religia*, w: J. Keller, W. Kotański, W. Tyloch, B. Kupis (red.), *Zarys dziejów religii*. Warszawa: Iskry, s. 5-30
- Łukaszuk T.J., (2006), *Ostateczny los człowieka i świata w świetle wiary katolickiej. Zarys eschatologii katolickiej*. Kraków: WN PAT
- Mariański J., (2011), *Katolicyzm polski – ciągłość i zmiana*. Kraków: Wydawnictwo WAM
- Mariański J., (2008), *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*. Lublin: Wydawnictwo KUL
- Mariański J., (2001), *Kryzys moralny czy transformacja wartości*. Lublin: TN KUL
- Mariański J., (1997), *Religia i Kościół między tradycją a ponowoczesnością*. Kraków: Zakład Wydawniczy „NOMOS”
- Mariański J., (1991), *Religijność w procesie przemian*. Warszawa: PAX
- Misiurek J., (1999), *Dogmat*, w: Z. Pawlak (red.), *Katolicyzm A-Z*. Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha, s. 76-78
- Piwowarski W., (1986), *Teoretyczne i metodologiczne założenia badań nad religijnością*, w: W. Piwowski, W. Zdaniewicz (red.), *Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały*. Poznań-Warszawa: Pallottinum, s. 57-72
- Taras P., (2001), *Życie przyszłe człowieka*, w: W. Zdaniewicz (red.), *Religijność Polaków 1991-1998*. Warszawa: PAX, ISKK SAC, s. 43-53
- Wagner H., (2007), *Dogmatyka*. Kraków: Wydawnictwo WAM
- Wawo F.W., (1986), *Postawy religijne młodzieży szkół średnich*, w: W. Piwowski, W. Zdaniewicz (red.), *Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały*. Poznań-Warszawa: Pallottinum, s. 205-229
- Zdybicka Z.J., (1999), *Religia*, w: Z. Pawlak (red.), *Katolicyzm A-Z*. Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha, s. 331-336

## THE PLACE AND THE ROLE OF ESCHATOLOGICAL DOGMAS IN THE RELIGIOUSNESS OF TODAY'S POLISH CATHOLICS

### Summary

Eschatological dogmas make difficulty in their understanding because of their own characterization and conditionings, what finds its own significance in respondents' declarations. Results of research show several factors which present the relation of Polish Catholics to the eschatological problems. One can speak about high differentiation of given answers and variabilities in their acceptance in longer period of time. At present one can notice rather declining tendency. Besides, it comes to light such attributes as large spread of obtained results and their diversity, lack of understanding also inconsistency. It appears also some distant to the univocal declaration of own position. First of all on the degree of acceptance of some convictions of faith depend on education, place of residence and age of respondents.

**Keywords:** dogma, eschatology, religiousness, the empirical factor, the extraempirical factor, religious beliefs, respondents' declarations

## **Przejawy desakralizacji kultu religijnego i świąt religijnych w parafiach wiejskich na Pomorzu Środkowym**

Desakralizacja jest procesem coraz częściej dotykającym sfer życia pierwotnie bezwzględnie związanych z religią i mających wydźwięk wyłącznie religijny. Przejawem wspomnianej „utrąty świętości” jest dodawanie licznych „elementów uzupełniających” o charakterze świeckim, wskutek czego elementy sakralne zanikają lub ulegają znacznej degradacji.

### **Wyjaśnienia terminologiczne**

Z *Encyklopedii Katolickiej KUL* dowiadujemy się, iż: „desakralizacja, zeświecczenie, oznacza utratę poczucia świętości, specjalnych miejsc, rzeczy i czynności związanych z kultem religijnym, eliminowanie elementów sakralnych z przekonań, postaw, struktur organizacyjnych, a niekiedy również z myślenia ludzi” (Łukaszyk, Snela 1985: 1090-1091). Jest to definicja przedstawiona w sposób lapidarny, ukazująca szerokie „pole oddziaływania” analizowanego terminu. O zakresie procesu pisze Józef Baniak: „proces desakralizacji religijności dokonuje się w różnych elementach czy sferach życia religijnego katolików: w ich postawach, przekonaniach, zachowaniach i działaniach, w ich sposobie świętowania i w codziennym życiu osobistym, rodzinnym i publicznym” (Baniak 2007: 13).

Warte podkreślenia jest także wyjaśnienie terminologiczne dotyczące synonimów desakralizacji, analizowanych w różnych kontekstach. J. Baniak pisze: „pojęcia «świeckość» lub «laicyzacja» są pojęciami bliskoznacznymi słowa «sekularyzacja», podobnie jak terminy «desakralizacja», «dechryścianizacja», «humanizm świecki», «sekularyzm»” (Baniak 2007: 26). W szerokim znaczeniu termin bliskoznaczny „laicyzacja” jest używany na określenie postaw ludzkich niezależnych od religii albo przemian społeczno-kulturowych w nowoczesnych i ponowoczesnych społeczeństwach prowadzących

do emancypacji (wyzwolenia) różnych dziedzin życia społecznego spod wpływów instytucji kościelnych i religijnych systemów znaczeń (np. prawodawstwa, szkolnictwa, polityki, gospodarki, kultury, moralności) bądź do rozkładu (zaniku) religijnych obyczajów i tradycji (Mariański 2004: 214). Nieco inaczej laicyzację pojmuje Tadeusz Jaroszewski: „poziom wyzwolenia od religii świadomości ludzi i ich zachowań, a także poziom przyswojenia przez nich światopoglądu ateistycznego” (Jaroszewski 1980: 445).

Po wstępnym zdefiniowaniu fundamentalnego pojęcia całej narracji, które jest często wielopłaszczyznowo opisywane przez socjologów<sup>1</sup>, kluczowe jest teoretyczne zakreślenie znaczenia terminów kult (kult religijny) i święto (święto religijne).

Edward Ciupak stwierdza, iż w ujęciu potocznym słowo „kult” jest używane co najmniej w trzech znaczeniach: po pierwsze, terminem tym określa się specjalny rodzaj praktyk religijnych, np. kult maryjny, kult obrazów, relikwii itp.; po drugie, kultem nazywa się zachowania religijne jednostki lub grupy, takie jak przestrzeganie postu, odmawianie modlitwy, żegnanie się, klękanie; oraz po trzecie, stosowanie tego terminu występuje poza dziedziną spraw religijnych, kiedy ocenia się postawę jednostki lub grupy wobec określonych wartości, przedmiotów, osób uznawanych za godne wybitnego szacunku, np. kult pieniędzy, nauki, pracy, uczonego, aktora, sportowca, polityka itp. (Ciupak 1965: 25-26).

W definicjach stricte teologicznych pojęcie kultu ma zarówno treści ideologiczne (wierzeniowe – konieczność uznawania przez człowieka prawd objawionych), jak i treści obrzędowe (rytualne – spełnianie przez człowieka obowiązków wobec Boga i Kościoła, podczas kultu indywidualnego lub zbiorowego (Baniak 2007: 14). Niewątpliwie ważne jest to, iż kult religijny jest całkowicie zorganizowaną formą działania religijnego, jest skoordyno-

<sup>1</sup> Peter Berger, *Święty baldachim*, uznał, że mimo iż desakralizacja jest zjawiskiem globalnym, nie jest równomiernie rozłożona, różne grupy ludności podlegają jej w różnym stopniu, tak więc stwierdzono, że wpływ w większym stopniu dotyczy mężczyzn niż kobiet, ludzi w średnim wieku, aniżeli młodych i starych, raczej mieszkających w mieście, aniżeli na wsi, częściej klas społecznych związanych z nowoczesną produkcją przemysłową, aniżeli wykonujących tradycyjne zawody. Autor doszukuje się źródeł sekularyzacji w protestantyzmie; Irena Borowik, *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce*, zauważa, iż religia instytucjonalna wyraża się w silnej pozycji Kościoła rzymskokatolickiego i otrzymuje wsparcie tych wiernych, którzy regularnie praktykują, wierzą we wszystkie dogmaty i opowiadają się za przestrzeganiem katolickich norm moralnych. Z kolei proces prywatyzacji religii przejawia się w desakralizacji takich sfer życia społecznego, jak nauka, polityka czy ekonomia; W nieco innym kontekście pisze o desakralizacji Joanna Derdowska, w książce *Praskie przemiany Sacrum i desakralizacja przestrzeni miejskiej Pragi*, gdzie przedstawia sferę sakralną przestrzeni miejskiej Pragi oraz jej współczesne przeobrażenia, zwłaszcza te mające cechy desakralizacji.



wanym zespołem symboli, postaw, pojęć, a nie wyłącznie przypadkowym zlepkiem czynności i przedmiotów sakralnych. Namacalnym elementem kultu religijnego są święta religijne.

„Święto religijne, to dni radosne i dni obowiązku czynienia kultu (czci) Bogu, w czasie których człowiek może uzyskać łaskę i pomoc od Boga [...] święto religijne ma własny czas i własne miejsce w którym się odbywa albo jest przeżywane przez ludzi [...] jest obowiązkiem człowieka wierzącego w Boga” (Baniak 2007: 25). Uproszczając: świętem religijnym określane są dni szczególne lub dłuższe okresy, powtarzane w regularnych odstępach czasowych, generalnie pojęcie to od zawsze oznaczało i oznacza coś nadzwyczajnego, niezwykłego, uroczystego, wesołego, szczególnego, oderwanego od codzienności.

Z socjologicznego punktu widzenia świętowanie kultowe jest typem zachowania zbiorowego grupy religijnej ludzi wierzących. W praktyce świętowanie to polega na:

- a) zaprzestaniu wykonywania prac i zajęć zawodowych [...],
- b) złożeniu uroczystych ofiar, typowych dla danego święta,
- c) odbyciu stosownych obrzędów, ceremonii i zwyczajów, zachowaniu tabu i przepisów społecznych [...] (Baniak 2007: 25).

Badacze na gruncie polskim i światowym dostrzegają swoistą przemianę sensu, „kwintesencji” święta, Kazimierz Żygulski zauważa, iż: „święto, którego pierwotne znaczenie kultowe, magiczne, metafizyczne, mityczne zostaje zatracone, nabiera dla grupy, która je pielęgnuje, nowego, innego sensu” (Żygulski 1981: 69). Władysław Piwowski pisze, że: „w Polsce dokonuje się pewna ewolucja świąt religijnych, która polega na przekształceniu świętowania w różnego rodzaju widowiska i rozrywki (sport, występy artystyczne, turystyka). W tym przypadku można mówić o laicyzacji święta, utracie jego sensu, autonomizacji wartości drugorzędnych i zagubieniu wartości nadrzędnej. Jeśli ujawnia się ona jeszcze w szacie zewnętrznej, to jest ona tylko deklarowana, a nie realizowana. Podobnie dostrzega się, że wiele rytuałów religijnych – ogólnonarodowych, lokalnych i rodzinnych, mimo spełniania ich, nie ma związku z *sacrum*, np. udział w rytuale ogólnonarodowym z pobudek patriotycznych lub spełnianie rytuałów rodzinnych i sąsiedzkich z uwagi na pogłębienie więzi społecznej lub na zainteresowanie się samą ceremonią” (Piwowski 2000: 238).

Nieco inaczej ewolucję opisuje francuski filozof, psycholog i socjolog Jean Maissoneuve: „na poziomie znaczenia widać przejście od «święta istoty», zrytualizowanego i uświęconego, do «święta rozrywki», świeckiego i mieszczańskiego w ramach życia codziennego; na poziomie czasu «święto okresowe», posiadające swój własny styl i celebrowane na sposób religijny i obywatelski zostało zastąpione przez «święto okolicznościowe», krótkie

i skierowane na jakąś atrakcję kulturalną lub ograniczające się do zabawy; na poziomie zachowań grupowy udział i zaangażowanie zastąpiła prawie zupełnie pasywna konsumpcja spektaklu” (Maisonneuve 1995: 42-43).

Elementem kultu religijnego są także obrzędy, a specyficznym ich rodzajem są te dotyczące przejścia z pewnego stanu do innego; sytuacja ta przynajmniej w założeniach powinna być jednorazowa i niepowtarzalna. W ujęciu Arnolda van Genneppa, zajmującego się w swoich pracach badawczych obrzędami przejścia: „obrzędy te dotyczą wszystkich dziedzin życia ludzkiego, w których pojawia się zmiana, poczynając od różnych faz biograficznych (narodziny, dojrzewanie, małżeństwo, macierzyństwo, ojcostwo, śmierć) i zmieniającego się w związku z nimi statusu społecznego, przez awansowanie w hierarchii grupowej, przystępowanie do właściwych grup wieku, płciowych czy zawodowych, aż po zmiany w otaczającej przestrzeni wiążące się z przekraczaniem granic terytorialnych i wszelkich innych”. Zdaniem autora: „cykl ten składa się z trzech następujących po sobie sekwencji, rozpoczynających się od rytuałów wyłączenia jednostki z jej dotychczasowego stanu, jej separacji, okresu przejściowego, marginalnego, gdy jednostka czasowo jest pozbawiona statusu, kończy zaś rytuałami włączenia, integracji, polegającymi na przysposobieniu sobie statusu nowego” (Van Gennepp 2006: 7-8).

W encyklopedycznej definicji czytamy: „ryty przejścia to kategoria rytuałów, które znaczą przejście osoby poprzez cykle życia, od jednego do drugiego stadium, od jednej roli lub pozycji społecznej do innej, łącząc doświadczenia ludzkie i kulturowe z biologicznym przeznaczeniem: narodzinami, reprodukcją i śmiercią” (Sieradzan 2006: 12).

Po wyjaśnieniach teoretycznych, dotyczących najistotniejszych pojęć, możliwe jest przejście do opisu badań empirycznych.

## Opis badań empirycznych

Przeprowadzone na przełomie 2010/2011 roku badania socjologiczne były poświęcone rytuałom religijnym (rytuały doroczne, kościelne – przejścia, sakramentalia) i świeckim (rytuały narodowe i cywilne, lokalne, cyklów i kryzysów życiowych, estetyczne), praktykowanym przez katolików wiejskich<sup>2</sup>. Problem desakralizacji ukazany został podczas analizy wypowiedzi respondentów i wniosków z obserwacji uczestniczącej, więc stała się ona dodatkowym wątkiem, w namacalny sposób ukazany w postawach i deklaracjach katolików. Badania przeprowadzono w trzech nie sąsiadujących

<sup>2</sup> Główną typologię rytuałów, którą się posłużono podczas projektowania narzędzi badawczych określił Władysław Piwowarski.

ze sobą bezpośrednio, należących do innych parafii rzymskokatolickich miejscowościach, geograficznie umiejscowionych na obszarze Pomorza Środkowego. Badania trwały 10 miesięcy i zostały zakończone w maju 2011 roku. W każdej wsi wykonano po 10 wywiadów pogłębionych (każdy z reprezentantem innego gospodarstwa domowego), po 25 ankiet (w tym wypadku także każda z nich przeprowadzona z przedstawicielem innej rodziny) oraz obserwację uczestniczącą, dla przynajmniej szczątkowej weryfikacji deklaracji badanych.

**Bielsko** wieś położona w północnej części powiatu człuchowskiego na terenie gminy Koczała (województwo pomorskie). Źródłem nazwy miejscowości jest słowiańskie słowo „biały”. Informacje o miejscowości pojawiły się w 1748 roku. Bielsko stanowiło wtedy folwark. Obecnie miejscowość liczy około 500 mieszkańców, w miejscowości znajduje się wybudowany w 2005 roku kościół filialny, pod wezwaniem św. Floriana, należący do parafii Koczała.

**Świerzno** wieś położona jest w odległości 15 km na północny zachód od Miastka, przy drodze Kawcze – Żydowo. Już w średniowieczu była to znacząca osada, siedziba parafii i jedna z głównych posiadłości Lettowów. W czasie wojny trzydziestoletniej wieś została mocno zniszczona i prawie się wyludniła. Obecnie Świerzno liczy ok 200 mieszkańców, we wsi znajduje się murowany kościół parafialny Niepokalanego Serca NMP z 1710 roku.

**Rekowo** wieś letniskowa, położona w odległości 11 km na południe od Bytowa, ma długą historię, sięgającą czasów średniowiecza. Pierwsza pisemna wzmianka pojawiła się w 1437 roku w dokumentach zakonu krzyżackiego, w brzmieniu „Rekow”. Wieś była gniazdem rodzowym kaszubsko-pomorskiej rodziny Rekowski. Rekowo liczy współcześnie 347 mieszkańców. Niektórzy, podobnie jak ich poprzednicy sprzed stuleci, żyją z uprawy roli, jednak z roku na rok Rekowo przeistacza się w wieś rolniczo-turystyczną. W Rekowie znajduje się kościół filialny, należący do parafii Niezabyszewo. Na początku istnienia był on kościołem ewangelickim, dopiero po wojnie został przemianowany na kościół rzymskokatolicki.

## Desakralizacja ukazana w badaniach

Przejawy desakralizacji, która w mniejszym lub większym zakresie widoczna jest w każdym „zdarzeniu”, postaram się możliwie obiektywnie zakreślić na podstawie analizy dwóch najważniejszych i najliczniej praktykowanych przez polskich katolików świąt dorocznych (w badaniach zapytano szczegółowo o więcej tego typu zdarzeń) i rytuałów określanych jako rytuały przejścia. Dodatkowo z racji uzyskania wyników ilościowych w dużym stopniu zbieżnych we wszystkich trzech miejscowościach (istotne róż-

nice pojawiły się w samym przebiegu i niektórych szczegółowych elementach rytuałów) przedstawię wyłącznie wyniki zbiorcze pozyskane z analizy danych.

## Rytuały (święta) doroczne

### Adwent i Boże Narodzenie

Adwent jest okresem oczekiwania na narodziny Chrystusa, jego uwieńczeniem jest wigilia Bożego Narodzenia przypadająca na stałe 24 grudnia, po której 25 i 26 grudnia następują właściwe święta. Okres adwentu według respondentów dawniej poświęcony był przede wszystkim na przygotowanie duchowe, poprzez uczestnictwo w nabożeństwach, wyciszenie i silne postanowienia, które skrupulatnie przestrzegane były przez większość osób identyfikujących się z Kościołem katolickim. Obecnie zmniejsza się znaczenie przygotowania duchowego, na przykład postanowienie adwentowe, odnoszące się przede wszystkim do walki ze słabościami, deklaruje połowa badanych (50,7%), przy czym zaznaczają częste jego zaniechanie przed Bożym Narodzeniem, w roratach adwentowych (w wybrane dni) uczestniczy 41,3% badanych (nie było osoby, która uczestniczyła w roratach codziennie), dla porównania taki sam odsetek badanych nie powstrzymuje się w tym okresie od spożywania alkoholu. Przystąpienie do sakramentu pokuty w czasie adwentu deklaruje 89,3% badanych, przy czym przystąpienie do komunii podczas świąt 94,7%, co wskazuje na to, że część katolików przyjmuje eucharystię, nie będąc w stanie łaski uświęcającej.

Wielką rolę, nie mającą charakteru religijnego, podczas okresu adwentu i Bożego Narodzenia spełnia od niedawna szeroko rozumiana oprawa wizualna. Badani w związku ze wspomnianą oprawą deklarują strojenie posesji (77,3%), wskazując na nieobecność tego typu praktyk wcześniej „dzisiaj występuje strojenie domu, kiedyś tego nie było”, tworzenie/kupowanie dodatkowych ozdób i stroików (61,4% - niektórzy badani starają się każdego roku zakupić nowe elementy), wieszanie jemioli (18,6%) i oczywiście praktykowane w badanych miejscowościach od wielu lat przez wszystkich - strojenie choinki. Dużego znaczenia nabrało kupowanie upominków dla najbliższych i przyjaciół (97,3%), do którego wykorzystywany jest Mikołaj lub Gwiazdor (wieś kaszubska - 76%), który rozdania dokonuje w wieczór wigilijny. Elementy religijne podczas wigilii, mimo wszystkich elementów „pobocznych” są wyraźne w deklaracjach większości katolików wiejskich: opłatek pojawia się w 98,7% gospodarstw, przy czym w 80% kładzione jest pod nim siano, 93,3% respondentów zadeklarowało śpiewanie kolęd przez okres Bożego Narodzenia. Dużemu osłabieniu (co podkreślają zwłaszcza starsze osoby) uległy natomiast praktyki związane z kolędowaniem (kolędnicy nawiedzili 40% gospodarstw) i jasełkami (10%). Boże Narodzenie stało

się idealnym momentem na niereligijne spotkania rodzinne (97,3%) i odwiedziny znajomych (69,3%), przy czym respondenci wskazują, że pojawiają się elementy biesiadne i spożywanie alkoholu, niezależnie od dnia okresu świątecznego (w 62,7% gospodarstw).

Finalizując analizę Bożego Narodzenia, chciałbym zwrócić uwagę na jakoby główną istotę tych świąt, opierającą się na deklaracjach respondentów; tylko 2 badane osoby (analizując wypowiedzi z trzech miejscowości) wskazały, że Boże Narodzenie ma dla nich charakter przede wszystkim religijny, dla pozostałych jest to święto rodzinne, umożliwiające familijną integrację, jednakże obchodzone z potrzeb religijnych i podtrzymania tradycji.

**Tabela 1.** Elementy adwentu i Bożego Narodzenia, wyniki zbiorcze

| Elementy adwentu i Bożego Narodzenia  | Razem |      |
|---------------------------------------|-------|------|
|                                       | L     | %    |
| spowiedź                              | 67    | 89,3 |
| codzienne uczestnictwo w roratach     | 31    | 41,3 |
| siano pod opłatek                     | 60    | 80,0 |
| pasterka z komunią                    | 71    | 94,7 |
| opłatek                               | 74    | 98,7 |
| kołędniczy                            | 30    | 40,0 |
| jasełka                               | 8     | 10,7 |
| śpiewanie kolęd                       | 70    | 93,3 |
| stroik adwentowy                      | 43    | 61,4 |
| wieszanie jemioly                     | 14    | 18,6 |
| strojenie domu/posesji                | 58    | 77,3 |
| postanowienia adwentowe               | 38    | 50,7 |
| spotkanie rodzinne                    | 73    | 97,3 |
| prezenty                              | 73    | 97,3 |
| strojenie choinki                     | 75    | 100  |
| mikołaj/gwiazdor                      | 57    | 76,0 |
| odwiedziny znajomych                  | 52    | 69,3 |
| spożywanie alkoholu w adwencie        | 31    | 41,3 |
| spożywanie alkoholu w Boże Narodzenie | 47    | 62,7 |
| Ogółem                                | 75    | 100  |

Źródło: badania własne.

### **Wielki Post i Wielkanoc**

Zadając respondentom pytania dotyczące czterdziestodniowego Wielkiego Postu i uwieńczenia – Wielkiej Nocy, dostrzegłem, że w badanych miejscowościach desakralizacja, w odniesieniu do tego okresu jest szczątko-

wa, niemniej należy wspomnieć o paru jej przesłankach. Wstępnie podsumowując – badani większą uwagę poświęcali wielkanocnemu kultowi religijnemu, niżeli bożonarodzeniowemu, a elementy *profanum* nie były w stanie „przysłonić” przeżycia religijnego. W Wielkim Poście katolicy więcej stosunkowo licznie uczestniczyli w nabożeństwach gorzkich żalów (61,3%) i drogi krzyżowej (65,3%), istotne okazały się także elementy o charakterze określiłbym duchowo-świadomościowym: rygorystyczne postanowienia wielkopostne (33%) oraz powstrzymywanie się od hucznych zabaw (90,7%). Wielki Post rozpoczyna się posypaniem głowy popiołem (96,9%), a tydzień przed właściwym świętem, na pamiątkę wjazdu Chrystusa do Jerozolimy, następuje święcenie palmy (98,7%), w Triduum Paschalnym uczestniczyło 94,7% badanych, do spowiedzi i komunii przystąpiło 93,3%.

**Tabela 2.** Elementy Wielkiego Postu i Wielkiej Nocy, wyniki zbiorcze

| Elementy Wielkiego Postu i Wielkiej Nocy                            | Razem |      |
|---|-------|------|
|   | L     | %    |
| posypanie głowy popiołem  | 72    | 96,9 |
| święcenie palmy   | 74    | 98,7 |
| spowiedź  | 70    | 93,3 |
| droga krzyżowa  | 49    | 65,3 |
| gorzkie żale  | 46    | 61,3 |
| święconka   | 73    | 97,3 |
| uczestnictwo w nabożeństwach triduum<br>z przyjmowaniem eucharystii | 71    | 94,7 |
| tworzenie stroików wielkanocnych                                    | 47    | 62,7 |
| postanowienia wielkopostne  | 25    | 33,3 |
| powstrzymywanie się od zabaw  | 68    | 90,7 |
| szykowanie gniazd na upominki                                       | 38    | 50,7 |
| ozdabianie jajek  | 69    | 92,0 |
| zajęc   | 64    | 85,3 |
| konkurencje z jajkami   | 22    | 29,3 |
| polewanie wodą  | 63    | 84,0 |
| chłostanie jałowcem   | 30    | 40,0 |
| odwiedzanie bliskich  | 67    | 89,3 |
| spożywanie alkoholu – Wielki Post                                   | 32    | 42,7 |
| spożywanie alkoholu – Wielkanoc                                     | 47    | 62,7 |
| Ogółem  | 75    | 100  |

Źródło: badania własne.

Akcenty niereligijne w tym okresie to zasadniczo oczekiwanie na upominki od zajęcia (85,3%; przy czym na tę okazję według deklaracji 50,7% badanych szykowane są specyficzne miejsca na upominki), tworzenie stro-

ików wielkanocnych (62,7%), ozdabianie jajek (92%) i rozgrywanie z nimi konkurencji (29,3%), nieodzownym elementem drugiego dnia Wielkiej Nocy jest polewanie wodą (84%) lub zmniejszające swoją częstotliwość (w miarę upływu czasu) chłostanie jałowcem (40%), deklarowano również spożywanie alkoholu podczas Wielkiego Postu (42,7%) i samej Wielkiej Nocy (62,7%). Znaczną rolę w okresie wielkanocnym odgrywa także odwiedzanie bliskich (89,3%). Niemniej w porównaniu do Bożego Narodzenia okres ten w większym stopniu pozostaje religijny, a dodatkowe świeckie elementy nie przyćmiewają jego znaczenia, będąc jedynie swoistym „urozmaiceniem”.

## Rytuały przejścia

### Chrzest

Pierwszym rytuałem przejścia w życiu społecznym, jak również religijnym jednostki jest włączenie do Kościoła, nazywane chrztem. J. Maisonneuve pisze: „[...] poprzez ceremonię chrztu w chrześcijaństwie dziecko wchodzi w święty związek z Bogiem i staje się członkiem Kościoła – z pomocą świętego, którego imię nosi oraz przy współudziale rodziców chrzestnych [...]” (Maisonneuve 1995: 32). Chrzest w założeniach Kościoła powinien odbywać się możliwie najprędzej po narodzinach dziecka, 65,3% badanych katolików stara się ochrzcić dziecko do 6 miesięcy po narodzinach, dla pozostałych termin chrztu nie ma większego znaczenia, w skrajnych przypadkach badani wspominali o dzieciach chrzczonych w okresie wczesnoszkolnym. Przed laty przywiązywano do tego większą wagę: „kiedyś trzeba było dziecko szybko ochrzcić, miesiąc, półtora, to było już bardzo długo, ważna była ochrona dziecka”, obecnie według badanych mniejszą wagę przywiązuje się do postaw religijnych rodziców chrzestnych, kierując się innymi, pożądanymi cechami: „rodzice chrzestni powinni być młodzi, a jeszcze lepiej, jak są zamożni”.

Rytuał ten jest w znacznym stopniu zdesakralizowany, przeżycie religijne zaczyna się i kończy po nabożeństwie, podczas którego dokonywane są obrzędy chrztu, badani potrafili wskazać w większości elementy świeckie, istotnym momentem tego dnia jest spotkanie rodzinne (89,3%), dużą i strojną uroczystość z tej okazji organizuje 26,7% badanych, z tego jednak większość (89,3%) w domu, który jest gustownie strojony, pozostali (10,7%) na tę okazję wynajmują restaurację, a od pewnego czasu także orkiestrę. W prawie połowie gospodarstw na stole pojawia się alkohol, dziecko z okazji chrztu otrzymuje od uczestników upominki, respondenci zaznaczali, że z roku na rok są one coraz większe i kosztowniejsze (53,3%).

Tabela 3. Elementy Chrztu/Chrzcin, wyniki zbiorcze

| Elementy Chrztu/Chrzcin            | Razem |      |
|------------------------------------|-------|------|
|                                    | L     | %    |
| chrzest możliwie najprędzej        | 49    | 65,3 |
| spotkanie najbliższej rodziny      | 67    | 89,3 |
| duża uroczystość                   | 20    | 26,7 |
| uroczystość w domu                 | 67    | 89,3 |
| uroczystość w restauracji/karczmie | 8     | 10,7 |
| spożywanie alkoholu                | 37    | 49,3 |
| Ogółem                             | 75    | 100  |

Źródło: badania własne.

### Pierwsza Komunia (eucharystia)

Następnym chronologicznie rytem przejścia, w życiu religijnym człowieka, jest Pierwsza spowiedź i Komunia. Józef Baniak pisze, że: „[...] jest ona bardzo ważną, obowiązkową praktyką religijną w osobistym i religijnym życiu młodej jednostki, ponieważ wprowadza ją w czynne formy życia religijnego Kościoła, biorąc pod uwagę poszczególne etapy jej rozwoju osobowego i formę zespolenia ze wspólnotą kościelną i parafialną [...]” (Baniak 2007: 160). Pierwsza Komunia odbywa się dla wszystkich w podobnym okresie życia (warto to zaznaczyć po uwagach dotyczących rozbieżności w okresie upływającym od narodzin do chrztu). Religijny charakter tego wydarzenia, zaczyna i kończy się w kościele na uroczystej mszy (na której następuje przyjęcie eucharystii), pomijając przeżywane indywidualnie przez dziecko przygotowania (w szkole) i biały tydzień (na który stara się uczęszczać z dziećmi 82,7% rodziców).

Uroczystości komunijne poza kościołem są w wysokim stopniu zdesakralizowane, a wręcz skomercjalizowane, zaniknął co prawda element „strojenia” dzieci w garnitury i suknie na podobieństwo weselnych (we wszystkich badanych miejscowościach ekwiwalentem dawnego ubioru komunijnego są alby), ale wdrożono wiele zastępczych elementów ozdobnych dodawanych do wspomnianych alb, a także bujny wystrój budynków sakralnych, a nawet miejsc spotkania rodzinnego (42%). Świeckie uroczystości komunijne to w podobnym stopniu małe spotkanie rodzinne (50,7%) lub duże spotkanie noszące znamiona małego wesela (49,3%). W badanych miejscowościach częściej uroczystości komunijne odbywają się w domach (76%), ale częstotliwość wybierania jako miejsca świętowania restauracji (24%) według wskazań i opinii badanych stale wzrasta. Niezależnie od wielkości przyjęcia wszechobecna jest duża wystawność, zwłaszcza posiłków i ozdób,



na 38,7% stołach pojawia się alkohol, spożywany bez większych ogródek przy dzieciach. Dodatkowym elementem niereligijnym, ukazującym wspomnianą wcześniej komercjalizację są upominki, które obecnie częściej są dużymi prezentami (62,7%) niżeli drobiazgami (42,7%), znacznie rzadziej można wśród nich znaleźć obecne jeszcze przed paroma laty szeroko rozumiane dewocjonalia. Respondenci – rodzice dzieci, które niedawno przyjęły pierwszą komunię wskazują, że „w dzisiejszych czasach Bóg i sama komunია jest zasłonięty całą otoczką”.

**Tabela 4.** Elementy Pierwszej Komunii, wyniki zbiorcze

| Elementy Pierwszej Komunii         | Razem |      |
|------------------------------------|-------|------|
|                                    | L     | %    |
| małe upominki                      | 32    | 42,7 |
| duże upominki                      | 47    | 62,7 |
| małe spotkanie rodzinne            | 38    | 50,7 |
| duże spotkanie/ małe wesele        | 37    | 49,3 |
| uroczystość w domu                 | 57    | 76,0 |
| uroczystość w restauracji/karczmie | 18    | 24,0 |
| biały tydzień                      | 62    | 82,7 |
| spożywanie alkoholu                | 2     | 38,7 |
| Ogółem                             | 75    | 100  |

Źródło: badania własne.

### Bierzmowanie

Religijnym rytmem przejścia jest także bierzmowanie, które odgrywa zasadniczą rolę w życiu młodej jednostki, mając na celu uświadomienie jej odpowiedzialności za własną wiarę religijną, a jednocześnie oznacza umocnienie i utrwalenie jej wiary oraz potwierdzenie związku z Kościołem. Bierzmowanie we wszystkich badanych wioskach jest świętem nawet nie tyle zdesakralizowanym, co zaniedbanym lub częściowo zaniedbanym. Pytani o bierzmowanie, respondenci nie potrafili wskazać istotnych elementów czy też rytuałów, które z okazji tego święta są praktykowane. Nikt nie wspominał o nieoficjalnych obchodach w domu, na które zaprasza się rodzinę. Uroczystość ograniczała się do uroczystej mszy w kościele, podczas której bierzmowana młodzież była namaszczana krzyżmem przez biskupa, po czym wraz ze świadkami bierzmowania przystępowała do komunii. Ciężko jednoznacznie określić, dlaczego rytuał ten traci na znaczeniu. Dodatkowo dopytywana poza właściwymi badaniami młodzież wskazywała, że czuje się obciążona przygotowaniem do rytu.

## Ślub kościelny

Kolejnym, istotnym rytmem przejścia, odbywającym się w dorosłym życiu jednostki, jest zawarcie małżeństwa. M. Elliade pisze: „podczas zawierania małżeństwa następuje przejście z jednej grupy do innej. Nowożeńiec opuszcza grupę kawalerów, by w przyszłości zostać ojcem rodziny. Każde zaślubiny oznaczają napięcie i ryzyko, wywołując tym samym kryzys. Dlatego dokonuje się ich za pomocą obrzędu przejścia” (Elliade 2008: 199). Religijny charakter tej uroczystości w badanych miejscowościach kończy się na błogosławieństwie rodziców (100% wskazań), przyjęciu sakramentu pokuty przed i komunii świętej podczas ceremonii, przede wszystkim przez małżonków i świadków, i naturalnie do złożenia przysięgi małżeńskiej przy ołtarzu. Jeżeli ślub ogranicza się wyłącznie do wydarzeń w kościele ma charakter religijny, chociaż wszechobecne ozdoby w świątyni mogą wzbudzać wahanie niepodważalności tego twierdzenia. Niemniej według deklaracji badanych respondentów w każdym wypadku przed i po rytuale przejścia mają miejsce wydarzenia nadające świecki całokształt. 58,7% respondentów wskazało, że w przeddzień ślubu odbywa się pulter (tradycję świecką idealnie wyjaśnia opis respondenta: „dzień przed weselem przychodzą tłuc butelki do panny młodej i robią to do momentu, kiedy im postawi wódkę”), coraz częściej praktykowany jest wieczór panieński/kawalerski (66,7%), którego przebieg i „moralność” zależna jest od zainteresowanych.

**Tabela 5.** Elementy ślubu kościelnego/wesela wyniki zbiorcze

| Elementy ślubu kościelnego/wesela  | Razem |      |
|------------------------------------|-------|------|
|                                    | L     | %    |
| pulter (tłuczenie szkła etc.)      | 44    | 58,7 |
| wieczór panieński/kawalerski       | 50    | 66,7 |
| błogosławieństwo rodziców          | 75    | 100  |
| obsypywanie pieniędzmi             | 62    | 82,7 |
| obsypywanie ryżem                  | 50    | 66,7 |
| bramy weselne                      | 70    | 93,3 |
| przywitanie młodych chlebem i solą | 66    | 88,0 |
| uroczystość w domu                 | 9     | 12,0 |
| uroczystość w restauracji/karczmie | 66    | 88,0 |
| wodzirej/orkiestra                 | 72    | 96,0 |
| oczepiny                           | 74    | 98,7 |
| Ogółem                             | 75    | 100  |

Źródło: badania własne.

Po ślubie kościelnym we wszystkich wskazaniach odbywa się wesele noszące znamiona stricte świeckie, w tym 88% badanych wskazało, że specjalnie na te okazję wynajmowane jest specjalne miejsce, mogące pomieścić możliwie największą grupę celebrujących i orkiestra/wodzirej (96%) dyktujący warunki biesiady, u pozostałych wesele odbywa się w domu. Stałe elementy pojawiające się na weselu, to obecne po ceremonii niereligijne rytuały: obsypywanie pieniędzmi (82,7%) lub rzadziej ryżem (66,7%), mające spowodować pomyślność, zwłaszcza finansową na nowej drodze życia nowożeńców i niekiedy wyznaczyć osobę odpowiedzialną za fundusze w nowo założonej rodzinie, tworzone przez znajomych bramy weselne (93,3%), przywitanie młodych chlebem i solą (88%) i oczepiny (98,7%), których kształt jest mocno zróżnicowany, zależnie od regionu, preferencji organizatorów etc. Nieodzownym elementem wesela jest niemal bezgraniczna biesiada i spożywanie alkoholu.

### **Pogrzeb religijny**

Ostatnim rytem przejścia w życiu jednostki jest pogrzeb, związany z jej śmiercią i przejściem w stan wiecznego spoczynku, „obrzędy pogrzebowe spełniają wiele funkcji: wyrażają szacunek, przywiązanie i obawę. Wiara w życie pozagrobowe i pośmiertne działanie implikuje bowiem dbałość o należyte uczczenie zmarłego, troskę o zdobycie jego wsparcia, a w każdym razie o uniknięcie zemsty. W stosunku do zmarłego można odczuwać winę spowodowaną niedostateczną opieką i miłością, a wtedy rytuały żałobne przyczyniają się do naprawienia tych błędów oraz pocieszają żyjących, którzy mogą żywić sprecyzowane lub mieszane uczucia wobec życia pozagrobowego [...]” (Maisonneuve 1995: 37).

W badanych miejscowościach pogrzeb podlega desakralizacji w nikłym stopniu, w kulcie aż do momentu złożenia ciała na cmentarzu, a w zasadzie do zakończenia pożegnania widoczne są przede wszystkim akcenty religijne. 73,3% badanych wskazało, że 3 dni przed właściwym pogrzebem uczestniczy w różańcu odmawianym za duszę zmarłego, dodatkowo w 42,7% gospodarstw we wszystkich miejscowościach w przeddzień pogrzebu najbliżsi zmarłego odmawiają przez całą noc modlitwę. W dniu pogrzebu w Bielsku i w Rekowiu odbywa się uroczysta procesja na cmentarz, podczas której zanoszone są modlitwy i pieśni za zmarłego. Elementy, a właściwie rytuały i wierzenia niereligijne do momentu pochówku w tym wypadku raczej zanikają. Są nimi: zasłanianie okien w domu (34,7%), w celu stworzenia żałobnej atmosfery i oznajmienia jej innym; pukanie trumną w róg drzwi lub okien (21,3%), na ostatnie pożegnanie zmarłego, zamieszkującego wcześniej w domostwie; przewracanie krzeseł po pożegnaniu (20%), czego głównym

celem jest odstraszenie śmierci, która nie będzie miała gdzie zasiąść. Po właściwym pochówku odbywa się część pożegnania, nie mająca znamion sakralnych – stypa obecnie praktykowana przez znaczną większość badanych (97,3%), na której w rodzinnym gronie wspomina się życie zmarłego (98,7%) i w nieco ponad połowie przypadków (53,3%) spożywa alkohol, pojawiający się na stole z różnych przesłanek (za duszę zmarłego, w celu pocieszenia etc.).

**Tabela 6.** Elementy pogrzebu religijnego, wyniki zbiorcze

| Elementy pogrzebu                         | Razem |      |
|---|-------|------|
|   | L     | %    |
| 3 dni różańca w domu                      | 55    | 73,3 |
| modlitwa całą noc przed pogrzebem         | 32    | 42,7 |
| odwiedzanie zmarłego w domu               | 47    | 62,7 |
| zasłanianie okien w domu                  | 26    | 34,7 |
| przewracanie w domu krzeseł po pożegnaniu | 15    | 20,0 |
| pukanie trumną w róg drzwi/okien          | 16    | 21,3 |
| stypa po pogrzebie                        | 73    | 97,3 |
| wspominanie zmarłego                      | 74    | 98,7 |
| spożywanie alkoholu                       | 40    | 53,3 |
| Ogółem                                    | 75    | 100  |

Źródło: badania własne.

## Podsumowanie

W odniesieniu do wyników przeprowadzonych przeze mnie badań, pewne stwierdzenia nie uległy znaczącym zmianom od czasów naukowych Piwowarskiego, który stwierdził, że mimo utrzymywania się świąt tradycyjnych i świętowania, w szerszym zakresie występują objawy laicyzacji, które polegają na autonomizacji wzorów kultury i zerwaniu związków z *sacrum*. Znajduje to wyraz w tworzeniu substratów rytuałów religijnych lub spełnianiu rytuałów religijnych, ale przy akceptowaniu innych funkcji (Piwowarski 2000: 238).

Ten sam autor zaznacza istotność zróżnicowania środowiskowego: „współczesne przemiany dokonujące się w Polsce sprawiają, że religijność katolików jest zróżnicowana środowiskowo. Inaczej przedstawia się katolicyzm w tradycyjnej wspólnotce lokalnej aniżeli w wielkim mieście. Po między tymi dwoma krańcami istnieją niewątpliwie «ogniwa» środowisk pośrednich, zarówno w rejonach wiejskich, jak i przemysłowo-miejskich.

Środowiskowe zróżnicowanie życia religijnego obecnie jest już faktem dokonanym. W konsekwencji nie można traktować religijności katolików w Polsce według jednolitego wzoru, zwłaszcza w kategoriach tzw. «katolicyzmu ludowego» (Piwowarski 1971: 10).

Ważne jest natomiast podkreślenie, iż nie można mówić o całkowitym zaniku świętości, przed czym przestrzegał już Maissoneuve, pisząc: „przesadą byłoby stwierdzenie, że *sacrum* zniknęło. Nastąpiło raczej zjawisko przeniesienia. *Sacrum* przejawia się w różnym stopniu, nie zawsze łatwym do rozpoznania, w pewnych przedmiotach, postawach, istotach i instytucjach” (Maisonneuve 1995: 51).

Na podstawie przeprowadzonych przeze mnie badań trudno jednoznacznie ocenić proces desakralizacji. Z jednej strony spada znaczenie religii i wiary, a w zdarzeniach o charakterze pierwotnie stricte religijnym prym przejmują elementy nie mające wiele lub nic wspólnego z samym kultem religijnym. Z drugiej strony, czy pojawienie się tak wielu elementów dodatkowych, które wcześniej z różnych przyczyn nie występowały lub były ograniczone w swoim zasięgu, nie sprzyja „rozproszaniu” ważności wszystkich „cegieł” tworzących dany okres lub wydarzenie religijne?

Analizując problem pod zupełnie innymi kontekstami, czy w czasach obecnych możemy stwierdzić istnienie procesu desakralizacji, bezkrytycznie potwierdzając jego pogłębianie, a zapominać o procesie odwrotnym – sakralizacji? Po analizie moich badań doszedłem do wniosku, że być może nie do końca świadomie i oczekiwanie dla badanych społeczności istnieje (niekonierniecznie permanentnie pogłębiania) desakralizacja życia religijnego, a jednocześnie sakralizacja życia świeckiego. Idealnie to ukazują sami respondenci, zapytani np. o rytuały narodowe i cywilne, noszące znamiona świeckich. W badanych przeze mnie miejscowościach święta narodowe, jak Konstytucji 3 maja czy Dzień Niepodległości, to przede wszystkim msza i modlitwy w kościele, ciekawe zatem może być to, że niektórzy badani utożsamiają te dni wyłącznie z religią.

## BIBLIOGRAFIA

- Baniak J., (2007), *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce. Studium socjologiczne*, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”
- Ciupak E., (1965), *Kult religijny i jego społeczne podłoże*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, s. 25-26
- Jaroszewski T., (1980), *Laicyzacja jako proces społeczny*, w: H. Jadam (red.), *Socjologiczne aspekty religii*. Rzeszów: Wydawnictwo Uczelniane Wyższej Szkoły Pedagogicznej, s. 445

- Eliade M., (2008), *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*. Przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, s. 199
- Łukaszuk R., Snela B., (1985), *Desakralizacja*, w: *Encyklopedia Katolicka KUL*, t. 3, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, s. 1090-1091
- Maisonneuve J., (1995), *Rytuály dawne i współczesne*. Przeł. M. Mroczek, Gdańsk: Wydawnictwo Psychologiczne
- Mariański J., (2004), *Laicyzacja*, w: M. Libiszowska-Żółtkowska (red.), *Leksykon socjologii religii*. Warszawa: Verbinum, s. 214
- Piwowarski W., (2000), *Rytuał religijny, cywilny i laicki*, w: tenże, *Socjologia religii*. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, s. 197-239
- Piwowarski W., (1971), *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji: studium socjologiczne*. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, s. 10
- Sieradzan J., (2006), *Ryty przejścia i inicjacje, niegdyś i teraz*, w: tenże (red.), *Inicjacje. Społeczne znaczenie sytuacji liminalnych w rytach przejścia*, Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, s. 12
- Van Gennep A., (2006), *Obrzędy przejścia*. Przeł. S. Szymański, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 7-8
- Żygułski K., (1981), *Święto i kultura: święta dawne i nowe, rozważania socjologa*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych, s. 69

#### DESACRALIZATION MANIFESTATIONS OF WORSHIP AND RELIGIOUS FESTIVALS IN RURAL PARISHES IN CENTRAL POMERANIA

##### Summary

Development of bearing the title "Manifestations desacralization religious worship and religious festivals in rural parishes in the Middle Pomerania" taken in its content two threads: 1) The theoretical explanation for the further consideration of relevant terms, 2) Description and analysis of empirical research presented. Concepts desacralization, religious cult, a religious festival, a rite of passage and are defined as a phenomenon of social life, and tested by many sociologists on the basis of Polish and world. Performed by me in the Middle Pomerania empirical studies have shown some signs of desacralization, the text is a description of two major Roman Catholic calendar of annual festivals: Christmas and Easter and important rites of passage in the life of Catholics: baptism, communion, confirmation, weddings, funerals. Analysis of the contributions and observation, appeared to reduce the importance of the elements of religious and secular elements of the increasing manifestation that can receive the main point of celebration, but not on all levels and in all events.

**Keywords:** desacralization, secularization, religious cult, a religious festival, a rite of passage, religious village

ROZDZIAŁ TRZECI

---

**PODSTAWY I ZAANGAŻOWANIE RELIGIJNE  
MŁODZIEŻY POLSKIEJ**





## **Młdzież czasów popkultury w Kościele. Dialog czy duet monologów? (spojrzenie pedagoga)**

### **Wstęp**

W swoich *Wykładach bawarskich* J. Ratzinger tak definiuje dialog: „Dialog nawiązywany jest tam, gdzie nie tylko padają słowa, ale gdzie też słucha się mówiącego, i gdzie poprzez wzajemne słuchanie się dochodzi do spotkania, a poprzez spotkanie do relacji, a poprzez relację do zrozumienia – w znaczeniu pogłębienia i przemiany własnego jestestwa” (J. Ratzinger 2009, s. 196). Wszak w ogóle zwrot ku owemu „mówiącemu” – Drugiemu określany był przez filozofów dialogu jako „przełom myślowy” czy też parafrazując J. Deweya „kopernikańską rewolucją w myśleniu”. Niezwykle trafnie, jak konstatuje J. Gara (2008, s. 17), tę mentalność „nowego myślenia” charakteryzuje J. Tischner: „Aby rozpoznać prawdę, aby zrozumieć spotkanego człowieka, trzeba mu pozwolić być, trzeba wejść z nim w dialog, zapytać co myśli, szukać odpowiedzi, gdy on zada pytanie”.

Młody człowiek stawia wiele pytań. Wśród nich są te, dotyczące celu życia, jak i te związane z jego miejscem w Kościele. Przecież to młodość, jak pisał Jan Paweł II, jest „bogactwem odkrywania, a zarazem planowania, wybierania, przewidywania i podejmowania pierwszych własnych decyzji, które mają znaczenie w wymiarze ściśle osobowym ludzkiej egzystencji” (Jan Paweł II, 1, s. 8).

Czy jednak zapytania młodych spotykają się w Kościele z wysłuchaniem, ze zrozumieniem, wreszcie stanowią punkt wyjścia na drodze do autentycznego dialogu? Czy może ze spływaniem pojęcia „dialog”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Na owo spłylenie znaczący wpływ ma utożsamianie dialogu tylko z aktem słownej komunikacji. Znacznie częściej, w wielu dziedzinach życia, pojawia się termin komunikacja, zwłaszcza w aspekcie „technologicznym”. I taka komunikacja, jak pisze M. Śnieżyński (M. Śnieżyński, *Sztuka dialogu*, Kraków 2005, s. 17), jest oczywiście niezbędna, ale jako początek drogi ku dialogowi właśnie, jako najbardziej dojrzałej kategorii komunikacyjnej. To dialog wyróżnia komunikowanie jako *actus humanus* od przekazywania danych jako *actus hominis*.

W wielu sferach życia człowieka mamy do czynienia w Kościele z duetem monologów (Kościół/młodzież)? Czy jest w ogóle możliwy dialog Kościoła z młodzieżą czasów popkultury?

Na tle rozważań o kulturze popularnej właśnie, warto zastanowić się nad postawami młodzieży wobec Kościoła, odnieść je do trudności w dialogu młodzież/Kościół, by w konsekwencji dotrzeć do pytania postawionego w tytule moich rozważań<sup>2</sup>.

### **Przestrzeń kultury popularnej**

W badaniach nad kulturą możemy spotkać wąskie, czyli antropologiczne rozumienie kultury i szerokie, czyli symboliczne jej rozumienie (M. Golka 2008, s. 37). Mówiąc o rozumieniu szerokim wiemy, że zawiera ono w sobie wszystkie dziedziny ludzkiego życia. Przykładem jest religia, sztuka, prawo, polityka, medycyna, transport, rolnictwo. Zatem w zakres rozumienia szerokiego wchodzi to, w jaki sposób żyje człowiek. Rozumienie to obejmuje również narzędzia, które do tego wykorzystuje. Pod warunkiem, że nie posługuje się wyłącznie naturą. Tak więc wyróżniamy kulturę: polityczną, rolną, gospodarczą itp. Spojrzenie wąskie skupia się głównie na sferze symbolicznego komunikowania się, np. za pomocą: dźwięku, mowy, pisma, muzyki, ubioru albo wyglądu zewnętrznego. W ujęciu tym za kulturę można również uznać zachowania i ich wytwory, których podstawowym aspektem jest obecność intersubiektywnych znaczeń, które są społecznie akceptowane i posiadają jakąś wartość. Do tego ujęcia zaliczamy więc język, sztukę, religię i obyczaje. Można powiedzieć, że jest to podzbiór kultury w ujęciu szerokim. Nie jest jednak oczywiste i ostre wyodrębnienie tych dwóch aspektów kultury. Nawet kultura transportu czy polityki może zawierać w sobie elementy symboliczne (M. Golka 2008, s. 39).

Współczesny etap kultury, zdaniem W. Świątkiewicza, często określany w kategoriach postmodernizmu, opisywany jest poprzez takie jego własności jak żywiołowość, systemowość, nieracjonalność, chaotyczność (W. Świątkiewicz 2002, s. 157).

W wielu współczesnych opracowaniach, spotykamy się z pojęciami: kultura masowa i kultura popularna, przyjmując tym samym ich zamienne używanie, pomimo znaczących różnic. To co bowiem dzieli te pojęcia, to mechanizm funkcjonowania kultury i komunikowania: w kulturze masowej jest on z natury rzeczy oparty na technicznych środkach przekazu, zaś w kulturze popularnej może przejawiać się kontakt bezpośredni. Kulturę

<sup>2</sup> Zaprezentowane w niniejszym tekście wątki zostały częściowo rozwinięte szerzej w artykule *Kościół a młodzież czasów popkultury. Obawy i nadzieje*, „Studia Bydgoskie” nr 5/2011.

masową utożsamia się z treściami mocno ujednoliconymi, wystandaryzowanymi, natomiast we współczesnej kulturze popularnej podkreśla się element silnego zróżnicowania – m.in. treści niszowe powodują, że nie sposób mówić o masowym odbiorcy (M. Golka 2007, s. 146). Ma to swoje oczywiste uzasadnienie historyczne, zważywszy na fakt wprowadzenia terminu „kultura popularna” przez amerykańskich i angielskich badaczy, gdyż w indywidualistycznym społeczeństwie określenie „kultura masowa” było deprecjonujące. Kultura masowa jest szeroko dostępna, tania, atrakcyjna, „lekka” i przyjemna dla przeciętnego odbiorcy. Każdy członek społeczeństwa może wybierać w propozycjach udostępnianych przez mass media. Jej celem jest szybkie zaspokojenie potrzeb i wszelkiego rodzaju rozrywka.

D. McQal wyróżnił cztery typy potrzeb zaspokajanych przez kulturę masową: informacja, interakcja i integracja społeczna, poczucie tożsamości i rozrywka.

Kulturę popularną natomiast można rozumieć jako kulturę ludową współczesnych społeczeństw postindustrialnych. Jest to kategoria dziś nie do przecenienia, jeśli chodzi o płaszczyznę działania pedagogicznego. Przemawia za tym fakt współczesnego „przesunięcia socjalizacyjnego”, w którego efekcie kultura popularna stała się – przysłaniając wpływ rodziny, szkoły czy Kościoła – dziedziną pośredniczącą „między jednostką i światem społecznym [...] pośredniczącą w niemal niezauważalny, elementarny sposób, poprzez apelowanie do ciała, do struktur popędowych, do pożądań. Jest to dziedzina kształtowania uogólnionych reprezentacji podmiotowości, dostarczająca gotowych, zideologizowanych odpowiedzi na pytanie »kim jestem«. Jest to wreszcie obszar walki o uczucia jednostek, rozgrywanej się między różnymi ideologiami” (por. W. Bernasiewicz 2009, s. 56).

Kultura popularna, jak pisze Z. Melosik: „w znacznie większym stopniu niż nauczyciel i szkoła wpływa na sposoby postrzegania świata przez młodzież, na akceptowane przez nią wartości. To ona [...] w dużej mierze kształtuje tożsamość młodego pokolenia. Popularne teksty i bohaterowie bardzo często nadają sens codziennemu życiu młodzieży; są źródłem tworzenia poczucia wspólnoty oraz podejmowanych przez młodzież praktyk kulturowych” (Z. Melosik 1996, s. 18).

Kulturę popularną charakteryzuje totalna i bezkrytyczna afirmacja doczesności, jest nazywana kulturą typu instant popularnej. Z. Melosik, w swoim artykule pt. „Kultura instant: paradoksy pop – tożsamości” dokonuje próby diagnozy jednego z najpowszechniejszych obecnie trendów kulturowych, która wyraża się w metaforze „instant” oznaczającej „życie w natychmiastowości” (Z. Melosik 2002, s. 14).

Wyznacznikiem tego rodzaju kultury jest słynna triada „fast food, fast sex, fast car” gdzie pierwsza – „fast food” jawi się nam jako natychmiastowa forma skondensowanej przyjemności; „fast sex” utożsamiana jest z na-

tychmiastową satysfakcją seksualną, bez zobowiązań i głębszych uczuć, a określenie „fast car” staje się symbolem życia poza czasem i przestrzenią (tamże, s. 14).

Autor określa także inne cechy tej kultury, tj. modę na operacje plastyczne w celu „odzyskania młodości” czy też „zapping” (nawyk nieustannego zmieniania kanałów telewizyjnych).

Kultura popularna jest właśnie sferą publicznej komunikacji, która wyraża wielość punktów widzenia, podlega wielopoziomowej interpretacji; jej odbiór wymaga konkretnej wiedzy i kompetencji, a ostateczny sens różnicuje się wedle zmiennej logiki kontekstu (por. W. Jakubowski 2010, s. 48).

W innych opracowaniach spotykamy się z nazwą „kultury przypadkowości” (S. Sławiński 2010). Jej szczególnym wyróżnikiem jest między innymi zdeprecjonowanie słowa, które przestało służyć komunikacji między osobami i jest używane głównie jako narzędzie manipulacji. W tego rodzaju kulturze słowo może – w zależności od okoliczności i potrzeb chwili – oznaczać różne rzeczy, może też nie znaczyć nic. Dlatego w ufundowanej na dążeniu do łatwego życia kulturze „przypadkowości” prawdziwy dialog nie jest możliwy, nie jest też oczekiwany, a jego miejsce zajmuje dialog pozorny.

Pokolenie urodzone pomiędzy 1985 a 1998 rokiem, zwane przez socjologów pokoleniem sieci, ukształtowało swoje zachowania przez multimedia, mobilne urządzenia i dostęp do internetu. Socjologowie nazywają ich generacją Y czy też pokoleniem Google (np. M. Prensky 2011), które mówi o sobie, że wchodząc do szkoły, „musi zwolnić obroty”; które twierdzi, że szkoła to najbardziej oddalone od realnego świata miejsce; które uważa, że nie widzi sensu w rozwiązywaniu szkolnych zadań; które prosi, aby ich „angażować, a nie rozwścieczać”; które chce, aby szkoła była miejscem tworzenia, a nie jedynie przekazywania wiedzy. Analizy współczesnych badaczy, jak podaje W. Jakubowski (dz. cyt., s. 51) pokazują, że dzisiejszy uczestnik życia kulturalnego „wykorzystuje” kulturę popularną w rozmaity sposób. Nie jest ona wyłącznie terenem rozrywki, jest obszarem, w którym żyje, tworzy znaczenia i negocjuje większość uczestników życia społecznego.

Reasumując – można odwołać się tutaj do obecnej w kulturze popularnej kategorii globalnego nastolatka (*the global teenager*). Jest to postać w niewielkim stopniu kształtowana przez wartości narodowe, państwowe i historyczne, w znacznie większym – przez kulturę popularną i ideologię konsumpcji. Upraszczając, można powiedzieć, że: globalny nastolatek uczęszcza do przyzwoitej szkoły średniej bądź wyższej – bez entuzjazmu, ale stara się nie mieć kłopotów, ogląda MTV, słucha brytyjskiej i amerykańskiej muzyki, jeździ na deskorolce, chodzi do McDonald’s, pije coca-colę itd., łatwo się komunikuje, jest tolerancyjny dla wszelkich odmienności i nawet paradoksów, identyfikuje się z nastolatkami całego globu, chłonąc image popularnej kultury amerykańskiej.

Jakie w związku z tym rysują się możliwości przed pedagogiem – wychowawcą, katechetą, kapłanem, poruszającym się w świecie kultury popularnej, który jest nierzadko jedyną przestrzenią funkcjonowania młodych ludzi? Zdaniem Z. Melosika (Z. Melosik, T. Szkudlarek 1998, rozdz. 3), można mówić o czterech sposobach zmierzenia się z fenomenem popkultury: świadome dążenie do zablokowania istniejących trendów kulturowych, w imię uznanych, tradycyjnych wartości kulturowych; bezrefleksyjne dryfowanie wraz z szybko zmieniającą się kulturą; akceptacja euforii supermarketu i bezkrytyczne „klikanie” w rzeczywistość; negocjacja z młodzieżą kształtu rzeczywistości, w której wspólnie żyjemy, a w szczególności kształtowanie w młodzieży nawyku świadomego podejmowania wyborów odnośnie do kształtu własnego „ja”.

### **Młodzież czasów popkultury (w) i o Kościele**

Wiek dorastania to okres poszukiwania własnej tożsamości i próby samookreślenia. Ten etap rozwoju w życiu człowieka często nosi miano „kryzysu tożsamości”, ponieważ jej odnalezienie staje się teraz dominującym zadaniem egzystencjalnym, rzutującym na całe dalsze życie. Jak pisze E. Erikson, w dwunastym roku życia człowiek wkracza w burzliwy okres młodzieńczy. Przy zmianach hormonalnych, wyglądu i wielkości ciała, wyzwaniem staje się utrzymanie zgodności między dążeniami agresywnymi i seksualnymi a kierunkową linią sumienia. Potrzeby miłości seksualnej i wolności trudno pogodzić z regułami i granicami przeżywanej młodzieńczej miłości.

Przy różnych wpływach, nowych potrzebach, rolach społecznych, umiejętnościach, wyborze grupy, centralnym zadaniem dla młodego człowieka staje się ukształtowanie aktualnego poczucia tożsamości. Rodzą się pytania: „Kim jestem?” i „Czego chcę?”. Erikson mówi tutaj o „kryzysie tożsamości”. Niebezpieczeństwem staje się niezdolność osiągnięcia stabilnej tożsamości. Dzisiaj stadium to sięga okresu do około 20. roku, kiedy młody człowiek nie jest jeszcze zdolny zdefiniować, kim jest w rzeczywistości. Występuje tu dylemat identyfikacji z różnymi rolami i różnymi stylami życia. Młody człowiek pragnie wypracować własną tożsamość w grupie koleżeńskiej, jednak czasem zwycięża kryzys tożsamości (por. D. Buksik 2011).

Jak dowodzi E. Erikson: „nie można oddzielić rozwoju jednostkowego od zmian, jakie mają miejsce w społeczeństwie, jak nie możemy rozdzielić [...] kryzysu tożsamości jednostki i równoczesnych kryzysów rozwoju historycznego” (za H. Kwiatkowska 2005, s. 29).

Zatem w tworzeniu tożsamości młodego człowieka bierze udział zróżnicowany mechanizm personalizacji i kategoryzacji. W wyniku personalizacji (proces zorientowany na wydobycie atrybutywnych cech jednostki jako niepowtarzalnej osoby) powstaje tożsamość osobowa, będąca wyrazem realizacji potrzeby unikatowości człowieka, jego odrębności, odróżniania się od innych. W wyniku kategoryzacji powstaje tożsamość społeczna, która realizuje się przez potrzebę przynależności i podobieństwa do innych (tamże, s. 70).

Jeżeli na kategorię tożsamości, nałożymy konstruowaną społecznie przestrzeń popkulturową, to zauważymy, iż dynamika zmian w owej przestrzeni, implikuje zmiany w tożsamościowych aspektach życia społecznego, w jakich młody człowiek poszukuje i dookreśla siebie. Dla partycypujących w chybotliwej rzeczywistości, jak pisze A. Cybal-Michalska (2010, s. 129-141), jednostek i grup społecznych, znalezienie odpowiedzi na pytania: „Kim jestem?”, „Kim się staję?”, nabierają szczególnego znaczenia.

Ponadto, jak pisze S. Zaręba (za A. Górny 2004, s. 237), młodość jest okresem kształtowania postaw wobec zastanych i tworzonych instytucji, w tym również Kościoła. Kwestia stosunku do autorytetów, zarówno tych rozumianych w kategoriach indywidualnych, jak i instytucjonalnych oraz propagowanych przez nie systemów norm i wartości, jest przez S. Zarębę charakteryzowana następująco: „nieradko są to opinie krytyczne, zabarwione emocjami, ale świadczą o próbach pokazania, że i my mamy coś do powiedzenia na ten temat”. W 1988 r. na pytanie, czy można być człowiekiem religijnym bez Kościoła jako ludu Bożego, w ogólnopolskich badaniach socjologicznych J. Mariańskiego, 27,3% badanej młodzieży odpowiedziało – tak, 54,0% – nie, a 18,7% to niezdecydowani lub nie udzielający odpowiedzi. 10 lat później, odpowiednie dane kształtowały się następująco: 46,3%, 30,7%, 23,0%. Z kolei w 1998 r. 62,6% badanej młodzieży było przekonanej, iż można być człowiekiem religijnym, pomijając Kościół w jego strukturze instytucjonalnej. Z porównania odpowiedzi na te dwa pytania, jak pisze dalej J. Mariański, wynika, że młodzież o wiele bardziej ceni Kościół jako wspólnotę wiary niż Kościół jako instytucję (por. J. Mariański 2002, s. 55-56).

Podobnie, jak informują wyniki badań prowadzonych przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, w pokoleniu młodych Polaków widać głębszy spadek praktyk religijnych niż w całości społeczeństwa. W 1988 r. 49,6% młodych ludzi praktykowało systematycznie – tyle samo, ile średnia praktyk całego społeczeństwa. W następnych latach wśród młodzieży liczba systematycznie praktykujących spadła o około 7 punktów procentowych. W 1998 r. wyniosła 40,2%, a w 2005 r. 38,6%. Podobnie zmniejszyła się liczba młodych praktykujących niesystematycznie: z 32,7% w 1988 r. do 28,9% w 2005 r. (M. Przeciszewski 2009).

Niepokojące jest, że wśród młodych liczba praktykujących spada wraz z wiekiem. W 2005 r. w grupie 16–19 lat praktykowało 41,8%, a w grupie 23–26 lat – tylko 26,8%. Dane te mają charakter alarmujący. Okazuje się, że wśród studentów oraz młodych rozpoczynających pracę, osób chodzących co niedzielę do kościoła jest mniej o 14% od średniej w społeczeństwie.

Czy więc potrzeba postawić, a właściwie przywołać pytanie zadane podczas Krajowego Forum Duszpasterstwa Młodzieży w Warszawie (25–27.01.2008 r.), podczas którego z biskupami i duszpasterzami spotkali się licealiści, studenci, młodzi pracujący: Kościół traci młodzież czy młodzież traci Kościół? Czy może, parafrazując znane stwierdzenie W. Gomułki: Stoimy na krawędzi przepaści, ale pójdziemy krok naprzód, pokusić się o dalej idące pytanie: Czego młodzież boi się w Kościele?, zadane nieco wcześniej i w innej formie przez A. Potockiego (2005).

Źródłem wszelkich obaw młodych w stosunku do Kościoła, jak słusznie zauważa A. Potocki (2005, s. 185), należy szukać zarówno po stronie Kościoła i aktualnego modelu duszpasterstwa, jak i po stronie młodzieży. Mentalność tej ostatniej kształtują bowiem dzisiejsze trendy kulturowe, w tym zwłaszcza medialne i lansowany przez nie wzór *homo consumator* – konsumuję więc jestem. Nastolatkom trudno dzisiaj znaleźć powód, by chodzić do kościoła. Większość z nich nie zadaje sobie pytań o to, czy istnieje coś poza doczesnością. Te sprawy stają się ważne dopiero wtedy, gdy ktoś uświadomi sobie własną śmiertelność, a to – zdaniem psychologów – przychodzi najczęściej po trzydziestce. Młody człowiek, jak kontynuuje w innym miejscu A. Potocki (2007, s. 22), chce dziś być „cool” [trendy i superancki – przyp. E.O.]. Lekceważąc tradycyjne hierarchie wartości, woli się nie angażować w zastane struktury.

Kościół bywa postrzegany przez młodych często jako restrykcyjna, ograniczająca instytucja, która formułując swoje zasady, kontroluje sposób ich realizacji i w przypadku stwierdzenia braku akceptacji uruchamia działania represyjne. Takiego Kościoła, który limituje swobodę sposobu urzeczywistniania wiary, jak twierdzą socjologowie, wypada się lękać, jeśli dodać do tego charakterystyczne zjawisko, jakim jest zjawisko subiektywizacji wiary – a więc z oferty doktrynalnej Kościoła wybieram to tylko, co mnie interesuje. I ta świadomość wyboru staje się źródłem poczucia wolności – wybieram, więc jestem. Chociaż może bardziej, jak twierdzi A. Potocki, odrzucam, więc jestem (2005, s. 189).

A przecież odpowiedzialna wolność zakłada, że ograniczenia wynikają nie z zawężania obszaru wolności, ale z rozszerzania obszaru odpowiedzialności. Największe zagrożenie tutaj stanowi Kościół, postrzegany jako ogranicznik osobistej autonomii moralnej, determinujący postawy i zachowania moralne.

Warto tu przytoczyć opinię nestora polskiej teologii, ks. J. Kudasiewicza: „Dla nas chrześcijaństwo ogranicza się do nakazów i zakazów. [...] Mówimy ciągle wiernym, czego Bóg od nich żąda, natomiast nie uczymy ich o tym, czym ich Bóg obdarzył w Chrystusie, jedynym Zbawicielu. Więcej dobrego można wykrzesać z wiernych jednym dobrym kazaniem o Trójcy Świętej niż mówieniem cały rok o tym, czego Bóg żąda, np. od chrześcijańskich małżonków. Spłaszczyliśmy i spłyciliśmy chrześcijaństwo tylko do jednego wymiaru moralnego, a zgubiliśmy wymiar w głąb. To jest największa «herezja» Kościoła polskiego” (J. Kudasiewicz 2008, s. 21).

W Polsce, jak czytamy w raporcie Zespołu Więzi (Zespół Laboratorium Więzi, 2008, s. 43-44), kościelna troska o moralność wydaje się silniejsza niż o duchowość. Wielu socjologów natomiast (por. J. Mariański, S. Zaremba, K. Pawlina) wskazuje na specyficzną cechę religijności Polaków, jaką jest odmienne jej funkcjonowanie na dwóch płaszczyznach. Pierwsza – to przyznanie się do wiary. Druga – to przekonania moralne. Jeśli o pierwszej mówimy, to można powiedzieć, że nie jest jeszcze tak źle; o moralności już tak powiedzieć się nie da. Pękło coś w naszej obyczajowości. Ogólnie biorąc, nie odrzuca się religii. Jest ona „jakoś potrzebna” w życiu człowieka.

W codziennym jednak myśleniu dominuje przekonanie, że bez Boga można po prostu się obejść. Wiara nie wydaje się konieczna do ułożenia sobie życia. Dlatego nie przeszkadza młodym ludziom, że z jednej strony wyznają wiarę, a z drugiej żyją tak, jakby Boga nie było. Rozdźwięk między deklarowaną wiarą a akceptacją nauki głoszonej przez Kościół wzrasta jeszcze bardziej w odniesieniu do zagadnień życia małżeńskiego. Ta sama młodzież, która opowiada się za dość liberalnym życiem intymnym, jeśli nie rozwiązłym, jako cel życia na pierwszym miejscu stawia szczęśliwe życie rodzinne, wielką, odwzajemnioną miłość (K. Pawlina 2011). Doskonale to pierwszeństwo rodziny w hierarchii wartości młodzieży ukazują badania P. Sobierajskiego i T. Biernata, wykonane na reprezentatywnej próbie młodzieży – 2243 osób<sup>3</sup>.

Młodzież jest wrażliwa na dysharmonię między chrześcijaństwem a świeckim systemem wartościowania. Rezultatem jest bunt, wyrażający się najczęściej protestem wobec instytucji, środowisk, osób, postrzeganych przez młodzież jako nośniki nieakceptowanych wartości i norm (Por. A. Potocki 2007, s. 22) tym bardziej, jeśli dotyczy to kwestii moralności, a w szczególności etyki seksualnej. A. Potocki twierdzi, iż lansowane przez Kościół normy etyki seksualnej bywają postrzegane przez młodzież jako na tyle dotkliwie, że wywołują określone przekonania. Związane są one z takim oto podejściem: „odrzucając to, czego uczy Kościół, grzeszę tylko wobec Kościoła, a nie wobec Boga, który z pewnością jest bardziej wyrozumiały

<sup>3</sup> Badania opisane w publikacji P. Sobierajski, T. Biernat, *Młodzież wobec małżeństwa i rodziny*, Toruń 2007.



niż księży spowiednicy, dlatego przepraszam Boga, powierzam się Jego dobroci, ale – pełen obaw – dystansuję się od Kościoła” (A. Potocki 2005, s. 189 i nast.).

Wychowanie młodzieży, całkowicie wyzwolone z autorytetu, tradycji i dogmatu, kończy się nihilizmem, czyli zanegowaniem autorytetów, zupełną relatywizacją wszelkich wartości i zasad. Z drugiej zaś strony, w świetle nieco przewrotnego stwierdzenia Lwa Tołstoja, iż wiara w autorytety powoduje, że błędy autorytetów przyjmowane są za wzorce, nasuwa się pytanie o autorytet w Kościele, czy też autorytet Kościoła. Dotychczas prowadzone badania przez socjologów religii (J. Mariańskiego, S. Zarembę i in.) pozwalają wysnuć tezę, iż wielu, także młodych ludzi utożsamia autorytet Kościoła z autorytetem księdza. Zresztą, niestety, utożsamianie Kościoła z księżmi zdarza się nawet w języku Kościoła hierarchicznego – gdy np. biskupi mówią o „wewnętrznych sprawach Kościoła”, tj. takich, które powinny być omawiane wyłącznie w gronie „wtajemniczonych”, czytaj: duchownych (Zespół Laboratorium Więzi, 2008, s. 43-44).

Podobnie jak w przypadku nauczyciela, autorytet księdza nie jest tylko autorytetem zewnętrznym, formalnym, powstającym na mocy samych tylko święceń. Autorytet przecież nigdy nie jest celem samym w sobie, czyli niejako – dla siebie. Wymaga zawsze szczerzego uznania dla przynajmniej niektórych kwalifikacji, jakimi może się poszczycić osoba lub instytucja uznana za autorytet (M. Łobocki 2007, s. 127).

Jeżeli młodzi przejawiają dystans i lęk wobec księży, jest on niejednokrotnie związany z zarzutami, jakie publicznie pojawiają się w stosunku do nich, ale też nierzadko wiąże się z przejawianiem wyjątkowo uprzywilejowanej, w poczuciu specjalnego wybraństwa, postawie kapłanów. Bycie wybranym przez Boga oznacza jedynie pozostawanie w relacji przyjaźni z Chrystusem, a nie oznacza żadnych przywilejów, czy wychowywania do poczucia, że jako kapłan ma się większą wartość niż inni chrześcijanie (por. E. Okońska 2008).

Może zatem warto nazywać to, co utrudnia dialog Kościoła z młodzieżą czasów popkultury, to, co boli... A boli, jak pisze K. Zagórska (2008), racjonalizowanie wiary przez dorosłych, także rodziców, negowanie aktywności religijnej przez rówieśników, formacja dla ugrzecznionej młodzieży, braki w formacji intelektualnej alumnów w seminariach duchownych (taryfa ulgowa na egzaminach sprawia, że jest często tak, jak to opisał jeden z młodych kapłanów: „Demoralizująca jest łatwość zdawania egzaminów; można przejść całe studia, nie kalając się solidną wiedzą teologiczną. To uczy bylejakości, prześlizgiwania się przez życie”), wybieranie duszpasterzy młodzieży, czasem nieprzygotowanych, za pomocą dekretu, mała pomoc tym kapłanom, „którym chce się chcieć”, zamiany duszpasterzy, czasem zbyt częste, zastępowanie moderatorów innymi, bez takiego „powołania w powołaniu”.

## Kościół i młodzież w przestrzeni popkultury. Dialog?

Kultura popularna, jak zaznaczyłam wcześniej, w dzisiejszych czasach jest jednym z czynników bardziej wpływających na wychowanie młodego człowieka. Obecnie obserwujemy głównie negatywne skutki, wpływu mass mediów i popkultury na młodzież, przykładami są tu: wczesna inicjacja seksualna czy eksperymenty z alkoholem i innymi substancjami psychoaktywnymi. To popkultura podaje młodemu człowiekowi gotowe wzorce na tacy, jak hamburgery w fast foodzie.

Ofensywa neopogańskiej, popkulturowej papki, jak pisze M. Jakimowicz (2010) pokazuje jasno: chrześcijaństwo Zachodu zaczyna tracić tożsamość. Tłumy wiernych już nie bardzo wiedzą w kogo wierzą. Znakomicie zdiagnozował to zjawisko prawosławny teolog Paul Evdokimov: „Stępione zostało wszystko, co uderzające, wykraczające poza zwyczaj, wstrząsające. Religia stała się nieszkodliwa, spłaszczona, grzeczna i rozsądna – i przez to niestrawna. Wspierając tę religię założenie: »Bóg nie wymaga aż tyle« pozbawia smaku sól Ewangelii: straszną zazdrość Boga i Jego żądanie tego, co niemożliwe. Nie można nawet powiedzieć, że Ewangelia napotyka mur. Twardy mur to reakcja. Ale Ewangelia spotyka się tylko z całkowitą obojętnością; rozbrzmiewa w pustce, przechodzi przez pustkę i nic jej nie zatrzymuje”.

Młodzież czasów popkultury potrzebuje zatem bardziej mądrego przewodnika, latarni stojącej na skale i pokazującej właściwą drogę, niż Kościoła wojującego, „katolicyzmu dialogu”, a nie „katolicyzmu twierdzy”<sup>4</sup>.

Jan Paweł II niejednokrotnie podkreślał, dając temu wyraz swoją obecnością i podejmowaniem dialogu z kulturą, by nie bać się świata takiego, jaki on jest, przy zachowaniu krytycyzmu wobec niektórych przejawów współczesnej kultury.

Podobnie twierdzi ksiądz arcybiskup Kazimierz Nycz: „Ważne jest, by dochodząc do przyczyn, wydobywać z nich nowe zadania dla duszpasterstwa, także dla duszpasterstwa młodych, w szkole, w parafiach, w duszpasterstwach akademickich, w grupach. Tę samą ewangelię ciągle głosić po nowemu. Stare wino w nowych bukłakach” (2003).

Spróbujmy zatem zasygnalizować kilka płaszczyzn możliwości „oswojenia” popkultury i wynikających z tego możliwości dla praktyki wychowawczej wśród młodzieży<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Nurty wyodrębnione przez Z. Nosowskiego, por. Z. Nosowski, *Polskie katolicyzmy*, „Więź” 1 (2010), s. 5-27.

<sup>5</sup> Kilka refleksji zamieściłam wcześniej w artykule *Wychowanie religijne w dialogu z kulturą popularną. Implikacje dla praktyki wychowawczej*. W: *Laboratorium wychowania. Wychowanie religijne w kulturze, poprzez kulturę i dla kultury*, red. W. Korzeniak, Zeszyt 1, Pelplin 2011.

## Język

Nie można żyć poza kulturą, gdyż dzięki niej człowiek wrasta w świat, nie można żyć więc także poza „popkulturą” jako alternatywnym sposobem wyrażania przez człowieka jego wartości, przekonań. Jednym z nośników kultury popularnej jest język.

Sposoby mówienia bowiem, które stają się typowe dla danej społeczności zaczynają jednocześnie stanowić integralną część kultury, wcielając i utrwalając jej wartości i normy. W wychowaniu religijnym ważne jest posługiwanie się zrozumiałym dla młodego człowieka językiem, co podkreślają dokumenty Kościoła: „Najwyższym przeto i bezwzględnie koniecznym zadaniem profetycznej posługi Kościoła jest wyrażenie w języku zrozumiałym dla ludzi wszystkich czasów treści tego orędzia, „[...] by całe ich życie zostało naświetlone wiarą z uwzględnieniem szczególnych warunków rzeczy i czasu, w jakich upływa to życie, oraz by mogli postępować stosownie do godności, którą przedstawiło im orędzie zbawienia, a wiara objawiła (DCG 37, red. W. Kubik, cz. 1, 1985).

Oczywiście można obawiać się tego swoistego dialogu między tradycyjnym językiem wychowania religijnego a językiem popkultury. Rację ma jednak A. Draguła, że skoro „słowa ludzkie pozostają zawsze nieadekwatne wobec tajemnicy Boga (KKK 42), stopień tej nieadekwatności może być przecież taki sam zarówno w przypadku starych, jak i nowych sposobów mówienia o Bogu. Oba języki tak samo mogą mówić o Nim prawdziwie, jak i kłamać” (A. Draguła 2002).

Tymczasem uderza właśnie oderwany od normalnego życia język, jakim posługują się duchowni, a w ślad za nimi wielu świeckich, odpowiedzialnych za wychowanie religijne. Jest to zazwyczaj język napuszony, niezemski, sztucznie hieratyczny, górnolotny, zniechęcający (wystarczy przywołać tu przykłady słów, które rzadko pojawiają się w mowie potocznej, jak „kroczyć” zamiast „iść”; „czynić” zamiast po prostu „robić” czy też „pochylenie się z troską”, „ubogacanie w szczególny sposób”, „trzeba nam tak żyć”).

Z kolei W. Kudyba, wykładowca literatury współczesnej i członek Komisji Języka Religijnego PAN zauważa, iż „gwałtowny rozwój popkultury sprawia, że pogłębia się przepaść między językiem religijnym i codziennym. Pierwszy silnie manifestuje związek z kręgiem kultury wysokiej, drugi – poddany presji kultury masowej – ulega coraz głębszej laicyzacji. Nie wydaje się, aby istniała inna metoda przezwyciężenia obcości obu kodów niż dialog między nimi. Stawką jest nie tylko przywrócenie mowie religijnej utraconej świeżości i komunikatywności, ale także ewangelizacja popkultury [...] czasem myślę, że być może los europejskiego chrześcijaństwa zależy właśnie od tego, czy uda się nam ochrzcić kulturę masową” (W. Kudyba 2006).

Jeżeli oczywiście przyjmujemy, że chodzi nie o zmianę przesłania w wychowaniu religijnym, tylko o formę – a więc dostosowanie języka do młodego odbiorcy, to doskonałym przykładem jest tu *Dobra Czytanka wg św. ziom'a Janka* (<http://www.ziomjanek.pl>), która obrazuje właśnie swoisty związek z popkulturą, co ilustruje jej fragment: „Wtedy Jezus wyjechał do nich z tekstem: Bez kitu wam nawijam, Syn sam z siebie nie może nic zdziałać, tylko te akcje, które widzi, że uskutecznią też Ojciec, bo Junior robi to samo co Starszy. Starszy kocha Syna i pokazuje mu wszystko, co sam robi, i pokaże mu jeszcze bardziej wczesane akcje, co by wam kopary opadły. I jak Ojciec martwym daje kopa do życia, tak samo Junior – tym, którym chce. Ojciec nikogo nie sądzi, tylko cały sąd odpalił Synowi. Żeby wszyscy szanowali Syna, tak samo jak Starszego. Jak ktoś nie szanuje Syna, to olewa też Ojca, który go przysłał, proste? Bez ściemy do was nawijam: Ziom, który słucha mojego słowa i daje wiarę Temu, który mnie tu przysłał, ma nieskończone i wypasione życie i nie stanie przed sądem, bo zmienił miejscówkę – ze śmierci na życie (por. J 5,19-24)”.

J.A. Kłoczowski pisał, że „język religijny był współkształtowany wraz z obrazem świata, który został bezpowrotnie odrzucony”. Jeśli więc w odbiorze młodego pokolenia kościelny język jest martwy, obcy, anachroniczny, zrozumiały dla zamkniętego klanu znawców, jest językiem getta (por. A. Draguła 2002), to nie podejmując dialogu z popkulturą, w codziennej pracy wychowawczej z młodzieżą można w tym getcie pozostać.

## Obraz/symbol

Pedagogika postmodernistyczna, związana z kręgiem kultury popularnej, zwraca także uwagę na centralną pozycję obrazu we współczesnej kulturze. Tożsamość człowieka bowiem, przyjmując za Z. Baumanem, jest czymś, co tworzy on na podstawie własnych doświadczeń, zachowań innych ludzi, zasobów pamięci komunikacyjnej i tego wszystkiego, co zawiera tzw. pamięć kulturowa. Wykorzystuje ona właśnie obraz (między innymi media – jak film, telewizja, kino etc. – por. Z. Bauman 2001).

W kulturze popularnej jest to szczególnie widoczne w dyskursie reklamy, nie tylko stricte religijnej, która jest nierzadko przesiąknięta treściami religijnymi w swoisty polimorficzny sposób. Współczesna młodzież, poszukując swej tożsamości, lubi być wyrazista, a nawet radykalna, trudno zatem nie brać tego faktu pod uwagę w wychowaniu religijnym i zachować obojętność wobec pewnych kategorii obrazów, symboli, których moc często jest ukryta.

Wystarczy dla egzemplifikacji przywołać przykład akcji koszulkowej „Frondy” – ulotki „Dziewczyny czekają na twoją modlitwę – 24h – przez całą dobę” z rysunkiem kobiety stylizowanej na tancerkę z agencji towarzyskiej, czy też dostępne do kupienia w internecie, a wywodzące się z USA bransoletki i koszulki z napisem: Jesus Christ Demon Crusher (Jezus Chrystus Pogromca Demonów).

Dialog wychowania religijnego i popkultury na poziomie symboli może łatwo zamienić się w monolog tej drugiej, jeśli będzie miało miejsce nadużywanie przez kulturę popularną symboli religijnych głównie w celach komercyjnych, prowadząc do instrumentalizacji i lekceważenia treści religijnych.

## Reklama/promocja

Reklama niejako odcina się od spraw ostatecznych, skupiając się na doczesnych. Zareklamować Pana Boga się nie da, bo reklama ucieka od spraw ostatecznych, skupiając się na doczesnych, a tylko językiem egzystencjalnym można mówić o wyborze wiary i Boga.

Ale nie oznacza to, że nie można Go wypromować, korzystając przy tym ze środków współczesnej kultury i techniki i tak adaptując język reklamy, aby stał się on językiem proegzystencji (czyli bytu/istnienia dla) współczesnego człowieka. Trzeba jednak uważać, aby promocja nie przekroczyła dość płynnej granicy prymitywnej reklamy i nie ofiarowała odbiorcy „komercyjnego zbawienia”. Dla egzemplifikacji jeden z przykładów działań promocyjnych we Francji. Otóż francuski Episkopat (por. [www.etpourquoipasmoi.org](http://www.etpourquoipasmoi.org)) w 2010 r. przystąpił do pierwszej kościelnej profesjonalnej kampanii „reklamowej” w tym kraju. Na potrzeby akcji wydrukowano 70 tysięcy kart pocztowych, skierowanych przede wszystkim do młodzieży w wieku 16–22 lat. Miały być dostępne w wielu kafejkach, barach, restauracjach, kinach w całym kraju. Kampania objęła też duże ogłoszenia na łamach największych dzienników. Karta przedstawiała uśmiechniętego, młodego księdza w koloratce i w zielonej marynarce, do której przyczepiona była plakietka z napisem po angielsku: „Jesus is my boss” („moim szefem jest Jezus”). Obok dyskretna zachęta do wstąpienia do seminarium, także po angielsku: „Why not?” („Czemu nie?”). Z kolei przykład akcji promocyjnej w Polsce – w tym wypadku chodzi o zachętę do przystąpienia do Sakramentu Pokuty: Billboardy ustawione w drodze do kościoła. Na pierwszym znajduje się napis: „Gdyby życie miało guzik reset!” na drugim zaś, ustawionym bliżej świątyni: „Przyjdź i zresetuj się, Spowiedź codziennie...” (tu następuje godzina spowiedzi i nazwa kościoła).

## Muzyka

Nośnikiem kultury popularnej, jej symboliki i nieocenioną płaszczyzną do dialogu z wychowaniem religijnym jest także muzyka młodzieżowa, jako postmodernistyczny tekst kulturowy. Można tu wymienić chociażby „kultową” Arkę Noego; zespoły 2 Tm 2,3 czy Armia. Są one dowodem skutecznej ewangelizacji w środowisku alternatywnego rocka. Koncerty zespołów, wzbogacone indywidualnym świadectwem liderów – D. Malejodka, T. Budzyńskiego i R. Friedricha – to głos skierowany do ludzi młodych, poszukujących prawdy.

Poza zespołami tzw. chrześcijańskiego rocka, także przedstawiciele kultury hip-hopowej zwracają się do Boga z konkretnymi prośbami, życzeniami. Potrafią prowadzić z Nim zarówno inteligentną, refleksyjną rozmowę, jak też humorystyczne dialogi. Oto jeden z przykładów takiego tekstu: „Dobrze wiesz, cały świat oddany Tobie, każda minuta życia – od Ciebie je mam [...] Jestem tak szczęśliwy, że udało się, że spełniam marzenia me, że ciągle żyję, że Bóg pozwolił głos mój nagrać. I że przez te słowa zawsze przemawia prawda” (Grammatik, Znalazłem schronienie).

Innym przykładem jest projekt-płyta „Hip-Hop Dekalog”, stworzony przez młodych raperów z inicjatywy łódzkich salezjanów i portalu Bosko.pl, z której pochodzi np. tekst odnoszący się do trzeciego przykazania: „Sześć dni Bóg świat stwarzał/siódmy miał na relaks/. Nie zmieniaj tej hierarchii/ludziom też odpocząć trzeba/. Na wszystko przyjdzie czas/co ma być się stanie/. Bóg dał Ci życie, więc w tym dniu podziękuj za nie”.

## Ciało/kobiecość/męskość/seksualność

W popkulturze ludzie coraz częściej postrzegani są przez pryzmat swoich ciał. Tożsamość jest stopniowo wymywana z tego co głęboko osobowe i przenoszona na powierzchnię – zaczyna być redukowana do ciała. Tożsamość ciała staje się ciałem tożsamości. Jednostka tworzy swoją tożsamość poprzez konstruowanie wizualnego image’u swojego – estetycznego i seksualnego, odpowiednio przystrojonego – ciała.

Dziewczyny socjalizowane są w dyskursie piękna, depilacji, szczupłości ciała, operacji plastycznych, modnego stroju i perfekcyjnego makijażu – jest to ideologia Power Girl (wizerunek młodej, dynamicznej dziewczyny, decydującej o swojej tożsamości i planującej błyskotliwą karierę zawodową). Power Girl jest przeciwstawny feminizmowi lub uznaje się go za alternatywną formę feminizmu, określając go mianem „dziewczęcego feminizmu”).

Chłopcy socjalizowani są w dyskursie męczyzny typu macho, przy czym jednocześnie rozwija się manscaping – gałąź przemysłu kosmetycznego

go obejmująca: masaże, maseczki, sauny, siłownie, peelingi, terapie jonowe, zastrzyki z botoksu.

Z drugiej strony jedna trzecia młodzieży gimnazjalnej chce zachować czystość przedmażeńską – wynika z badań przeprowadzonych przez Fundację Homo Homini im. K. de Foucauld (2011). Jednocześnie też ta sama młodzież uczestniczy licznie chociażby w akcji koszulkowej Frondy, nosząc T-shirty z napisami: „No sexuntil marriage. No morality without Christ” („Żadnego seksu przed ślubem. Nie ma moralności bez Chrystusa”), czy też w spotkaniach lednickich, jak np. czternaste Ogólnopolskie Spotkanie Młodzieży nad Jeziorem Lednickim (80 tys. młodzieży) pod hasłem „Kobieta – dar i tajemnica”, podczas którego każdy uczestnik na pamiątkę otrzymał miód – symbol kobiecej słodyczy i książkę Wandy Półtawskiej *Eros et iuventus*.

### Zamiast zakończenia...

Zdaję sobie sprawę, iż zaprezentowane myśli przypominają bardziej kolaż, czy też mozaikę teoretycznych założeń z ich egzemplifikacją praktyczną. Zabieg ten, jakkolwiek może nieco chaotyczny, miał skłonić jak zawsze jedynie do refleksji. Prowadzenie dialogu jakiegokolwiek, zwłaszcza w Kościele, jest bowiem sztuką, jest wyzwaniem...

Nie da się zaprzeczyć, iż w świecie kryzysu autorytetów, zastępowania ich idolami, nierzadko pozbawionymi wartości, autorytet Kościoła wśród młodzieży czasów popkultury wymaga odbudowania. Wiek dojrzewania, jak pisze K. Pawlina (2011), jest czasem szybkich przemian, które się w człowieku dokonują. Młodzi są jak łąka na wiosnę. Po zimie może być na tej łące dużo brudu, rozpadających się resztek (dużo starych obaw i lęków), ale w wiosnie jest taka siła, że wszystko przewycięży. Zieleń trawy pokonuje zimową szarość. Kwiaty wyrastają nawet na butwiejących resztkach. W młodzieży jest ogromna siła, moc przemiany. Zwłaszcza jeśli Kościół hierarchiczny wsłucha się w głos młodych i zechce wejść z nimi w autentyczny dialog, do którego pomostem, niejako zaproszeniem może być refleksja zawarta we fragmencie tekstu utworu *Dwa sumienia*, hip-hopowego zespołu WWO ([http://www.tekstowo.pl/piosenka,wwo,dwa\\_sumienia.html](http://www.tekstowo.pl/piosenka,wwo,dwa_sumienia.html)):

Psujesz świat, ale chciałbyś skończyć w niebie  
Nie wierzysz w Boga, ale modlisz się w potrzebie  
Wiesz, że to źle, ale wielu tak robi, więc czemu nie?

## BIBLIOGRAFIA

- Bauman Z., (2001), *Tożsamość – rozmowy z Bernadetto Vecchim*, Gdańsk
- Bernasiewicz M., (2009), *Młodzież i popkultura*, Katowice
- Bilska M., *Komańcze w rezerwatach popkultury* [online], [dostęp: 14 października 2009].  
Dostępny w World Wide Web <http://www.religia.deon.pl/wiara-i-społeczenstwo/art,164,komancze-w-rezerwatach-popkultury,strona,1.html>
- Buksik D., *Wybrane psychologiczne teorie cech osobowości*, [dostęp 08 czerwca 2011].  
Dostępny w World Wide Web ([www.seminare.pl/16/buksik-a2.doc](http://www.seminare.pl/16/buksik-a2.doc))
- Cybal-Michalska A., (2010), *Dylematy tożsamościowe w rzeczywistości popkulturowej*, w:  
*Kultura popularna, Konteksty teoretyczne i społeczno-kulturowe*, red. A. Gromkowska-Melosik, Z. Melosik, Kraków
- Draguła A., (2002), *Czy Jezus jest cool?*, „W drodze” nr 7 (347)
- Duszpasterstwo postmodernistyczne?* (2002), Dyskusja, „Więź” nr 1 (519), s. 26-40
- Gara J., (2008), *Pedagogiczne implikacje filozofii dialogu*, Kraków
- Golka M., (2008), *Socjologia kultury*, Warszawa
- Górny A., (2004), *Kościół w opinii młodzieży w przededniu wejścia Polski do Unii Europejskiej*, w:  
*Socjologia religii*, t. 2, Poznań
- Jakimowicz M., *Popkultura puka do drzwi Kościoła*, [dostęp 10 listopada 2010]. Dostępny  
w World Wide Web (<http://www.rodzinakatolicka.pl/index.php/publicystyka/5-komentarze/17803-popkultura-puka-do-drzwi-kociola>)
- Jakubowski W., (2010), *Kultura popularna, media i my, czyli refleksje o tożsamości mieszkańca globalnej wioski*, w:  
*Kultura popularna, Konteksty teoretyczne i społeczno-kulturowe*, red. A. Gromkowska-Melosik, Z. Melosik, Kraków
- Jan Paweł II, *Do młodych całego świata*. List Apostolski z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży, Wrocław, s. 8
- Kiciński A., (2011), *Dialog Kościoła z młodymi*. *Youcat – Katechizm Kościoła Katolickiego dla młodych*, „Katecheta” nr 9, s. 4
- Kwiatkowska H., (2005), *Tożsamość nauczycieli*, Gdańsk
- Kudasiewicz J., (2008), *Duch Święty i Jego dary*, Kraków
- Kudyba W., (2006), *Full Power Spirit*, „Tygodnik Powszechny” z dn. 8 I
- Łobocki M., (2007), *W trosce o wychowanie w szkole*, Kraków
- Mariański J., (2002), *Kościół instytucjonalny w Polsce – szanse i zagrożenia*, w:  
*Katolicyzm polski na przełomie wieków. Teologiczny, instytucjonalny i wspólnotowy wymiar Kościoła*, red. J. Baniak, Poznań
- Melosik Z., (1996), *Tożsamość, ciało i władza. Teksty kulturowe jako(kon)teksty pedagogiczne*,  
Poznań–Toruń
- Melosik Z., (2002), *Kultura instant: paradoksy pop-tożsamości*, w:  
*Edukacja w czasach popkultury*, pod red. W. Burszty, A. de Tchorzewskiego, Bydgoszcz
- Melosik Z., Szkudlarek T., (1998), *Kultura, tożsamość i edukacja – migotanie znaczeń*, Kraków
- Młodzież przyszłością Kościoła? Rozmowa z Biskupem Kazimierzem Nyczem*, Przewodniczącym Komisji Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, [dostęp



- 1 listopada 2003]. Dostępny w World Wide Web ([http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/ID/mlodziez\\_futuritas.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/ID/mlodziez_futuritas.html))
- Ogólna Instrukcja Katechetyczna (*Dyrectorium Catechisticum Generale*), w: *Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, (1985), red. W. Kubik, cz. 1, Warszawa
- Okońska E., (2008), *Czego przyszli kapłani oczekują od świeckich? Klerycy w dialogu ze świeckimi studentami teologii*, w: *Spółczesność i Kościół*, t. 5, WT UAM, Poznań
- Pawlina K., *W kryzysie autorytetów? Psychosocjologiczny obraz współczesnej młodzieży*, [dostęp 1 czerwca 2011]. Dostępny w World Wide Web (<http://nowezycie.archidiecezja.wroc.pl/numery/042006/04.html>).
- Potocki A., (2000), *Wychowanie religijne w polskich przemianach*, Warszawa
- Potocki A., (2005), *Dlaczego młodzież boi się Kościoła?*, w: *Socjologia religii*, t. 3, Poznań
- Prensky M., (2001), *Digital Natives, Digital Immigrants*, [online], [dostęp: 30 września 2011]. Dostępny w World Wide Web <http://www.marcprensky.com/writing/>
- Przeczyszewski M., *Kościół 20 lat wolności – religijność Polaków* [dostęp 09 września 2009]. Dostępny w World Wide Web (<http://ekai.pl/wydarzenia/raport/x21292/kosciol-lat-wolnosci-religijnosc-polakow/?page=4>).
- Ratzinger J., (2009), *Wykłady bawarskie*, Kraków
- Sławiński S., *Dialog jako komunikowanie się osób w szkolnej praktyce wychowania do kultury* [online], [dostęp: 15 grudnia 2010]. Dostępny w World Wide Web: [http://www.misjarodzinnna.pl/new/Slawinski\\_Dialog\\_jako\\_komunikowanie\\_sie\\_osob.pdf](http://www.misjarodzinnna.pl/new/Slawinski_Dialog_jako_komunikowanie_sie_osob.pdf)
- Szkudlarek T., (1999), *Wiedza i wolność w pedagogice amerykańskiego postmodernizmu*, Kraków
- Świątkiewicz W., (2002), *Pielgrzymi i turyści w pejzażu polskiego katolicyzmu*, w: *Katolicyzm polski na przełomie wieków. Teologiczny instytucjonalny i wspólnotowy wymiar Kościoła*, red. J. Baniak, Poznań
- Zagórska K., (2008), *Kościół traci młodzież czy młodzież traci Kościół?*, „Przewodnik Katolicki”, nr 9
- Zespół Laboratorium Więzi, (2008), *Zawsze wierna czy mierna? Plusy i minusy polskiej wiary*, „Więź” 9, s. 43-44
- Zwoliński A., *Wśród gwiazd i idoli. Gwiazdy muzyki* [online], [dostęp: 17 września 2010]. Dostępny w World Wide Web <http://rodzina.opoka.org.pl/freetime/kulturalna/3825.1,index.html>

Pozostałe strony internetowe:

[www.etpourquoipasmoi.org](http://www.etpourquoipasmoi.org)

<http://ekai.pl/diecezje/radomska/x39214/jedna-trzecia-mlodziezy-gimnazjalnej-chce-zachowac-czystosc-przedmalzenska/>

[http://www.tekstowo.pl/piosenka,wwo,dwa\\_sumienia.html](http://www.tekstowo.pl/piosenka,wwo,dwa_sumienia.html)

YOUTH DAY POP CULTURE IN THE CHURCH.  
DIALOGUE OR DUET MONOLOGUES? (THE EDUCATOR'S POINT OF VIEW)

Summary

Popular culture influences on the perceptions of the world by young people, to accept its values. It was she who largely shaped the identity of the young generation. Youth is a period of searching for identity, questioning, and attitudes towards the already existing and created institutions, including the Church. The question is whether the questions which young people raise encounter in the Church with the hearing, understanding, and finally determine a starting point for the way to authentic dialogue. Is the dialogue with youth pop time is possible at the Church's? In this article indicated several planes - the possibility of „accustom” of pop culture, which can rise to initiate a genuine dialogue with the youth of the Church.

**Keywords:** dialogue, the youth, church, pop culture, identity

## **Deklarowane postawy pracownicze i oczekiwania wobec pracowników a stosunek młodzieży do wiary. Polsko-norweskie badania porównawcze**

### **1. Wstęp**

Dokonujące się współcześnie przemiany społeczno-ekonomiczne powodują, że społeczeństwa europejskie upodabniają się do siebie, również pod względem oczekiwanych i realizowanych standardów moralnych. Granice, narodowości czy wyznanie przestają być głównym wyznacznikiem różnic w postawach jednostek.

W kontekście tych przemian zastanawiają postawy młodych ludzi, których moralność była kształtowana już w dobie opisywanych przemian. W niniejszej pracy analizuję ten problem na przykładzie postaw i opinii deklarowanych przez młodzież, która nie podjęła jeszcze aktywnie pracy zawodowej<sup>1</sup>, a która może mieć już sprecyzowane całkiem jasno opinie na temat tego, jakie postawy powinni prezentować pracownicy, szczególnie w sensie moralnym. Zastanawia, czy oczekiwania wobec pracowników są kompatybilne z deklarowanymi postawami etycznymi młodzieży dotyczącymi ich przyszłej pracy zawodowej.

Ciekawym nurtem badań nad moralnością jest perspektywa dokonywanych przez ludzi atrybucji (Grusec 2006: 250-251). Zgodnie z założeniami teorii atrybucji (Försterling 2005)<sup>2</sup> można twierdzić, że ludzie mają tendencję do prezentowania wyższych oczekiwań wobec innych niż sami mają zamiar

---

<sup>1</sup> Proponuję, by odróżnić pracę zawodową od zarobkowej, podejmowanej coraz częściej przez młodzież.

<sup>2</sup> Atrybucja jest słowem zaczerpniętym z języka angielskiego: *attribution* – „przypisywanie”. Tym terminem określa się analizę naiwnych wyjaśnień przyczynowych, odnoszonych do zaistniałych zdarzeń. W niniejszej pracy badania nad atrybucją skupiają się na tym, w jaki sposób przeciętny człowiek tłumaczy sobie zachowania swoje i innych w kontekście ich etycznego, moralnego sensu, często dokonując deformacji sądów.

prezentować. Można zatem wnioskować, że zapytani o nasze oczekiwania wobec pracowników i standardów, jakie oni powinni prezentować, będziemy formułowali wysokie oczekiwania moralne w stosunku do nich. Pytani, jakie my mamy zamiar prezentować postawy w tym zakresie, powinniśmy, zgodnie z założeniami teorii atrybucji, prezentować mniej etyczne postawy niż oczekiwaliśmy od innych. Można zatem przypuszczać, że deklarowane postawy uczniów szkół ponadgimnazjalnych wobec przyszłej pracy zawodowej nie muszą pokrywać się z oczekiwaniami wobec pracowników, a co więcej, młodzież powinna prezentować wyższe oczekiwania wobec pracowników niż wobec siebie w tym zakresie.

Można również zastanawiać się, czy stosunek do wiary może wpływać na tego typu mechanizmy i postawy.

Wypracowane przez wieki chrześcijańskie stanowisko w kwestii pracy podkreśla, że stanowi ona o istocie człowieczeństwa. Począwszy od Pisma Świętego i dzieła pierwszych Ojców Kościoła, etyka chrześcijańska w bezpośredni sposób odwoływała się do kwestii pracy człowieka. Kluczowa zasada protestantów: *Sola fide* (Morrison 2006: 328) oznaczająca – praktykuj wiarę w samotności – miała ogromny wpływ na ukształtowanie się etyki człowieka pracującego i dającego zatrudnienie. W przeciwieństwie do protestanckiego *Sola fide* katolików charakteryzowała zasada *Consilia evangelica* – wiarę *czcij kolektywnie*, co oznacza, że praktykowanie wiary ma charakter zbiorowy, a głównego znaczenia nabiera Kościół, rozumiany jako wspólnota ludzi. Niewątpliwie zasada ta miała ogromny wpływ na ukształtowanie katolickiej etyki pracy, która w encyklikach papieskich, a następnie w koncepcji M. Novaka (Novak 1993) uwypukliła kwestię pracy, rozumianej jako działanie na rzecz bliźniego i dobra wspólnego. Miała zatem wpływ na rozwój etyki społecznej odpowiedzialności. Przy dokładniejszej analizie stosunku Kościołów protestanckich i Kościoła katolickiego do kwestii etyki pracy i jej otoczenia instytucjonalnego, okazuje się, że stanowiska te współcześnie są ze sobą zgodne. Podkreślają te same wartości i zagrożenia dla współczesnego człowieka pracy, próbując aktywnie reagować na zmieniające się problemy natury etycznej i społecznej. Takie podejście może być powodem braku różnic w oczekiwaniach prezentowania określonych standardów etycznych w pracy pomiędzy katolikami a protestantami. W sferze deklaratywnej etyka chrześcijańska ukształtowała sposób patrzenia na kwestię etyki w życiu zawodowym i miała ogromny wpływ na powstanie zasad „etyki w działalności gospodarczej”, inaczej zwanej „etyką w biznesie”.

Owa istotność dla życia człowieka spowodowała, że sprawa wpływu religii na postawy wobec pracy stała się istotnym elementem analiz naukowych.

Zgodnie z założeniami M. Webera (Weber 1994) religijność, w szczególności wyznaczenie wpływa na prezentowane przez ludzi postawy, szczególnie

zawodowe. Na drugim biegunie opinii dotyczących związku religijności z moralnością można postawić założenia K. Kicińskiego (Kiciński 2005), R. Dawkinsa (Dawkins 2007), czy J. Casanovę (Casanova 2005), którzy na podstawie zebranych danych empirycznych i dokonanych analiz twierdzą, że nie ma żadnego związku pomiędzy religijnością a moralnością. R. Inglehart i P. Norris proponują z kolei teorię modernizacji, która doszukuje się związku postaw moralnych (również związanych z życiem zawodowym) z poziomem rozwoju gospodarczego (Norris, Inglehart 2006). Autorzy ci nie negują pośredniego związku religii z poziomem postaw moralnych, dostrzegając wpływ kultury opartej na danej tradycji religijnej na rozwój gospodarczy. Podobny pogląd przedstawia P. Berger, który uważa, że nawet gdy nie jesteśmy zaangażowani religijnie, to kultura religijna w jakiej wyrośliśmy wpływa na prezentowane przez nas postawy, również w sensie moralnym.

Niniejsze refleksje skłoniły mnie do sformułowania ogólnej tezy, mówiącej o tym, że młodzież uczęszczającą do szkół średnich, bez względu na narodowość czy stosunek do wiary, powinna charakteryzować się podobnymi – wysokimi oczekiwaniami zachowań moralnych od pracowników oraz powinna charakteryzować się podobnymi postawami wobec podejmowanej w przyszłości pracy zawodowej.

## **2. Procedura badań własnych**

W celu sprawdzenia, czy zaprezentowana teza może mieć uzasadnienie empiryczne przeprowadziłam reprezentatywne badania na młodzieży szkół ponadgimnazjalnych w Polsce i Norwegii. Badania przeprowadziłam na przełomie 2006/2007 roku podczas pobytu stypendialnego w Norwegian University of Science and Technology w Trondheim (Norwegia) oraz dzięki finansowemu wsparciu Fundacji Młodzieżowej Przedsiębiorczości (Polska). Próbę badawczą stanowiło 1337 uczniów z Polski oraz 844 uczniów norweskich. W sumie grupa liczyła 2181 osób. Dobór próby był losowo-kwotowy.

Zmienną, która ma kluczowe znaczenie ze względu na prezentowane w niniejszym artykule analizy jest stosunek do wiary, szczególnie w kontekście ich narodowości. Ponad 85% młodzieży polskiej utożsamia się z wyznaniem rzymskokatolickim. Zaledwie 4,3% określa się jako osoby niewierzące, a 4,2% jako osoby poszukujące swojej wiary. Odsetki pozostałych wyznań nie przekraczały jednego procenta odpowiedzi. W przypadku młodzieży norweskiej rozkład odpowiedzi, dotyczących deklarowanego wyznania, wygląda zupełnie inaczej. Prawie 30% przebadanych przeze mnie młodych Norwegów uznaje się za protestantów. Niemal 23% poszukuje swojej wiary, a następne 21% uznaje się za osoby niewierzące. Zastanawia

również fakt, że prawie 16% młodzieży norweskiej stanowią osoby, które określają się jako poszukujące swojej wiary. Wśród uczniów norweskich dość wysoki (ponad 5%) jest również odsetek osób, które nie udzieliły odpowiedzi na temat swojej wiary, dla młodych Polaków wyniósł on niewiele ponad 1%. Z niniejszych wyników wyłania się obraz młodych Polaków utożsamiających się z religią katolicką oraz młodych Norwegów, którzy zdają się reprezentować zdecydowaną różnorodność wyznaniową. Powyższe wyniki prezentuje tabela 1.

**Tabela 1.** Stosunek do wiary badanej grupy

| Stosunek do wiary (wyznanie) | Polscy uczniowie |      | Norwescy uczniowie |      |
|------------------------------|------------------|------|--------------------|------|
|                              | N                | %    | N                  | %    |
| Rzymskokatolickie            | 1142             | 85,4 | 29                 | 3,4  |
| Prawosławne                  | 11               | 0,8  | 10                 | 1,2  |
| Protestanckie                | 4                | 0,3  | 238                | 28,2 |
| Muzułmanie                   | 12               | 0,9  | 16                 | 1,9  |
| Żydzi                        | 7                | 0,5  | 3                  | 0,4  |
| Inne wyznania                | 29               | 2,2  | 134                | 15,9 |
| Niewierzący                  | 58               | 4,3  | 176                | 20,8 |
| Poszukujący swojej wiary     | 56               | 4,2  | 193                | 22,9 |
| Brak danych                  | 18               | 1,3  | 45                 | 5,3  |
| Razem                        | 1337             | 100  | 844                | 100  |

Źródło – badania własne

W badaniu empirycznym posłużyłam się kwestionariuszem ankiety audytoryjnej. Jest on autorskim kwestionariuszem do badania opinii i postaw etycznych młodzieży dotyczących zasad etycznych, jakie powinny obowiązywać w działaniach gospodarczych, a w szczególności w działaniach zawodowych. W kontekście zasad, jakie powinny obowiązywać w pracy zawodowej każdego pracownika narzędzie bada opinie i postawy na następujących wymiarach:

- Przyjmowanie i przekazywanie korzyści majątkowych;
- Poufność informacji;
- Poszanowanie własności firmy;
- Poszanowanie sprzętu komputerowego i oprogramowania firmy;
- Stosunek do klientów i współpracowników;
- Praca równocześnie w dwóch konkurencyjnych firmach;
- Używanie środków psychoaktywnych.

Jednocześnie, niniejsze wymiary sprawdzone były na dwóch poziomach analizy: ogólnej normy, czyli opinii o zasadach jakie powinny obowiązywać każdego pracownika oraz zaakceptowanej normy, czyli deklarowanych przez badaną młodzież postaw wobec przyszłego życia zawodowego. Porównanie ze sobą opinii z postawami na wymienionych powyżej wymiarach, z uwzględnieniem stosunku do wiary badanej młodzieży pozwoliło mi zweryfikować następujące hipotezy:

- Uczniowie szkół ponadgimnazjalnych oczekują wyższych standardów działania od pracowników, niż sami mają zamiar prezentować w przyszłej pracy;

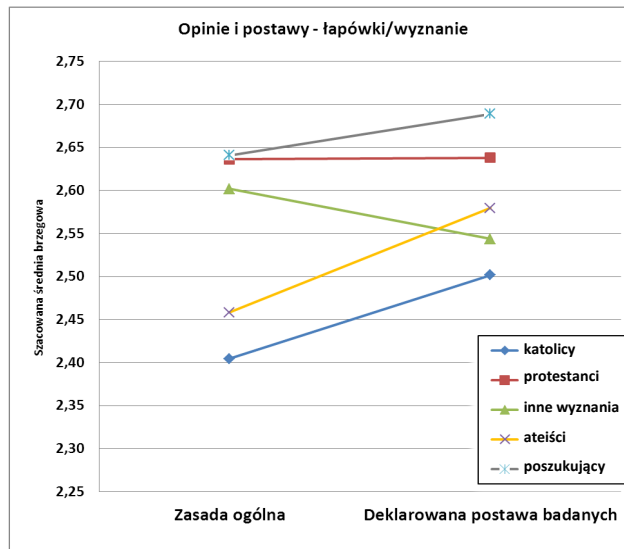
- Stosunek do wiary nie różnicuje postaw młodzieży w tym zakresie.

### 3. Wyniki badań

W celu weryfikacji przedstawionych powyżej hipotez poddałam analizie wyznaczenie młodzieży szkół średnich w Polsce i w Norwegii pod kątem wpływu, jaki wywiera zarówno na ocenę etyczności zachowań pracowników, jak i deklarowane postawy pracownicze badanych, z uwzględnieniem różnic między nimi. W prezentowanych tutaj badaniach wzięłam pod uwagę zmienną – stosunek do wiary. Ocena etyczności zachowań mierzona była na skali 1-4, gdzie 1 oznacza zachowanie zdecydowanie etyczne, a 4 zachowanie zdecydowanie nieetyczne. Analizy przeprowadzone były w obszarach odnoszących się do etyczności pracownika.

Pierwszym z obszarów poddanych analizie jest **przyjmowanie i przekazywanie korzyści majątkowych**. Przeprowadzona ANOVA wykazała, że zachodzą istotne różnice pomiędzy oczekiwaniami wobec pracowników a deklarowanymi postawami młodzieży w tym zakresie:  $[F(1,2040)=23254,643, p< 0,001, \eta^2=0,917]$ , a różnice te warunkowane są wyznaczeniem uczniów:  $[F(4,2040)=9,653, p< 0,001, \eta^2=0,018]$ . Przeprowadzony *post hoc* test Hochberga<sup>3</sup> wykazał, że różnice te są istotne statystycznie pomiędzy katolikami a protestantami oraz katolikami a poszukującymi swojej wiary (efekty proste na wykresie 1). **Analiza ujawnia, że uczniowie deklarujący się jako katolicy, ateści i poszukujący swojej wiary stawiają wyższe oczekiwania pracownikom niż sobie samym; wśród nich najwyższe jednak katolicy, a najniższe poszukujący swojej wiary. Uczniowie – protestanci, choć mają podobne oczekiwania wobec pracowników, co poszukujący swojej wiary, to od siebie zamierzają oczekiwać tyle samo. Jedynie osoby innego wyznania mają zamiar stawiać sobie wyższe wymagania niż pracownikom.**

<sup>3</sup> Test ten jest stosowany dla różnicznych, homogenicznych grup. W przypadku gdy porównywane grupy (tutaj stosunek do wiary) są nierówne liczebnie i jednocześnie brakuje w nich homogeniczności wariancji stosuje się test *post hoc* Games-Howella.



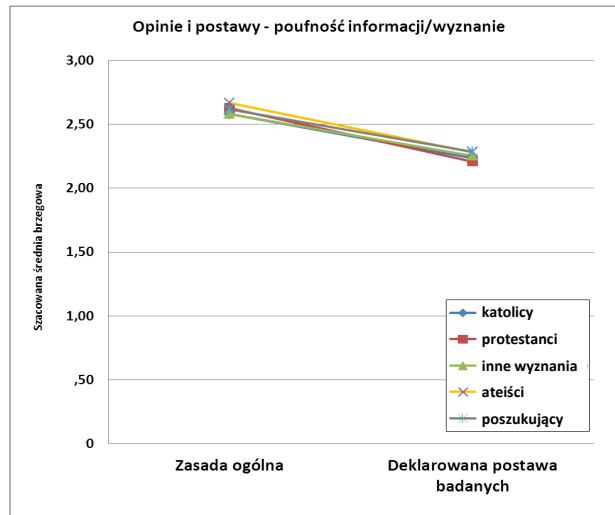
**Wykres 1.** Oczekiwania wobec pracowników a deklarowane postawy wobec łapówkarstwa (wg wyznania)

W zakresie **poufności informacji** istnieją różnice między oczekiwaniami zachowań etycznych od pracowników a deklarowanymi postawami etycznymi w tym obszarze:  $[F(1,2040)=21996,788, p<0,001, \eta^2=0,913]$ . Jednak efekt interakcji czynnika, jakim jest poufność informacji, ze stosunkiem do wiary nie wykazał, by ta zmienna wpływała na tę interakcję:  $[F(4,2040) = 0,804, p<0,523, \eta^2 = 0,002]$ . **Bez względu na stosunek do wiary młodzież ma zdecydowanie wyższe oczekiwania wobec siebie w zakresie dochowywania tajemnicy zawodowej niż oczekuje od pracowników** (zob. wykres 2). Taki wynik zdaje się być niezgodny z założeniami teorii atrybucji. Warto jednak podkreślić, że dla młodzieży licealnej umiejętność dotrzymywania tajemnicy stanowi silny element kształtowania poczucia tożsamości nie tylko jednostkowej, ale i grupowej.

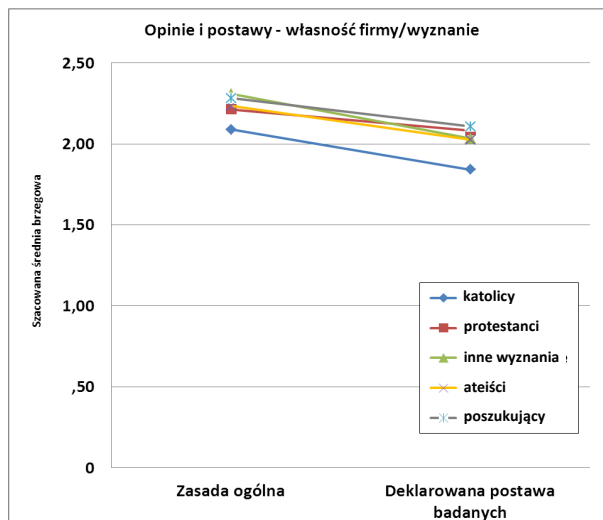
**Poszanowanie własności firmy** jest obszarem, w którym oczekiwania wobec pracowników a deklarowane postawy młodzieży są zróżnicowane:  $[F(1,2040) = 18185,073, p<0,001, \eta^2 = 0,897]$ . Na efekt interakcji czynnika, jakim jest poszanowanie własności firmy, wpływ może mieć stosunek do wiary:  $[F(4,2092) = 15, 424, p<0,001, \eta^2= 0,029]$ . Efekty proste, znajdujące się na wykresie 3 ukazują, że **młodzież bez względu na stosunek do wiary deklaruje wyższe oczekiwania wobec siebie niż od pracowników**. Najwyższe oczekiwania wobec pracowników prezentują uczniowie katolicy, którzy różnią się znacznie od pozostałych wyznań (wykazał to przeprowadzony *post hoc* test Hochberga  $p = 0,001$ ). Osoby pozostałych wyznań wydają



się prezentować podobne oczekiwania zarówno wobec pracowników, jak i wobec siebie (zob. wykres 3). Wyniki te zdają się być zgodne z założeniami teorii atrybucji, mówiącymi o tym, że mamy tendencję do prezentowania wyższych oczekiwań (również w sensie moralnym) od innych, niż sami mamy zamiar prezentować.

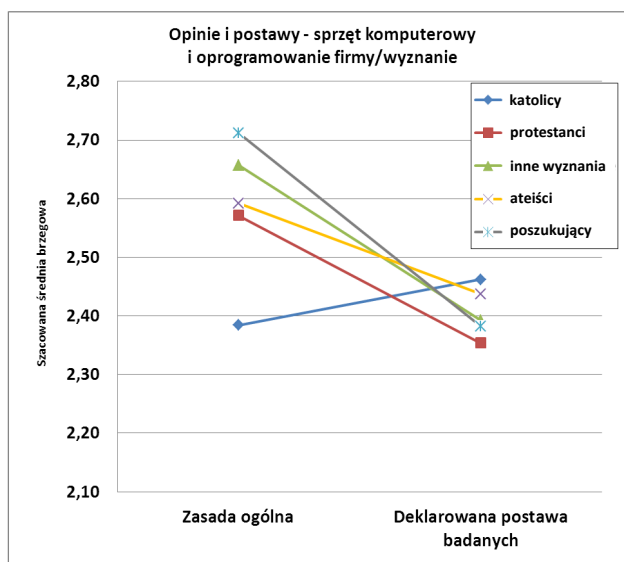


Wykres 2. Oczekiwania wobec pracowników a deklarowane postawy wobec poufności informacji (wg wyznania)



Wykres 3. Oczekiwania wobec pracowników a deklarowane postawy wobec poszanowania własności firmy (wg wyznania)

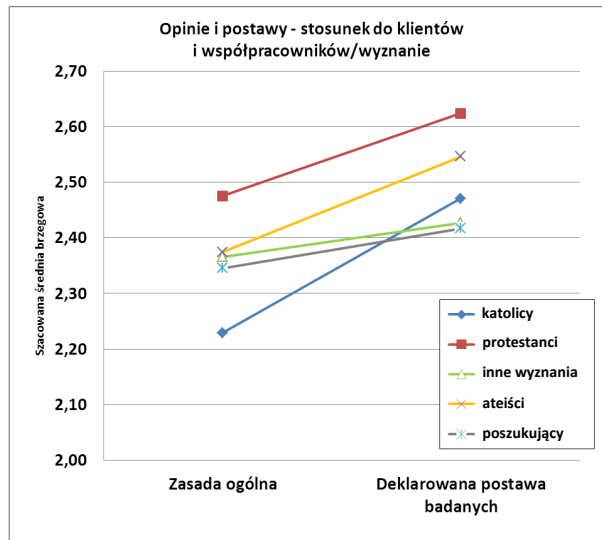
W zakresie **poszanowania sprzętu komputerowego i oprogramowania firmy** oczekiwania wobec pracowników różnią się istotnie od deklarowanych postaw młodzieży:  $[F(4,2040) = 26758,045, p < 0,001, \eta^2 = 0,928]$ . Efekt interakcji poszanowania sprzętu komputerowego i oprogramowania firmy z wyznaniem wykazał, że jest ona istotna statystycznie:  $[F(4,2040) = 4,044, p < 0,003, \eta^2 = 0,008]$ . **Najwyższe oczekiwania wobec pracowników prezentują uczniowie katoliccy, którzy od siebie oczekują znacznie mniej. W przeciwieństwie do katolików osoby pozostałych wyznań oczekują więcej od siebie niż od pracowników.** Powyższe dane wskazują, że jedynie postawy młodzieży katolickiej zdają się odpowiadać założeniom teorii atrybucji. Być może również komputery stają się ważnym elementem funkcjonowania młodzieży, która zapewnia im poczucie tożsamości.



Wykres 4. Oczekiwania wobec pracowników a deklarowane postawy wobec poszanowania sprzętu komputerowego i oprogramowania firmy (wg wyznania)

**Stosunek do klientów i współpracowników** jest obszarem, w którym oczekiwania wobec pracowników różnią się istotnie od deklarowanych postaw młodzieży:  $[F(1,2040) = 30760,123, p < 0,001, \eta^2 = 0,936]$ . Za interakcję tę odpowiada między innymi stosunek do wiary, który zróżnicował opinie młodzieży:  $[F(4,2091) = 9,159, p < 0,001, \eta^2 = 0,017]$ . **Bez względu na tą zmienną młodzież więcej oczekuje od pracowników niż od siebie**, co generalnie potwierdza założenia teorii atrybucji. Wśród uczniów – katolików, ateistów i protestantów różnica pomiędzy oczekiwaniami działań etycznych pracowników a deklarowanymi własnymi postawami jest zdecydowana.

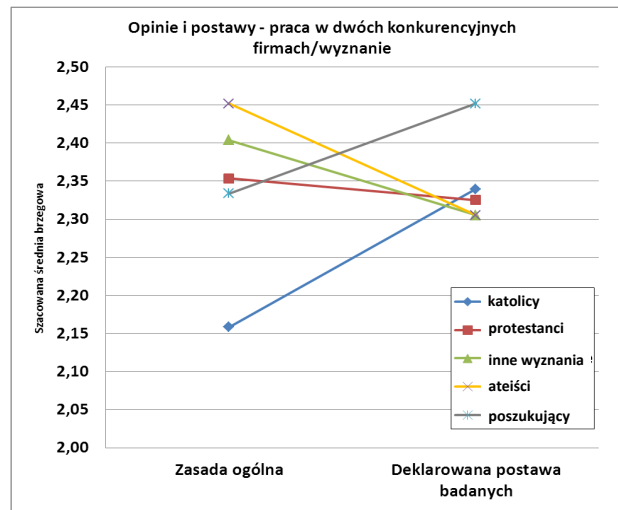
Wśród nich najwyższe oczekiwania wobec innych prezentują katolicy, najniższe – protestanci. Poszukujący swojej wiary oraz młodzież, której wyznanie nie znalazło się w kafeterii odpowiedzi kwestionariusza, również oczekują więcej od innych niż od siebie; mają oni podobne oczekiwania wobec pracowników co ateści, a oczekiwania wobec siebie nieznacznie niższe niż wobec pracowników.



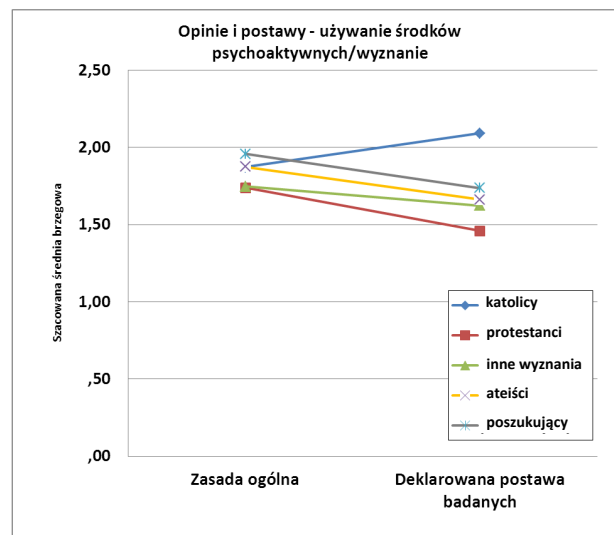
Wykres 5. Oczekiwania wobec pracowników a deklarowane postawy wobec klientowi współpracowników (wg wyznania)

Kolejnym obszarem, poddanym analizie, jest **praca równocześnie w dwóch konkurencyjnych firmach** (zob. wykres 6). Wykazała ona, że istnieją bardzo istotne różnice pomiędzy oczekiwaniami wobec pracowników a deklarowanymi postawami młodych ludzi:  $[F(1,2040) = 30075,418, p < 0,001, \eta^2 = 0,935]$ . Co więcej, na efekt interakcji czynnika, jakim jest praca równocześnie w dwóch konkurencyjnych firmach, wpływ miał stosunek do wiary:  $[F(4,2040) = 7,904, p < 0,001, \eta^2 = 0,015]$ . Zdecydowanie najwyższe oczekiwania wobec pracowników prezentują uczniowie katolicy, którzy dla kontrastu, od siebie tak wiele nie wymagają. Również mniej od siebie niż od innych wymagają uczniowie poszukujący swojej wiary, których oczekiwania jednak nie są tak wysokie, jak katolików. W przypadku protestantów, ateistów i osób innego wyznania młodzież oczekuje więcej od siebie niż od innych. Powyższe analizy wskazują, że **pomimo różnic pomiędzy oczekiwaniami wobec pracowników a deklarowanymi własnymi postawami, zależności odnoszące się do pracy równocześnie w dwóch konkurencyj-**

nych firmach nie są proste. Katolicy i poszukujący swojej wiary więcej oczekują od innych niż od siebie, z kolei protestanci, ateści i osoby innego wyznania, więcej od siebie niż od innych. Można zatem powiedzieć, że jedynie postawy uczniów – katolików oraz poszukujących swojej wiary zdają się potwierdzać teorię atrybucji.



Wykres 6. Oczekiwania wobec pracowników a deklarowane postawy wobec pracy u konkurencji (wg wyznania)



Wykres 7. Oczekiwania wobec pracowników a deklarowane postawy wobec używania substancji psychoaktywnych (wg wyznania)

Ostatnim obszarem, poddanym analizie, jest stosunek do **używania substancji psychoaktywnych**, w tym alkoholu i narkotyków (zob. wykres 7). Z przeprowadzonej analizy wynika, że istnieją znaczne różnice pomiędzy oczekiwaniami wobec pracowników i deklarowanymi postawami w tym zakresie: [ $F(1,2040) = 12235,785, p < 0,001, \eta^2 = 0,854$ ], a interakcja ta warunkowana może być w znacznym stopniu wyznaniem uczniów szkół ponadgimnazjalnych: [ $F(4,2040) = 30,120, p < 0,001, \eta^2 = 0,054$ ].

Zdecydowana większość młodzieży – protestanci, osoby innego wyznania, ateści i poszukujący swojej wiary, to osoby, które w zakresie używania substancji psychoaktywnych oczekują zdecydowanie więcej od siebie niż od innych. Najwyższe oczekiwania wobec pracowników, ale również i od siebie prezentują protestanci. Katolicy z kolei więcej oczekują od innych niż od siebie i bez wątpienia ich postawa jest zdecydowanie różna od pozostałych wyznań, branych tu pod uwagę, na dodatek zgodna z założeniami teorii atrybucji.

#### 4. Wnioski i prognozy na przyszłość

Zaprezentowane w niniejszym artykule badania skłaniają do sformułowania wniosku, iż są obszary, w których młodzież oczekuje znacznie więcej od innych niż od siebie. Do obszarów tych zaliczyć można:

- a) przyjmowanie i przekazywanie korzyści majątkowych (wszyscy, poza tymi, którzy zadeklarowali „inne wyznanie”);
- b) poszanowanie sprzętu komputerowego i oprogramowania firmy (katolicy);
- c) stosunek do klientów i współpracowników (wszyscy);
- d) praca w dwóch konkurencyjnych firmach (katolicy, poszukujący swojej wiary);
- e) używanie substancji psychoaktywnych (katolicy).

Są również obszary, w których młodzież prezentuje wyższe oczekiwania wobec siebie niż wobec pracowników:

- f) przyjmowanie i przekazywanie korzyści majątkowych (ci, którzy zadeklarowali „inne wyznanie”);
- g) poufność informacji (wszyscy);
- h) poszanowanie własności firmy (wszyscy);
- i) poszanowanie sprzętu komputerowego i oprogramowania firmy (wszyscy poza katolikami);
- j) praca w dwóch konkurencyjnych firmach (protestanci, ateści i osoby innego wyznania);
- k) używanie substancji psychoaktywnych (wszyscy poza katolikami).

Powyższe analizy wskazują, że muszę odrzucić postawione hipotezy badawcze. W większości obszarów młodzież prezentuje wyższe oczekiwania wobec siebie niż wobec pracowników, co wydaje się być bardzo ciekawe, gdyż wskazuje, że tak powszechnie przyjęte teorie atrybucji w przypadku badań dotyczących deklarowanych postaw etycznych młodzieży wobec pracy nie mają racji bytu. Być może owa niezgodność z założeniami teorii atrybucji wynika z faktu, że moje badania dotyczyły deklarowanych postaw, które mogą cechować się idealizmem i myśleniem życzeniowym. Jednocześnie warto zauważyć, że uczniowie – katolicy wydają się oczekiwać więcej od innych niż od siebie, podobną postawę prezentują osoby poszukujące swojej wiary. Zastanawia zatem, dlaczego te dwie grupy prezentują postawy zgodne z założeniami teorii atrybucji. Niniejsze wnioski stanowią ciekawą podstawę do dalszych badań empirycznych, które mogłyby wyjaśnić niniejsze refleksje.

#### BIBLIOGRAFIA

- Casanova J., (2005), *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków
- Dawkins R., (2007), *Bóg urojony*, Wydawnictwo CIS, Warszawa
- Försterling F., (2005), *Atrybucje. Podstawowe teorie, badania i zastosowania*, GWP, Gdańsk
- Grusec J., (2006), *The development of moral behavior and conscience from a socialization perspective*, [w:] M. Killen, J. Smetana (red.), *Handbook of Moral Development*, Wyd. LEA, New Jersey
- Kiciński K., (2005), *Świadomość moralna Polaków – główne tendencje*, [w:] W. Wesołowski, J. Włodarek (red.), *Kręgi integracji i rodzaje tożsamości. Polska – Europa – Świat*, Wyd. Scholar, PTS, Warszawa
- Morrison K., (2006), *Marx, Durkheim, Weber – Formations of the Modern Social Thought*, SAGE Publication, London
- Norris P., Inglehart R., (2006), *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, NOMOS, Kraków
- Novak M., (1993), *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, The Free Press, New York
- Weber M., (1994), *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Wydawnictwo Test, Lublin

#### DECLARED EMPLOYEE ATTITUDES AND EXPECTATIONS TO THEM VS. ATTITUDE TOWARDS FAITH. POLISH-NORWEGIAN CROSS-CULTURAL STUDY

##### Summary

The aim of this work is the analysis of youth's attitudes and opinions towards employees moral standards. The analysis is based on results of research conducted on representative (random-quota) sample of 1337 Polish and 844 Norwegian youths. The results

of ANOVA show that in most areas youths expects more from themselves than from employees. It is very interesting as it can't be explained by attribution theories which commonly are used in such situations. Additionally, research show that attitudes of young atheists and their beliefs look similar to the attitudes of young Protestants. The highest differences are visible in the attitudes of young Catholics, which seems to be the most consistent with the assumptions of attribution theory.

**Keywords:** Youth, attitude, opinion, professional work, surveys





## **Młdzież wobec instytucjonalizacji i prywatyzacji rytuału religijnego (wybrane aspekty)**

### **Uwagi wstępne**

Zgodnie z literaturą przedmiotu bogactwo zachowań rytualnych można odnieść do dwóch podstawowych orientacji: na *sacrum* i na *profanum*, których interpretacja odzwierciedla metaforę Janusowego oblicza. W praktyce trudno znaleźć jednolite i rozłączne kryteria tego podziału, tym bardziej że obok rytuałów religijnych i świeckich można wyróżnić grupę rytuałów „mieszanych”, odwołujących się zarazem do treści transcendentnych i doczesnych (Piwowarski 1996: 208-217). Z socjologicznego punktu widzenia rytuały można traktować jako zinstytucjonalizowane lub niezinstytucjonalizowane społeczne przebiegi działań, które pociągają za sobą komunikację społeczną, stabilizację emocjonalną jednostek i integrację grup społecznych (Mariański 1996: 1).

Rytuały religijne, zorientowane na rzeczywistość pozaempiryczną, mogą być w obszarze tej dyscypliny wyjaśniane poprzez subiektywne znaczenia uczestników zdarzeń rytualnych. Wiążą się one z sakralną dymensją ludzkiego doświadczenia, są wytwarzane, wspierane i rozwijane przez struktury religijne, a także w zależności od kontekstu społeczeństwa – przez struktury cywilne (np. wspólnotę narodową, czy państwo). Niektórzy badacze, mówiąc o dychotomicznym podziale rytuałów, ze względu na orientację na *sacrum* i orientację na *profanum*, zwracają uwagę na trzy cechy pozwalające na ich porównanie: rodzaj stosowanych symboli, sposób zaangażowania i konsekwencje dla innych dziedzin życia uczestników. Znaczenie symbolu związane jest z postawami ludzi, którzy posługują się nim w określonej sytuacji. Władysław Piwowarski podkreśla, że symbole ucieleśniają napięcie w systemie religijnym, co z jednej strony wynika z ich subiektywnego charakteru (postaw i znaczeń), a z drugiej – z ich obiektywizacji i rutynizacji (utrwalony i powtarzany model). Redukcja kultu do zrutyinizacji

wanego schematu przybiera postać „bałwochwalstwa”, a o odczytywaniu symbolu poza systemem do którego należy można mówić w kontekście infantylności (Piwowarski, tamże: 216-220)<sup>1</sup>. Ponadto rytuały religijne są przeżywane jako głębokie i pełne znaczenia, a udział w nich wywiera szeroki wpływ w zakresie całego życia jednostki (wzrost miłości Boga i bliźniego).

Rytuały religijne wiążą się z kultową dymensją instytucjonalnego modelu religijności i mogą przybierać charakter rytuałów jednorazowych (obzędów przejścia), czy rytuałów roku kościelnego („dorocznych”), wiązać się z udziałem w życiu sakramentalnym oraz obejmować praktyki nadobowiązkowe, świadczące o pogłębionej więzi ze wspólnotą religijną. Warto pamiętać, że tak jak w wypadku innych parametrów, rytuały mogą być odniesione zarówno do treści modelu religii (aspekty normatywne), wzorów kultury rzeczywistej (aspekty środowiskowe określające kryteria „normalności”), jak i kultury osobistej jednostki (aspekty indywidualne – Ciupak 1990: 33-47). Funkcje tego typu rytuałów można podzielić na jawne – religijne (pogłębienie więzi z *sacrum*, jednoczenie ludzi w ramach wspólnoty religijnej oraz indywidualna i społeczna odnowa moralna) i ukryte – pozareligijne (przede wszystkim integracyjne)<sup>2</sup>.

## 1. Kontekst metodologiczny badań własnych

W niniejszym artykule podjęto problematykę stosunku młodzieży do wybranych rytuałów religijnych, co stanowi część socjologicznego studium orientacji wobec rytuałów maturzystów z regionu świętokrzyskiego<sup>3</sup>. Osadzenie koncepcji rytuału w ramach dwóch typów zjawisk – instytucjonalizacji i prywatyzacji, uzasadnia zarówno zastosowanie metod ilościowych, jak i analizę jakościową, dzięki której badacz stara się zrozumieć próby nadawania przez jednostki znaczenia własnemu życiu i układania go w jakąś sensowną całość. O ile zjawisko instytucjonalizacji łączy się z kulturowym

<sup>1</sup> W tym stwierdzeniu nastąpiło odwołanie do koncepcji M. Eliade (Piwowarski 1996: 218).

<sup>2</sup> Funkcje pozareligijne wiążą się także z rozładowywaniem konfliktów i wzmacnianiem morale, dostarczaniem emocjonalnej podstawy dla nowych form bezpieczeństwa i tożsamości w sytuacji zdarzeń losowych, integracją ludzkiej osobowości poprzez ukazywanie perspektywy ostatecznej, umożliwianiem przejścia przez różne fazy wieku, „od kolebki aż do grobu” oraz pokonywania trudności (Piwowarski 1996: 229-230).

<sup>3</sup> Prowadzone badania były dotowane przez Ministra Szkolnictwa Wyższego, w ramach projektu *Młodzież w świecie rytuałów (aspekty socjalizacyjne)*, realizowanego w latach 2008–2011 w Instytucie Pedagogiki i Psychologii Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach. Region świętokrzyski w szczególny sposób doświadcza dylematów cywilizacyjnych. Jego specyfikę wyznacza m.in. brak aglomeracji wielkomiejskich, agrarność i stosunkowo słabe tempo modernizacji – M. Gwiazda, B. Roguska 2008: 50-51.

uwzorowaniem zachowań i tworzeniem społecznych (także religijnych) procedur, o tyle prywatyzacja pociąga za sobą nie tylko dystansowanie się od tychże reguł, ale i subiektywizację odniesień. Rytuały stanowią ważną część życia młodych ludzi na progu dorosłości, z jednej strony podlegając mechanizmowi instytucjonalizacji, z drugiej zaś coraz silniejszemu oddziaływaniu tendencji prywatyzacyjnych. Orientacje wobec rytuałów religijnych to preferowane przez maturzystów czynności symboliczne i powiązane z nimi znaczenia, przyporządkowane określonym wartościom, którym przypisuje się charakter nadrzędny, ultymatywny (*sacrum*).

W kontekście badań, prowadzonych w obszarze polskiej socjologii religii i socjologii młodzieży, można postawić tezę o zmniejszaniu się znaczenia religijnego wymiaru rytuałów w życiu młodzieży na progu dorosłości, tak w zakresie praktyk obowiązkowych, jak i nadobowiązkowych, na rzecz do wartościowania funkcji o charakterze integracyjnym, autoprezentacyjnym i ludycznym (Zareba 2008: 505-509). Wskazuje to na zjawisko desakralizacji tej sfery życia, co uwidacznia się także na płaszczyźnie pokoleniowej rodzice – dzieci (Baniak 2007). W wymiarze kultowym oznacza to odchodzenie od tego co zinstytucjonalizowane, ku temu co sprywatyzowane, od orientacji ortodoksyjnych ku selektywnym i okazjonalnym. Niemniej, w kontekście pokoleniowym widoczne jest „dziedziczenie” zasadniczych rysów porządku normatywnego, powiązanego z wartościami osobowymi i afiliacyjnymi, w mniejszym stopniu z wartościami podkreślającymi identyfikację ze wspólnotą religijną.

W tekście artykułu odwołano się do wybranych rezultatów badań sondażowych, przeprowadzonych za pomocą ankiety, wśród maturzystów z województwa świętokrzyskiego oraz ich rodziców, a także do Skali Wartości Schelerowskich (SWS)<sup>4</sup>. Badania właściwe (poprzedzone pilotażem) zrealizowano w kwietniu 2009 roku<sup>5</sup>, wśród 1111 maturzystów z województwa świętokrzyskiego oraz 385 rodziców i 271 nauczycieli. Próba uczniów o charakterze losowo-warstwowym posiadała cechy reprezentatywności (74,4% realizacji)<sup>6</sup>. W zbiorowości 18-19-letnich maturzystów, dziewczęta

<sup>4</sup> Dodatkowo, w ramach badań jakościowych przeprowadzono wywiady pogłębione z maturzystami, rodzicami i nauczycielami (łącznie 84) oraz zanalizowano 38 źródeł biograficznych, pozyskanych w wyniku konkursu dla młodzieży nt. *Moje życie – Moje sacrum*, przeprowadzonego w 2009 roku.

<sup>5</sup> Badania sondażowe o charakterze pilotażowym zrealizowano w 2008 roku (próba celowa), wśród 785 maturzystów województwa świętokrzyskiego.

<sup>6</sup> Operat dla populacji maturzystów uwzględnił 19 placówek ponadgimnazjalnych, prowadzących egzamin maturalny, w tym: licea ogólnokształcące, technika oraz licea profilowane i szkoły niepubliczne w środowisku miejskim i wiejskim. Próby rodziców i nauczycieli miały charakter celowy, co uprawnia badacza jedynie do interpretacji kontekstualnej w odniesieniu do zbiorowości młodzieży.

stanowiły 58,5%, natomiast chłopcy – 39,6%. Respondenci pochodzili głównie ze środowiska wiejskiego – 39,6% (w wypadku rodziców – 38,4% oraz z Kielc – 15,9% (rodzice – 17,1%). Większe miasta (od 50 do 100 tysięcy mieszkańców) reprezentowało 16,0% maturzystów (rodzice 14,2%), małe miejscowości do 20 tys. mieszkańców – 14,0% (rodzice – 16,7%), miasta do 50 tysięcy – 8,8% uczniów (rodzice – 13,5%). Badani uczyli się głównie w liceach ogólnokształcących (69,6%), co piąty pozostawał uczniem technikum (20,8%). Licea profilowane i szkoły niepubliczne były reprezentowane przez niewielkie grupy uczniów – odpowiednio 4,5% i 5,1%. W świetle deklaracji uczniów, wśród rodziców przeważały osoby z wykształceniem zawodowym (35,6% ojców i 23% matek) oraz średnim (28% ojców i 29,7% matek). W obu grupach wskaźniki wykształcenia wyższego kształtowały się na zróżnicowanym poziomie (18,7% u ojców i 29% u matek), natomiast w wypadku wykształcenia pomaturalnego (odpowiednio – 5,6% i 6,8%) oraz podstawowego były porównywalne (odpowiednio – 3,9% i 5,4%)<sup>7</sup>.

## 2. *Sacrum* jako wyznacznik rytuałów religijnych (w świetle Skali Wartości Schelerowskich)

Ważny wątek, przybliżający problematykę orientacji rytuałów na sferę *sacrum* (zarówno w węższym, jak i szerszym rozumieniu)<sup>8</sup> mógł zostać ukazany dzięki zastosowaniu w badaniach młodzieży i rodziców Skali Wartości Schelerowskich. Obejmuje ona pięćdziesiąt wartości, wchodzących w skład kilku zgeneralizowanych kategorii, tworzących podskale podstawowe, obejmujące wartości: Hedonistyczne, Witalne, Estetyczne, Prawdy, Moralne i Święte oraz czynniki, takie jak: Siła i Sprawność Fizyczna, Wytrzymałość, Świętości Świeckie oraz Świętości Religijne. Podskala wartości Świętych rozpada się na Świętości Świeckie, obejmujące takie pozycje jak: kraj, naród, niepodległość, ojczyzna, państwo, patriotyzm oraz Świętości Religijne: Bóg, wiara, zbawienie, życie wieczne (Brzozowski 1995: 14-15). Zdaniem autora skali, przeprowadzone dotychczas badania wydają się potwierdzać przypuszczenia, „że indywidualne hierarchie wartości będą tym bardziej podobne do hierarchii naturalnej (obiektywnej), z im starszymi, bardziej wykształconymi, dojrzałymi osobowościowo i socjalizowanymi osobami

<sup>7</sup> W analizie cech społeczno-demograficznych zbiorowości rodziców uwzględniono deklaracje uczniów.

<sup>8</sup> Szerokie rozumienie *sacrum* uwzględnia wszystko to, co w danej kulturze ma wartość nadrzędną, przynależy do systemu interpretacyjnego porządkującego rzeczywistość i podlega internalizacji w wymiarze osobowości jednostkowych. W węższym rozumieniu, *sacrum* odwołuje się do rzeczywistości pozaempirycznej i przybiera postać określonego systemu wierzeń religijnych.

mamy do czynienia” (tamże: 9). W wypadku badanych zbiorowości tendencja ta potwierdza się jedynie częściowo. Wyniki SWS zamieszczone w Tabeli 1 mają charakter wstępny, pokazują wybory kategorii (ocenę ważności wartości od 0 do 100) w ramach podskal podstawowych i czynnikowych, za pomocą średnich i odchyłeń standardowych.

**Tabela 1.** Wyniki SWS: średnie (M) i odchylenia standardowe (SD) dla młodzieży i jej rodziców

| Podskale            | Wartości                  | Uczniowie (N=876) |      | Rodzice (N=308) |      |
|---------------------|---------------------------|-------------------|------|-----------------|------|
|                     |                           | M                 | SD   | M               | SD   |
| Podskale podstawowe | Hedonistyczne             | 72,4              | 16,7 | 61,4            | 23,3 |
|                     | Witalne                   | 60,8              | 22,3 | 53,1            | 25,6 |
|                     | Estetyczne                | 58,3              | 19,7 | 51,6            | 26,6 |
|                     | Prawdy                    | 75,8              | 16,1 | 68,2            | 21,9 |
|                     | Moralne                   | 77,3              | 15,6 | 75,3            | 21,6 |
|                     | Święte                    | <b>68,8</b>       | 21,3 | <b>70,8</b>     | 24,3 |
| Podskale czynnikowe | Siła i Sprawność Fizyczna | 64,5              | 24,6 | 56,4            | 20,7 |
|                     | Wytrzymałość              | 57,2              | 24,9 | 49,9            | 20,8 |
|                     | Św. Świeckie              | 66,3              | 24,7 | 66,1            | 25,9 |
|                     | Św. Religijne             | <b>72,6</b>       | 26,5 | <b>77,7</b>     | 27,4 |

Wśród młodych na progu dorosłości (w zależności od wielkości średnich przeważały: wartości Moralne (M = 77,3), Prawdy (M = 75,8), Hedonistyczne (72,4) i Święte (68,8), przy czym Świętości Religijne (M = 72,6) posiadały podobną pozycję, co wartości Hedonistyczne. Świętości Świeckie (M = 66,3) lokowały się powyżej wartości Witalnych (60,8) i Estetycznych (M = 58,3). W pokoleniu rodziców uwidoczniła się tendencja do wyższego oceniania wartości, znajdujących się bliżej wierzchołka hierarchii, według prototypu Schelera. Największym uznaniem cieszyły się Świętości Religijne (M = 77,7), dalej Moralne (M = 75,3), Prawdy (M = 68,2) i Świętości Świeckie (M = 66,1). Podobnie jak u młodych (M = 57,2), najmniej istotna dla dorosłych była podskala Wytrzymałości (M = 49,9).

Powyższe rezultaty wydają się potwierdzać istnienie różnic związanych z fazami rozwojowymi człowieka, co pozostaje głównie w gestii nauk psychologicznych (Erikson 2004). Socjolog może jednak poczynić własne, poniekąd niezależne od poprzednich obserwacje. W badaniach przy użyciu SWS dało się zauważyć podobieństwo układu wartości badanych rodziców i ich dzieci. Niemniej dorośli reprezentowali wyższy stopień przywiązania do Świętości, zwłaszcza Religijnych, niż ich dzieci. W młodym pokoleniu uwidoczniła się zatem tendencja do prywatyzowania wiary, co w pewnym stopniu potwierdza jeden ze scenariuszy przemian polskiej religijności – scenariusz sekularyzacyjny. Ogólna analiza profili wartości maturzystów

i ich rodziców pokazuje wyższe rangowanie przez młodych wartości Hedonistycznych, Witalnych, Estetycznych, Prawdy, Siły i Sprawności fizycznej oraz Wytrzymałości. Zgodność wyborów towarzyszy wartościom Moralnym, Świętym oraz Świętościom Świeckim.

Interesujące jest to, czy przywiązywanie vs nieprzywiązywanie dużej wagi przez maturzystów do życia zgodnego z zasadami religijnymi pozostaje w związku z preferencjami wartości w zakresie podskal podstawowych i czynnikowych. Przyglądając się wynikom SWS (tabela 2) można zauważyć, że orientacja religijna sprzyja wyższemu ocenianiu wszystkich kategorii wartości, zwłaszcza Moralnych, dla których średnie przyjmowały następujące wartości (M = 84,2 do M = 76,8) Świętych (M = 81,8 do M = 68) i Świętości Religijnych (M = 88,8 do M = 71,6) oprócz wartości Hedonistycznych, nieco wyżej cenionych przez pozostałą młodzież (M = 72,6 do M = 70,7).

**Tabela 2.** Wyniki SWS w grupie maturzystów: średnie (M) i odchylenia standardowe (SD)

| Badane kategorie    |                           | Uczniowie (N = 50)                               |      | Uczniowie (N = 809) |      |
|---------------------|---------------------------|--|------|---------------------|------|
| Podskale            | Wartości                  | Życie zgodne z zasadami religijnymi (do 3 rangi) |      | Pozostali...        |      |
|                     |                           | M  | SD   | M                   | SD   |
| Podskale podstawowe | Hedonistyczne             | 70,7   | 16,9 | <b>72,6</b>         | 16,7 |
|                     | Witalne                   | <b>66,6</b>                                      | 19,8 | 60,5                | 22,4 |
|                     | Estetyczne                | <b>64,1</b>                                      | 19,7 | 57,9                | 19,7 |
|                     | Prawdy                    | <b>79,2</b>                                      | 13,3 | 75,6                | 16,2 |
|                     | Moralne                   | <b>84,2</b>                                      | 11,4 | 76,8                | 15,7 |
|                     | Święte                    | <b>81,8</b>                                      | 15,8 | 68,0                | 21,3 |
| Podskale czynnikowe | Siła i sprawność fizyczna | <b>69,3</b>                                      | 20,5 | 64,1                | 24,8 |
|                     | Wytrzymałość              | <b>63,8</b>                                      | 23,6 | 56,8                | 24,9 |
|                     | Św. Świeckie              | <b>77,2</b>                                      | 17,8 | 65,6                | 24,9 |
|                     | Św. Religijne             | <b>88,8</b>                                      | 17,8 | 71,6                | 26,6 |

Zarówno maturzyści (N = 50), jak i ich rodzice (N = 35) wybierający na trzech pierwszych miejscach wartość, jaką jest „życie zgodne z zasadami religijnymi” upodabniają się także do siebie w preferencjach na Skali Schelerowskiej. Najwyższe wyniki (średnie) osiągają wartości Moralne, Święte, Prawdy, a zwłaszcza Świętości Religijne. Wszystkie młodzieżowe wartości odzwierciedlają oceny wyższe niż rodzicielskie (z wyjątkiem wartości Hedonistycznych), co może sugerować ukryty idealizm młodego pokolenia, jego tęsknotę za uobecnianiem wyrazistości i spójności aksjologicznej, a jednocześnie rozdzwięk między tym co uznawane a realizowane na płaszczyźnie życia codziennego. Jednocześnie profile wartości maturzystów (N = 809) i ich rodziców (N = 239) nie wybierających na trzech pierwszych miejscach

„życia zgodnego z zasadami religijnymi” posiadają więcej punktów wspólnych – dotyczy to wartości Moralnych, Świętych oraz Świętości Świeckich. Rodzice uzyskują wyższe wyniki SWS jedynie w zakresie Świętości Religijnych, z drugiej strony większe są różnice w pozostałych grupach wartości, zwłaszcza w ocenach ważności wartości Hedonistycznych. Interesujące jest to, że w porównaniu z wcześniejszą analizą, profile wartości obu pokoleń charakteryzują się mniejszym stopniem harmonijności i zgodności; ludzie nie układający swego życia według zasad religijnych orientują je bardziej na funkcjonalne, szersze rozumienie *sacrum* oraz normy przyzwoitości (prawdy i dobra) w stosunkach międzyludzkich. Wydaje się, że w tego typu rodzinach socjalizacja pozostawia więcej miejsca na różnorodne środki oddziaływania i treści przekazu, co w wypadku dorastających dzieci owocuje większą swobodą poszukiwań w zakresie sensu i celu życia oraz zachowań (w tym rytuałów) służących jego realizacji.

Dla socjologa interesujące jest spojrzenie na odmiennosc ocen wartości, ze względu na umieszczenie młodych w sieci pozycji społecznych. Analizując wyniki badań przeprowadzonych Skalą Wartości Schelerowskich, wzięto pod uwagę różnice związane z płcią (kobieta, mężczyzna) typem placówki szkolnej (licea ogólnokształcące, technika, licea profilowane, szkoły niepubliczne), miejscem stałego zamieszkania badanych (wieś, miasto o populacji od 20 do 50 tysięcy, miasto od 50 do 100 tysięcy mieszkańców, Kielce), ich stosunkiem do wiary religijnej (głęboko wierzący, wierzący, niezdecydowany, obojętny, niewierzący) oraz uczestnictwem w praktykach religijnych (systematyczne – w każdą niedzielę i święta, raczej systematyczne – prawie w każdą niedzielę, raczej niesystematyczne – 1-2 razy w miesiącu, niesystematyczne – tylko w wielkie święta itp.<sup>9</sup>). Dziewczęta wyżej niż chłopcy ceniły Świętości Religijne. Wiara religijna okazała się istotna dla oceny 11 wartości, a praktyki religijne dla 8 przypadków z listy wartości. Wiara religijna pozostawała w związku z 11 wartościami szczegółowymi: Bogiem, wiarą, zbawieniem, życiem wiecznym, dobrocią, miłością bliźniego, uczciwością, życzliwością, dostatnim życiem, posiadaniem, inteligencją oraz z dwiema kategoriami wartości o charakterze podstawowym – Moralnymi i Świętymi i jedną czynnikową, konstruowaną przez Świętości Religijne. Praktyki religijne różnicowały stosunek do 8 wartości szczegółowych, takich jak: Bóg, wiara, zbawienie, życie wieczne, dobroć, miłość bliźniego, państwo, pokój oraz do dwóch grup wartości podstawowych – Moralnych i Świętych i dwóch czynnikowych – Świętości Świeckich i Świętości Religij-

<sup>9</sup> Analiza wariancji (ANOVA) pozwoliła ustalić, które z powyższych zmiennych mają istotny związek z oceną pojedynczych 50 wartości (uporządkowanych alfabetycznie) oraz grupujących je 6 podskal podstawowych i 4 kolejnych, wyodrębnionych na podstawie analiz czynnikowych (zależności istotne na poziomie  $p < 0,01$ ).

nych. Systematyczny udział w kulcie religijnym (w niedziele i święta) zdecydowanie sprzyjał – w porównaniu z innymi kategoriami – większemu szacunkowi dla zbawienia, życia wiecznego, pokoju, wartości Świętych oraz Świętości Religijnych, a w nieco mniejszym stopniu, porównywalnym do praktykowanej raczej systematycznego (prawie w każdą niedzielę) cenienu Boga i miłości bliźniego. Brak udziału w kulcie religijnym pozostawał w związku z wysoką oceną państwa oraz Świętości Świeckich, niekiedy wykazując podobieństwo do kategorii obrazującej sporadyczne formy praktykowania (tylko w wielkie święta, z racji ślubu, pogrzebu itp.). W wypadku grupy wartości Świętych oraz Świętości Religijnych, zależność między ich oceną a stosunkiem do praktyk religijnych przybiera charakter prostoliniowy. Szacunek do wartości Moralnych zależy od częstotliwości praktyk religijnych, jednak ci maturzyści, którzy robią to rzadko są w mniejszym stopniu z nimi związani, niż ci dla których nie mają one żadnego znaczenia.

Maturzyści 2009, przebadani Skalą Wartości Schelerowskich, uczyli się w rozmaitych szkołach średnich województwa świętokrzyskiego, zamieszkiwali różne typy środowisk i posiadali odmienny stosunek do wiary oraz praktyk religijnych. Zmienne te wchodziły w bardziej lub mniej istotne związki z oceną poszczególnych wartości oraz ich grup, tworzących podskale podstawowe i czynnikowe, co niewątpliwie posiada wpływ na przekonania młodzieży, dotyczące ich miejsca w świecie oraz przejawia się w sposobie ich zachowania.

### **3. Preferencje młodzieży w obszarze kultu religijnego (wybrane aspekty)**

Religijność na płaszczyźnie socjologicznej bywa operacjonalizowana za pomocą różnych parametrów, wśród których ważne znaczenie, obok stosunku do wiary religijnej, posiada uczestnictwo w kulcie. Interesujące jest porównanie wyników badań z regionu świętokrzyskiego z rezultatami sondażu ogólnopolskiego KBPN, przeprowadzonego wśród uczniów ostatnich klas szkół ponadgimnazjalnych pod koniec pierwszej dekady XXI wieku. Od połowy lat 90. deklaracje wiary młodych ludzi mają charakter raczej stabilny, w 2010 roku za głęboko wierzących uznawało się 6% respondentów, za wierzących 71%, za niezdecydowanych – 16%, za niewierzących – 7%<sup>10</sup>. W tym kontekście, maturzyści ze świętokrzyskiego, co prawda rzadziej postrzegali się jako wierzący (60,9%), niezdecydowani w sprawach wiary

<sup>10</sup> W badaniach Krajowego Biura ds. przeciwdziałania Narkomanii (KBPN) oraz badaniach statutowych CBOS nie występuje kategoria „obojętny religijnie” (*Młodzież...*, 2011: 114-118).



(10%) oraz niewierzący (4,7%), ale jednocześnie co ósmy badany przyznawał się do obojętności (12%). Może to być wskaźnikiem słabości religijnej socjalizacji, zwłaszcza w okresie adolescencji, a także bardziej zewnętrznego, „kulturowego”, a zarazem konformistycznego podejścia do kwestii religii. Kategoria „obojętny religijnie” odwołuje się do tych postaw młodych ludzi, którzy nie mają żywego doświadczenia wiary i posługują się ukształtowaną nawykowo kulturową „matrycą” dzieciństwa. Jest ona swoistym „dziezicznym” kodem religijnym, który w okresie wchodzenia w dorosłość stracił na znaczeniu w porównaniu z żywymi, emocjonalnie akceptowanymi, alternatywnymi formami „bycia w świecie”<sup>11</sup>. Osoby dorosłe (rodzice) znacznie częściej niż młodzi ludzie utożsamiały się z wiarą religijną (14,1% – głęboko wierzący, 77,1% – wierzący), zaś o wiele rzadziej reprezentowały postawy niezdecydowania (3,9%) i obojętności (3,6%).

Wierni identyfikujący się z Kościołem katolickim są zobowiązani do uczestnictwa we mszy św. w niedziele i święta. Jak wynika z badań socjologicznych, od połowy lat 80. do końca 2000 roku, praktyki religijne Polaków utrzymywały się na stabilnym poziomie, a dopiero w pierwszej dekadzie XXI wieku uległy lekkiemu obniżeniu<sup>12</sup>. Deklaracje młodych ludzi, uwzględniające kontekst własnej biografii, pokazują powolne rozluźnianie zobowiązań normatywnych, związanych z udziałem w praktykach religijnych. Uczestnictwo w niedzielnej mszy św. coraz częściej wiąże się z jednostkowym samookreśleniem, ponaddwukrotnie (w porównaniu z wiekiem 12 lat) wzrosła liczba osób praktykujących okazjonalnie, kilka razy w roku (od 10,3% do 24,8%), a prawie trzykrotnie liczba niepraktykujących wcale (od 4,8% do 12,3%)<sup>13</sup>. To co osobiste staje się ważniejsze niż instytucjonalne, religijność prywatna bardziej znacząca niż oficjalna. Ten trend, w kontekście polskiej młodzieży, posiada charakter uniwersalny, odnotowują go m.in. badania uczniów szkół ponadgimnazjalnych z Łomży, Ostrowi Mazowieckiej, Radomia i Włocławka<sup>14</sup>.

Porównanie deklaracji młodzieży z województwa świętokrzyskiego na temat uczestnictwa w praktykach religijnych, z analogicznymi danymi po-

<sup>11</sup> Pomiędzy obecnym uczestnictwem maturzystów w praktykach religijnych a ich stosunkiem do wiary stwierdzono istnienie związku o charakterze przeciętnym (współczynnik kontyngencji  $R_c = 0,329$ ). Zarazem jednak słabsza korelacja towarzyszy deklarowanemu udziałowi w praktykach w wieku 12 lat, widzianemu w perspektywie wiary religijnej ( $R_c = 0,254$ ). Związki te zaobserwowano na podstawie badań pilotażowych.

<sup>12</sup> W 2000 roku, 58% Polaków praktykowało co najmniej raz w tygodniu, 15% – 1-2 razy w miesiącu, 18% – kilka razy w roku, nie praktykowało 6% badanych (*Identyfikacje...* 2001), a w 2008 roku liczba uczestniczących w niedzielnej mszy św. spadła do 40% (ISKK).

<sup>13</sup> W wypadku obecnych praktyk maturzystów, brak danych kształtował się na poziomie 3,5%, w wypadku uczestnictwa w wieku 15 lat na poziomie 15%.

<sup>14</sup> Zostały one przeprowadzone w latach 2002–2005 w ramach projektu badawczego Katedry Socjologii Religii KUL (Marianański 2008).

chodzącymi z badań ogólnopolskich ujawniło interesujące podobieństwa, a także pewne różnice (tabela 3)<sup>15</sup>. Trudno ich nie zauważyć, nawet w kontekście odmienności użytych wskaźników. Na przestrzeni kilkunastu lat, zauważalny stał się spadek udziału młodzieży w kulcie religijnym (od 55% w 1996 roku, do 42% w 2008 roku) w kategorii zobowiązanych oraz wzrost liczebności tych, których postawy można określić jako labilne – tzn. biorących udział w praktykach przeciętnie 1-2 razy w miesiącu (od 10% w 2008 roku, do 15% w 2008 roku).

**Tabela 3.** Udział maturzystów w praktykach religijnych na tle badań reprezentatywnych młodzieży w wieku 18-19 i populacji dorosłych Polaków

| Udział w praktykach religijnych: msze, nabożeństwa lub spotkania religijne | CBOS (młodzież) |      | KBPN (młodzież) |      | CBOS* (doroshi) | Badania własne (młodzież) |                                      |
|--|-----------------|------|-----------------|------|-----------------|---------------------------|--------------------------------------|
|  | 1996            | 1998 | 2003            | 2008 | 2009            | BP 2008                   | BW 2009                              |
| Tak, kilka razy w tygodniu   | 7               | 6    | 7               | 7    | 5               | 35                        | Każda niedziela i święto 22          |
| Tak, raz w tygodniu  | 55              | 48   | 41              | 42   | 49              | 30                        | Prawie każda niedziela 26            |
| Tak, przeciętnie 1-2 razy w miesiącu                                       | -               | 10   | 12              | 15   | 18              | 14                        | 1-2 razy w miesiącu 13               |
| Tak kilka razy w roku  | 21              | 19   | 20              | 20   | 19              | 14                        | Z okazji uroczystości religijnych 22 |
| W ogóle nie uczestniczy  | 16              | 16   | 19              | 16   | 9               | 6                         | Nie praktykuje 13                    |

Legenda: \* - badania reprezentatywne dorosłych mieszkańców Polski; BP - badania pilotażowe, BW - badania właściwe

Młodzi ludzie wchodzący w dorosłość – badani przez autorkę w 2008 roku (próba celowa) charakteryzowali się wyższym stopniem ortopraksji niż ich rówieśnicy z badań właściwych (2009 rok). Młodzież prezentuje bowiem rozmaite profile zachowań religijnych (por. Mariański 2008: 42-46). Dominację dziewcząt, a przede wszystkim osób mieszkających na wsiach i w małych miastach, posiadających rodziców z wykształceniem średnim i mniej niż średnim, można powiązać z wyższą niż w innych kategoriach aprobatą norm religijnych, będących podstawą uczestnictwa w praktykach. Niemniej i w tym wypadku można było obserwować przejawy dezinstytucjonalizacji i prywatyzowania się przejawów religijności (po 14% maturzystów uczestniczyło w niedzielnej liturgii 1-2 razy w miesiącu lub praktykowało niesystematycznie, tylko w wielkie święta, z okazji uroczystości ślubu, pogrzebu

<sup>15</sup> Dane zaczerpnięto z raportów: *Młodzież 2008. Opinie i diagnozy nr 13*, CBOS, Warszawa 2009: 120 oraz *Wiara i religijność Polaków dwadzieścia lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych. Komunikat z badań*, CBOS, Warszawa 2009: 5.

itp., a 6% w ogóle nie przejawiało tej aktywności). Wyniki badań reprezentatywnych dla województwa świętokrzyskiego są bardziej zbliżone do rezultatów badań ogólnopolskich przeprowadzonych w 2008 i 2010 roku. Do kategorii kultowej ortodoksyjności można było zaliczyć 49% respondentów z 2008 i 45% z 2010 roku oraz w przybliżeniu (ze względu na pewną odmienność zastosowanych wskaźników) 48% młodych ludzi z badań własnych (2009 rok)<sup>16</sup>. Raczej niesystematyczne (1-2 razy w miesiącu) i niesystematyczne praktyki (np. z okazji wielkich świąt) młodzieży pozostały niezmiennie w ciągu dwóch lat, charakteryzując odpowiednio po 15% i po 20% uczniów z badań ogólnopolskich ( w wypadku badań własnych wynosiły one 13% i 22%). Natomiast w skali kraju powiększyła się grupa młodzieży w ogóle niepraktykującej (o 4 punkty procentowe), która w 2010 roku objęła już jedną piątą uczniów. W skali regionalnej jest ona mniejsza o 7 punktów procentowych (BW)<sup>17</sup>.

Dorośli Polacy, widziani w kontekście praktyk religijnych młodzieży, wydają się kategorią bardziej stabilną, trochę mocniej spolaryzowaną (ponad połowa z nich posiada orientację religijno-kościelną, natomiast jedna piąta – konwencjonalną). Jednocześnie, dwukrotnie rzadziej wśród dorosłych, badanych przez CBOS pojawia się całkowity brak praktyk religijnych<sup>18</sup>.

Uczestnictwo w niedzielnej mszy św. pociąga za sobą różne rodzaje jednostkowych motywacji, które można klasyfikować w odniesieniu do wartości religijno-kościelnych, osobowych, czy społeczno-kulturowych. Niemal co czwarty maturzysta, pytany o znaczenie tej formy udziału w kulcie, na pierwszym miejscu postawił „przeżycie religijne” (23,5%), związane z osobistym doświadczeniem *sacrum* (kategorię tę na trzech pierwszych miejscach wskazała połowa respondentów), w podobny sposób wartościowano „wypełnienie obowiązku wobec Kościoła” (22,0%), podkreślając tym samym aspekt identyfikacji z rolą społeczną, przypisaną przez instytucję religijną (69,2% wyborów na trzech pierwszych miejscach) oraz „spełnienie nakazu sumienia” (21,5%), rodzaj motywacji odwołujący się do autonomicznego kryterium jednostkowego, obrazującego zinternalizowane wartości i normy religijne, przekazane w dzieciństwie, we wspólnocie rodzinnej (67,1% odpowiedzi na trzech pierwszych miejscach). Inne rodzaje znaczeń, przypisywane uczestnictwu we mszy św. znalazły się na dalszych miejscach (w kon-

<sup>16</sup> Por. *Młodzież 2010. Opinie i diagnozy nr 19*, CBOS, Warszawa 2011: 115.

<sup>17</sup> Podobnie jak w wypadku wiary religijnej, badani nauczyciele, opiniując na temat praktyk religijnych młodzieży przeszacowali (w porównaniu z autodeklaracjami uczniów) kategorię raczej niesystematycznego (1-2 razy w miesiącu) i rzadkiego praktykowania na niekorzyść praktyk religijnych spełnianych w każdą niedzielę i święto oraz ich całkowitego braku.

<sup>18</sup> *Wiara i religijność Polaków dwadzieścia lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych. Komunikat z badań*, CBOS, Warszawa 2009: 5.

tekście pierwszej rangi), mają one charakter społeczno-kulturowy. Należy do nich „dostosowanie się do wymagań rodziny” (9,6%; ogółem na trzech pierwszych miejscach – 39,0%) oraz „dostosowanie się do ogólnego zwyczaju” (7,5%, podobnie jak w poprzednich przypadkach – 27,4%). Udział w niedzielnej mszy świętej jest rytuałem bez znaczenia przede wszystkim dla 5,0% maturzystów, a co dziesiąta osoba umieściła tę odpowiedź na trzech pierwszych miejscach<sup>19</sup>.

**Tabela 4.** Korelacje nieparametryczne między znaczeniami **niedzielnej mszy św.** (ranga) w podzbiorach maturzystów oraz rodziców (rho Spearmana)

| Kategorie | Maturzyści            |                |                   |                     |                |               | Kategorie | Rodzice               |                |                   |                     |                |               |
|-----------|-----------------------|----------------|-------------------|---------------------|----------------|---------------|-----------|-----------------------|----------------|-------------------|---------------------|----------------|---------------|
|           | Obowiązek w. Kościoła | Nakaz sumienia | Wymagania rodziny | Przeżycie religijne | Ogólny zwyczaj | Bez znaczenia |           | Obowiązek w. Kościoła | Nakaz sumienia | Wymagania rodziny | Przeżycie religijne | Ogólny zwyczaj | Bez znaczenia |
| I         | 1,000                 | j.n.           | j.n.              | j.n.                | j.n.           | j.n.          | I         | 1,000                 | j.n.           | j.n.              | j.n.                | j.n.           | j.n.          |
| II        | 0,085                 | 1,000          | j.n.              | j.n.                | j.n.           | j.n.          | II        | -,281                 | 1,000          | j.n.              | j.n.                | j.n.           | j.n.          |
| III       | -,217                 | -,214          | 1,000             | j.n.                | j.n.           | j.n.          | III       | 0,079                 | -,199          | 1,000             | j.n.                | j.n.           | j.n.          |
| IV        | 0,039                 | 0,103          | <b>-,522</b>      | 1,000               | j.n.           | j.n.          | IV        | <b>-,391</b>          | -,119          | <b>-,361</b>      | 1,000               | j.n.           | j.n.          |
| V         | <b>-,420</b>          | <b>-,408</b>   | -,016             | -,370               | 1,000          | j.n.          | V         | -,104                 | -,224          | <b>-,334</b>      | -,223               | 1,000          | j.n.          |
| VI        | -,373                 | -,387          | 0,178             | <b>-,460</b>        | <b>0,403</b>   | 1,000         | VI        | -,118                 | -,285          | -,002             | -,115               | 0,273          | 1,000         |

Legenda: niedzielna msza św. to: I – wypełnianie obowiązku wobec Kościoła; II – spełnianie nakazu sumienia; III – dostosowanie się do wymagań rodziny; IV – przeżycie religijne; V – dostosowanie się do ogólnego zwyczaju; VI – rytuał bez znaczenia

\*\* Korelacja jest istotna na poziomie 0,01 (dwustronnie); j.n. – jak niżej (macierz symetryczna)

Wartość współczynników korelacji zamieszczonych w powyższej tabeli, prowadzi do interesującej refleksji na temat związków między rangami znaczeń, przypisywanych uczestnictwu w niedzielnej mszy św. zarówno przez młodzież, jak i rodziców. W podzbiorze maturzystów umiarkowane, choć ujemne zależności łączą przeżycie religijne z dostosowaniem się do wymagań rodziny i brakiem znaczenia tej praktyki, a przyjęcie ogólnego zwyczaju z wypełnieniem obowiązku wobec Kościoła i z realizacją nakazu sumienia. Przeciętna, lecz dodatnia korelacja występuje między aspektem kulturowym, związanym z niedzielną mszą św. a nieprzywiązywaniem znaczenia do uczestnictwa w tej praktyce. W podzbiorze rodziców, związki między

<sup>19</sup> W innych odpowiedziach (3,5%) wskazywano na różne aspekty znaczeniowe, m.in. że niedzielna msza św. to: „czas na wyciszenie się i medytację”, „oczyszczenie ducha, rozmowa z Bogiem”, „wewnętrzna potrzeba”, „wypełnienie obowiązku względem Boga i samego siebie”, „spotkanie z Bogiem”, „okazja do śpiewu w scholi”, „próba pokazania społeczeństwu, jak bardzo jesteśmy pobożni”, „okazja do spotkań z innymi ludźmi”, „nie ma żadnego znaczenia, bo nie wierzę w chrześcijaństwo”, „nie chodzę do kościoła”, „nie jestem wierzący”.

niektórymi określeniami przybierają co najwyżej charakter wyraźnych, lecz słabych. Osoby które wyżej cenią przeżycie religijne, jednocześnie niżej sytuują wypełnienie obowiązku wobec Kościoła i sprostanie wymaganiom rodziny. Jednocześnie normy przyjęte w życiu rodzinnym pozostają w negatywnej zależności od dostosowania się do ogólnego zwyczaju. Między rangami przypisywanymi przez młodzież określeniom niedzielnej mszy św. a wyborami rodziców nie zaobserwowano związków o charakterze statystycznym.

Chociaż poziom realizacji praktyk niedzielnych w Polsce znacznie przewyższa ten, który jest udziałem młodzieży w krajach zachodnich, badania socjologiczne pokazują, że przynajmniej jedna czwarta młodzieży traktuje ten rodzaj normy religijnej jako coś fakultatywnego lub mało znaczącego. J. Mariański zauważa, że indywidualna samoocena uczestnictwa w kulcie pozostaje spóźniona wobec tych zmian, które dokonują się w obszarze faktycznych zachowań religijnych (2008: 181-182). Zjawisko makdonaldyzacji życia społecznego, kojarzone z policzalnością, standaryzacją i efektywnością, a zarazem jego komercjalizacją, coraz częściej dotyka nie tylko tego co powszednie, profaniczne, ale i czasu odświętnego, sakralnego, powodując zacieranie się granic między tymi wymiarami w świadomości członków społeczeństwa (Ritzer 1997). Młodzi ludzie zostali poproszeni o wyrażenie swojego zdania na temat spędzania czasu wolnego w niedzielę w wielkich centrach handlowo-usługowych, typu galerie, które wspomniany już George Ritzer nazywa „świątyniami konsumpcji” (2001). Największa grupa respondentów nie miała nic przeciwko temu i uznała, że można w ten sposób połączyć pożyteczne (zakupy) z przyjemnym (bycie razem, rozrywka). Co trzeci maturzysta (31,7%) zaakceptował galerie jako miejsca spotkań członków rodziny, czy innych osób bliskich, z drugiej jednak strony uznał on, że niedzielę powinno spędzać się poza centrami handlowymi. Co piąty młody człowiek wchodzący w dorosłość (20,1%) był przeciwnego zdania, podkreślając, że nie jest to dobry zwyczaj, gdyż niedziela powinna być przeznaczona na spotkanie z Bogiem i oderwanie się od codzienności. W ramach odpowiedzi, konstruowanych przez samych respondentów, wskazywano m.in. na prawo do robienia tego co się samemu uznaje za słuszne; możliwość wcześniejszego pójścia do kościoła, a następnie do centrum handlowego; upowszechnianie się nie najlepszego zwyczaju, wręcz uzależnienia od zakupów, zamiast aktywnego odpoczynku na świeżym powietrzu. Zwracano także uwagę na „wyjątkowość” niedzieli, jako czasu przeznaczonego na życie rodzinne i spotkania z przyjaciółmi.

Wśród rodziców maturzystów nieznacznie dominował pogląd o sakralnym charakterze niedzieli (38,8%), nad opinią o rodzinnym charakterze tego dnia, który powinno się spędzać poza centrami handlowymi (31,4%). Stosunkowo najrzadziej, gdyż dotyczyło to nieco ponad czwartej części badanej

zbiorowości (liczącej 389 osób) wybierano opcję, wskazującą na wielkie centra handlowo-usługowe jako na przestrzenie *profanum*, łączące to co pożyteczne (zakupy) z możliwością niedzielnego wypoczynku.

Bardzo ważnym wskaźnikiem zaangażowania religijnego, a zarazem przejawem rytuałów, które instytucja religijna określa mianem nadobowiązkowych pozostaje indywidualna modlitwa. Jest ona swoistym centrum obustronnej, wstępującej i zstępującej relacji, łączącej człowieka i Boga, powinna ulegać zmianom wraz z fazami życia jednostki, stając się coraz bardziej dojrzałą formą komunikacji z transcendencją. Deficyt modlitwy oznacza obumieranie autentycznego życia religijnego. Respondentów poproszono o określenie częstotliwości własnej modlitwy – nieco ponad jedna czwarta młodych ludzi (26,8%) zadeklarowała codzienną realizację tej praktyki, 18,1% modli się od czasu do czasu. Niemal co siódmy maturzysta (14,8%) angażował się modlitewnie co kilka dni, a co dziesiąty w niedziele i święta, zapewne z racji uczestnictwa w obowiązującej katolików praktyce. Jednocześnie 8,6% uczniów nie modliło się wcale, a 13,8% tylko bardzo rzadko lub tylko w ważnych sytuacjach życiowych (6,0% ankietowanych miała trudności z identyfikacją obecności modlitwy w swoim życiu)<sup>20</sup>. W zbiorowości uczniów znajdujących się na progu dorosłości dość popularną formą uczestnictwa w kulcie religijnym pozostawała pielgrzymka. W ciągu ostatnich trzech lat od momentu prowadzenia badań, udział w pielgrzymkach zadeklarowało 34,5% młodzieży, przy czym najczęściej jako miejsce docelowe wskazywano Częstochowę (przed maturą), Kałków, Licheń, Święty Krzyż, Sulisławice, Wadowice, niekiedy także Kalwarię Zebrzydowską, czy Rzym.

## Uwagi końcowe

Przyglądając się wybranym funkcjom pełnionym w życiu młodych ludzi przez rytuały religijne, można także zauważyć, że dla większości z nich posiadają one istotne znaczenie<sup>21</sup>. W kontekście jawnych funkcji, tj. takich, w których subiektywny cel działania religijnego, identyfikowany z intencją czy motywem pokrywa się z jego obiektywnymi rezultatami (skutkami rytualnymi), najważniejszym wymiarem pozostawało pogłębianie więzi z Bogiem (69,8% odpowiedzi aprobujących, w tym co trzecia ma charakter zde-

<sup>20</sup> Spośród rodziców uczniów (380 osób), poproszonych o określenie znaczenia indywidualnej modlitwy we własnym życiu, zdecydowana większość uznała go za duże (70,8%), co dziesiąta osoba przypisała modlitwie niewielką rolę, a 2,1% – żadną (szósta część respondentów miała trudności z odpowiedzią na to pytanie).

<sup>21</sup> O odpowiedzi poproszono tylko tych respondentów, którzy uznali swoje uczestnictwo w praktykach religijnych za ważne. Jednak co dziesiąty badany nie ustosunkował się do skali, obrazującej ważność funkcji przypisywanych rytualnej dymensji religijności.

cydowany), a następnie osobista zmiana życia – 58,4% (16,7%). Jednostki i grupy religijne poszukują możliwości nawiązania i pogłębienia kontaktu z *sacrum*, a zarazem umocnienia więzi o charakterze wspólnotowym, co w wypadku masowego, a zarazem zindywidualizowanego charakteru polskiego katolicyzmu nastręcza pewne trudności<sup>22</sup>. Realizacja funkcji pogłębienia więzi z innymi ludźmi została dostrzeżona przez 59,6% respondentów (u 15,4% w sposób zdecydowany), ale dla co piątego maturzysty sfera rytualna nie wpływała na jakość wzajemnej komunikacji, owocującą wytworzeniem autentycznej wspólnoty religijnej. Mistyczny aspekt zjawiska instytucjonalizacji (jak go nazywają autorzy badań, przeprowadzonych w 2007 roku przez Centrum Myśli Jana Pawła II), koncentrujący się na osobistym kontakcie ludzi z Bogiem, poprzez wiarę, praktyki religijne i uczynki, pozostaje istotnym wymiarem świadomości eklezjalnej młodzieży, choć nie wyczerpuje potencjalnych odniesień do Kościoła (Gierech, Dobrzyńska 2008: 46)<sup>23</sup>.

Kwestia możliwości zobaczenia „prawdy” o życiu religijnym chrześcijan, m.in. poprzez wymiar kultowy, zawsze pozostawała w kręgu zainteresowań humanistów związanych z kulturą judeochrześcijańską. Na kilka lat przed śmiercią Leszka Kołakowskiego, słynny kanadyjski filozof Charles Tylor powiedział o nim, że przyjął rzadkie wśród filozofów stanowisko: bliskiego i współczującego obserwatora wiary chrześcijańskiej – bez ostatecznego opowiadania się po jej stronie (Kołakowski 1984). Dla tego wybitnego polskiego humanisty, to właśnie praktyka spowiedzi była niezwykle istotnym, subtelnym instrumentem, mogącym ukazywać jeden z wymiarów rzeczywistej jakości życia religijnego Polaków<sup>24</sup>. W jednym z wywiadów Leszek Kołakowski mówił: „To jest bardzo interesujący temat dla opisu, czym jest chrześcijaństwo dzisiaj i dlaczego tak wielu ludzi od chrześcijaństwa odchodzi. Oczywiście niepodobna pytać o to spowiedników, bo ci są związani tajemnicą, ale chciałbym wiedzieć, czy nadal uwaga skupia się na grzechach najłatwiejszych do nazwania, takich jak grzechy seksualne. Chodzi o to, czy spowiednik pyta człowieka o grzechy trudniejsze do nazwania

<sup>22</sup> Jak pokazuje raport z badań społecznych, przeprowadzonych w 2007 roku przez Centrum Myśli Jana Pawła II, słabsze deklaracje religijności idą w parze z młodszym wiekiem, dystansowaniem się od wartości narodowych, czy z większym zainteresowaniem aktywnością zawodową i demokracją, a słabe korelacje uwidaczniają nie tyle rzeczywiste pęknięcia społeczne, co pewne tendencje i skłonności. Zdaniem Krzysztofa Kosęły, nie ma także powodów, by określenie „pokolenie Jana Pawła II” w szczególnie sposób adresować do polskich nastolatków i młodych dorosłych (2008: 42-44).

<sup>23</sup> W społeczeństwie polskim częstsze praktyki religijne sprzyjają wyborowi obrazu Kościoła, definiowanego przez aspekt mistyczny lub mistyczny i wspólnotowy (Gierech, Dobrzyńska 2008: 46).

<sup>24</sup> Zagadnienie to nie było rozpatrywane w kontekście badań autorskich.

i oceny, które jednak są fundamentalne. Czy pyta o zawiść, nienawiść, niezdolność do życzliwości wobec bliźnich, uciekanie od odpowiedzialności za bliźnich i od odpowiedzialności za ich cierpienia. To są grzechy, które nas szczególnie obciążają w dzisiejszym świecie. To jest pewnie niełatwe do opisanego w indywidualnym przypadku, ale mnie się wydaje niesłychanie ważne” (Łoziński 2008). Zapewne wielu młodych Polaków zgodziłoby się z tym typem argumentacji.

## BIBLIOGRAFIA

- Baniak J., (2007), *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce. Studium socjologiczne*, Kraków, Nomos
- Brzozowski P., (1995), *Skala Wartości Schelerowskich – SWS. Podręcznik*, Warszawa, Pracownia Testów Psychologicznych PTP
- Ciupak E., (1990), *Polimorfizm kulturowy religii i religijności*, „Przegląd Humanistyczny” 1990, nr 8/9
- Erikson E.H., (2004), *Tożsamość a cykl życia*, Poznań, Zysk i S-ka
- Gierych P., Dobrzyńska A., (2008), *Polacy o Kościele*, w: *Wartości Polaków a dziedzictwo Jana Pawła II. Raport z badań społecznych*, Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie, Warszawa [CMJP2RaportSoc.08.pdf]
- Gwiazda M., Roguska B., (2008), *Jak się żyje w województwie świętokrzyskim*, Opinie i diagnozy nr 11, Warszawa, CBOS
- Identyfikacje religijne Polaków w latach 1986-2001, 2001*, CBOS, Warszawa.
- Koseła K., (2008), *Spoleczne identyfikacje Polaków*, w: *Wartości Polaków a dziedzictwo Jana Pawła II. Raport z badań społecznych*, Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie, Warszawa [CMJP2RaportSoc.08.pdf]
- Łoziński B., (2008), W rozmowie z Leszkiem Kołakowskim, *Wiara fundamentem istnienia*, „Dziennik”, z dn. 22.03.2008 r., <http://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/72932,wiara-fundamentem-istnienia,html>
- Kołakowski L., (1984), *O tak zwanym kryzysie chrześcijaństwa*, w: L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn, Aneks
- Mariański J., (2008), *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*, Lublin, KUL
- Mariański J., (1996), *Praktyki i zwyczaje religijne w środowisku wiejskim*, „Twórczość Ludowa”, nr 2 (31)
- Młódzież 2008. Opinie i diagnozy nr 13*, (2009), Warszawa, CBOS
- Młódzież 2010. Opinie i diagnozy nr 19*, (2011), Warszawa, CBOS
- Piwowski W., (1996), *Socjologia religii*, Lublin, KUL
- Ritzer G., (2001), *Magiczny świat konsumpcji*, Warszawa, Muza SA
- Wiara i religijność Polaków dwadzieścia lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych. Komunikat z badań*, (2009), Warszawa, CBOS
- Zaręba S.H., (2008), *W kierunku jakiej religijności? Studia nad katolicyzmem polskiej młodzieży*, Warszawa, Zakład Wydawnictw Statystycznych



**YOUTH TOWARDS INSTITUTIONALIZATION AND PRIVATIZATION OF RELIGIOUS RITUALS (CHOSEN ASPECTS)****Summary**

Nowadays, polish sociologists observe the changes on the institutionalized level of young people religiosity, expressed first of all in phenomenon of desacralization. Selected survey, SWS results from 2009 year (1111 students in the final year of senior secondary school and 524 parents in Świętokrzyskie region) have been referred to in this article, with interest being paid to the generational aspects. The orientations towards religious faith and religious rituals increasingly undergoes the process of personal self-definition, which is connected with the lack of coherence on the level of religious biography and reflects the problems of an individual in the risk society. This trend is more noticeable in the generation of children than in the generation of parents. In terms of religious worship it means moving away from all this, what has institutional character, to private one, from orientation of the orthodox, to selected and depreciating church practices. The students are more similar to „inter-generation”, in one way to own parents, in the other way to teenagers. But one can observe “inheritance” based features of taxonomic order, connected with personal and affiliate values, in this part with values, emphasizing relations with religious community.

**Keywords:** values, sacrum, religious rituals, institutionalization, privatization, young people, parents



ROZDZIAŁ CZWARTY

---

**WYBORY ETYCZNE I WARTOŚCI RELIGIJNE  
KATOLIKÓW POLSKICH**



## **Nadprzyrodzoność jako „pobudzenie” kształtowania kulturowo dojrzałych społeczeństw cywilizacyjnych Zachodu**

Na wstępie poniższych rozważań konieczne wydaje się zauważenie dość istotnej kwestii. Otóż, w sytuacji wydarzającej się globalizacyjnej teraźniejszości (gdzie jako wyznacznik „naukowości” ewolucyjnie, na bazie Kartezjuszowego *ratio* i jego koncepcji podmiotowego *Ja*, wykształcił się paradygmat epistemologiczny neopozytywizmu i neokantyzmu – naprzemiennie dominujący myślenie uznawane jako naukowe) wydaje się w ogóle niemożliwe rozważanie zagadnienia zaproponowanego w tytule niniejszej refleksji. W perspektywie takiegoż paradygmatu bowiem rozważanie, mające za przedmiot kwestię nadprzyrodzoności, czyli to, co wykracza poza doczesność naocznościowo bądź empirycznie postrzegalnego *physis*, nie wydaje się dotyczyć tego, co realne bądź rzeczywiste i pozostaje wyłącznie w sferze „teoretyczności” – pojmowanej z kolei nie w sensie Arystotelesowego *theoria*, ale w znaczeniu „czegoś”, co faktycznie nie wydarza się bądź nie zachodzi w „świecie” uznanym jako „rzeczywisty” według pomodernej koncepcji racjonalności – czyli czegoś, co z takiejże umysłowej (*resp.* „myślnej”) perspektywy jest uznane wyłącznie jako teoretyczne i, co najwyżej, wirtualne.

### **1. Nowożytno-pomoderne niewychwytywanie istnienia świata. Społeczne i cywilizacyjne konsekwencje**

Przywołując – w odniesieniu do powyższego – etapy rozwoju myśli nowożytnej chcielibyśmy od razu podnieść, iż w osadzeniu koncepcji *cogito* Descartesa myśl intelektualna nie jest zdolna uprawomocnić niczego poza podmiotowym *Ja* – chociaż i w tym względzie nie była ona w stanie trwale i zasadnie przewyciężyć niemożności uzyskania własnej prawomocności. Współczesne badania dowodnie bowiem wykazały, iż twórca słynnego no-

wożytnego przekonania: *cogito ergo sum*<sup>1</sup>, nie zdołał rozróżnić, a w sumie „pogmatwał” (*resp.* pomieszał) treści człowieczego myślenia z samym myśleniem. Wskazujemy powyższe jedynie w celu zaznaczenia, że punkt odniesienia i bazowa płaszczyzna, na której osadziła się myśl Jeana J. Rousseau (1712–1778) – filozofa i teoretyka edukacji, a jednocześnie jednego z intelektualistów oświeceniowej Francji, najbardziej inspirującego [wzrastających w ówczesności, jaka była jego udziałem] bezpośrednich [jakobińskich] przywódców Wielkiej Rewolucji Francuskiej, w ogóle nie wykazały inteligibilnej zasadności i zarówno wówczas pozostawały, jak i współcześnie nadal pozostają „oderwane” od rzeczywistości, uchwytnej racjonalnie i rozumnie w sensie filozofii greckiej z jej podstawą – ideą bezinteresowności jako fundamentalną dla niej.

Należy podnieść jednocześnie, że powyższy intelektualny fakt nie wykazuje, jak się wydaje, żadnego znaczenia we współczesnym klimacie obowiążującego i dominującego zarazem paradygmatu neokantyzmu i neopozytywizmu – tym bardziej że finalne stwierdzenie Jeana Jacquesa Rousseau, iż ludzkie zło jest bez reszty społecznie uwarunkowane, dość jednoznacznie wskazując na realia oświeceniowej Francji – dziedzicznej monarchii Kapeptyngów – spowodowało ówczesnie radykalną zmianę, która w chwili jej urzeczywistnienia wstrząsnęła posadami feudalnej Europy, tworząc republikański mit i społeczny wzorzec w treści *Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela* (1789). Dopowiedzmy także – jednocześnie owa rewolucyjna: antyfeudalna i antymonarchiczna, rewolta zainicjowała [niemal od podstaw] „budowę” nowego społeczeństwa – utopijnie doskonałego, osadzonego na idei *wolności-równości-braterstwa*, którego pełne zrealizowanie aż po globalizacyjną współczesność obecnej drugiej dekady XXI stulecia pozostaje nadal wyznacznikiem nowoczesności.

Inną kwestię, na którą imperatywnie należy zwrócić uwagę, stanowi fakt, że immanentny i wewnętrzny świat Kartezjuszowego *cogito* wynikał z mentalnej sytuacji zamętu po upadku scholastyki (w uproszczeniu) i próby ustalenia nowego odniesienia, skoro średniowieczny wydawał się okazywać błędny – nie dostrzegający przedsięwzięcia Akwinatowego w kwestii nowego ówczesnie pojęcia bytu<sup>2</sup>. Ale Kartezjuszowy punkt wyjścia został błędnie

<sup>1</sup> Powinno raczej ono brzmieć: *myślę, więc nie jestem* (por. J.M. Bocheński, *Ku filozoficznemu myśleniu. Wprowadzenie do podstawowych pojęć filozoficznych*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1886, s. 23).

<sup>2</sup> W odnowie filozoficzno-teologicznej (w uproszczeniu) około połowy XX stulecia zdaliśmy sobie dość wyraźnie sprawę z przełomu, jakim było i jaki mógłby się faktycznie wydarzyć, gdyby w tym ówczesnie dość jednolitym nurcie zachodnioeuropejskiej myśli filozoficznej było w pełni wykorzystane, intelektualne przedsięwzięcie Akwinaty, nawiązującego do Arystotelesa w wykształceniu podstaw realistycznej metafizyki na bazie pojęcia bytu; powodowało ono, że przedmiotem metafizyki (w koncepcji św. Tomasza z Akwinu) jest byt jako rzeczy-

osadzony. Bowiem Kartezjuszowe *cogito* orzeka w rzeczywistości nieistnienie *Ja*. *Cogito* Descartesa dowodzi bowiem tylko tego, że jakieś myślenie istnieje – precyzyjniej, że snują się nam w świadomości takie czy inne treści. Wniosek na egzystencję, na istnienie myślącego nie ma żadnego uzasadnienia<sup>3</sup>.

Najbardziej jednak istotne dla niniejszych rozważań okazuje się – nieco uproszczone – uchwycenie, że Kartezjuszowe założenie *cogito* – istniejącego tylko *Ja*, „na tle” czy „obok” nie-*Ja*, wykształca inteligibilnie nieprzewycięzalny dualizm – człowieczego podmiotu i przestrzeni materialnej przedmiotów, pokrywającej się z tym, co stanowi nie-*Ja*. A tymczasem w każdym człowieczym nie-*Ja* istnieją inne ludzkie podmioty, które także z perspektywy swego podmiotowego *Ja* mają pełne prawo w takiejże koncepcji postrzegania *physis*, jak ten orzekający o przestrzeni materialnych przedmiotów swego nie-*Ja*, także rozpoznawać ów podmiot na sposób przedmiotowy.

Współcześnie także bardziej rozumiemy przyczynę tego, co się wydarzyło w filozofii nowożytnej – od XVII stulecia zaczynając, która przyjęła rozłączoną Arystotelesową prawdę od kontekstu wiedzy normatywnej, bowiem dla mistrzów Stagiryty prawda była dobrem, a dobro prawdą. Usadowiona w środku wiedzy intelektualnej koncepcja prawda – jako opis rzeczywistości zewnętrznej, zasadzający się na korespondencji między zdaniem opisującym świat a samym światem, została przejęta przez filozofię empiryczną. Z kolei ona uczyniła prawdę empiryczną (opisującą świat fizyczny) swym zasadniczym orężem przeciwko wszelkim roszczeniom wiedzy normatywnej, dotyczącej dobra i piękna.

Konkludując powyższe, *Cogito* – koncepcja *Ja* nie tyle zburzyła przednowożytny świat (świat intelektualny – w uproszczeniu), co wykształciła nowy w dezintegracji starego, a co najmniej przełamała ludzkie społeczności na tych, którzy w tej intelektualnej koncepcji próbowali się nadal odnaleźć i na tych, którzy, pomimo nieuchwycenia istoty przedsięwzięcia Akwinaty, ufnie tkwili w świecie kultury myśli greckiej i myśli chrześcijańskiej, uparcie rozpoznając istniejący dualizm bytu – sferę wartości transcendentnych i istniejący świat wartości ludzkich, jako „cień” tych pierwszych, ale pozostający doskonałym odwzorowaniem oryginału.

Należy zwrócić także uwagę, że intensywne etapy istnej rewolucji industrialnej XIX stulecia – przejścia od manufaktury do fabryki oraz równoległe

---

wiście i konkretnie istniejący. W renesansie XIII stulecia najpewniej nie dostrzeżono – tak to określimy – wagi tego najbardziej istotnego *novum* filozofii Tomaszowej, włączającego istnienie w badania metafizyczne, traktującego je jako ostateczny akt istoty (*actus essentiae*) i ujmującego Boga jako samoistne istnienie (*ipsum esse subsistens*).

<sup>3</sup> Ale, takie jest nasze stanowisko – po wydatnym rozwinięciu logiki w Szkole lwowsko-warszawskiej, przełamującej nowożytną stagnację – środowiska szkoły zniszczonego agresją hitlerowsko-stalinowską w 1939 roku.

wydarzającym się w stosunku do niej i w pewnym sensie powodowanym przez nią wykształceniu nowych warstw społecznych europejskich społeczeństw wraz z nową ich samoświadomością (skanalizowaną w partiach politycznych bądź ówczynie nowo wykształczanych związkach zawodowych) – zainspirowało autora *Manifestu komunistycznego* do sformułowania poglądu, iż zjawisko społeczne walki klas wynika z ustroju ekonomicznego, zaś ten z kolei – ze stanu społecznych sił wytwórczych. Niewątpliwie stanowisko Marksa wzmocniło postulat przebudowy strukturalno-aksjologicznej pomodernych społeczeństw, a rozpoznanie świata nie-*Ja* (w uproszczeniu) – praktyki materialnej jako przestrzeni przedmiotów, wzmocniło śmiałość stosowania i wynajdywania różnych technik inżynierii społecznej wobec pomodernych społeczeństw – aż po współczesność XXI stulecia. W sumie zdajemy się pozostawać – w opinii ideologów modernizmu i sekularyzmu – w perspektywie postępu, którego kolejnymi stadiami miałyby okazywać się społeczeństwo konsumpcyjne bądź informacyjne, a nawet społeczeństwo multikulturowe jako wyznaczniki kolejnych etapów społeczno-politycznego postępu w osiągnięciu bliżej nieokreślonego ideału wspólnoty społecznej – nowego społeczeństwa utopijnie doskonałego itd.

Ale jednocześnie nietrudno zauważyć, że w klimacie pomodernej dekonstrukcji<sup>4</sup> jako [zainicjowanej] próbie uzyskania pełnej swobody kreowania [za pomocą technik społecznej inżynierii] rzeczywistości społecznej i równolegle pomoderności<sup>5</sup>, rozumianej jako ostatni etap społeczeństwa ku wyzwoleniu, zapoczątkowujący nową erę – perspektywa nadprzyrodzoności pozostaje w umysłach ideologów *wolności-równości-braterstwa* niczym innym, jak jedynie zagrożeniem – zagrożeniem dla społeczeństwa mającego się spełnić bądź spełniającego się w swych celach w doczesności. Inaczej, nadprzyrodzoność i, konsekwentnie, społeczność złożona z osób jako podmiotów, upatrujących [w postawie wiary chrześcijańskiej] spełnienie się

<sup>4</sup> W oświeceniowo-pooświeceniowej Francji uproszczona (prymitywna) linearna koncepcja postępu-nowoczesności – przeniesiona niewzruszenie z perspektywy postępu techniczno-technologicznego europejskiej nowożytności na wymiar kulturowy i religijny – niewątpliwie, jak można przypuszczać, konsekwentnie spowodowała „odwzorowywanie” wizji nowej społeczności, której „wdrożone w bieg” (społeczno-polityczny i inny) realizacje na tyle stały się od ponad dwóch stuleci wielce „zaawansowane”, wytwarzając nadto wspierające je koncepcje nauki – neokantyzm bądź neopozytywizm, że całkowicie odmienne ustalenia współczesnej nauki o paradygmacie nie-kantowym i nie-pozytywistycznym zdają się nie być już w stanie ani ideowo przekonać mentalności przeważającej większości uczonych, uprawiających aktywność poznawczą pod postacią nauki, modelowaną zarówno przez jej wizję jako *science*, jak też pod postacią *lettre*, ani odwrócić konsekwencji stałej się faktem duchowej degradacji cywilizacyjnej większej części społeczeństw europejskiego Zachodu.

<sup>5</sup> Por. A.J. Toynbee, *A Study of History* (Abridgement of volumes I-VI by D.C. Somervell, New York and London), Oxford University Press 1958, s. 39; T. Buksiński, *Moderność*, Poznań 2005.



w swym, otwartym na nadprzyrodzoność, człowieczym *jestestwie*, została aksjomatycznie uznana i pozostaje nadal, ale już wyłącznie apodyktycznie, uznawana jako kulturowo-cywilizacyjna zaszczość. Jest to bowiem głęboki i zasadniczy problem nowożytności, a zwłaszcza jej końca, i tego, co konstytuuje sobą postmodernizm – rozdzielany na *postmodernizm I* i *postmodernizm II*<sup>6</sup>.

Oczywiście, należałoby postawić zasadnicze pytanie – czy źródłem nowożytnej postawy swoistego rodzaju protestu przeciw średniowieczu – protestantyzmu<sup>7</sup>, nie jest to, co zostało uchwycone jako germanizacja chrześcijaństwa łacińskiego. Jednak kwestia powyższa stanowi odmienny problem, który wyłącznie poza zaznaczeniem nie wchodzi w przedmiot niniejszych rozważań. Natomiast, równocześnie zauważmy, że w europejskiej nowożytności stopniowo narastała postawa odrzucenia medievalnej cywilizacji [europejskiego] Zachodu, średniowiecznego *Christianitas* – w tym, co zostało określone jako zwrot ku tzw. „naturze czystej” w myśli Rousseau. Bardziej wnikliwe wejrzenie w rozumienie przez autora *Rozprawy o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* hasła „powrotu do natury” bądź „natury czystej” pozwala stwierdzić, że istota wyartykułowanej idei nie polegała i nie polega na uwzględnieniu naturalnej kondycji człowieczego bytu, zintegrowanego w *physis* całości ziemskiego globu, dalej kosmosu i wreszcie – Wszechświata, ale na zniweczeniu bądź „odcięciu” od relacji międzyludzkich i moralnego działania tej warstwy cywilizacyjno-kulturowej (europejskiego) Zachodu, która jakoby pozostaje odpowiedzialna bądź winna za powodowanie lub wykształcanie wszelkich nierówności społecznych, politycznych itd. funkcjonowania człowieczych wspólnot i społeczeństw.

Współcześnie bowiem – wraz z nowym impulsem rozwoju nauk humanistycznych, a zwłaszcza filozoficzno-teologicznych (w uproszczeniu), w stuleciach XIX i XX – rozumiemy bardziej dogłębnie i dowodnie, że wewnętrzny mechanizm przesłanek intelektualnych, jaki doprowadził przywódców Wielkiej Rewolucji Francuskiej – zasadniczo jakobińskich – do rewolucyjnego przekonania osadził się na mniemaniu, iż wystarczy uwolnić człowieka od gnębiących go warunków społecznych, aby dopełniła całej reszty wykształcenia od podstaw nowego społeczeństwa jego dobra z samej swej istoty natura [ludzka]; przekonania, które odwzorowało się w rewolucyjnym dziele, nie będącym przecież żywiołowym buntem mas, lecz czynem terroru wąskiego kręgu ludzi, uważanych ówczesznie za wykształconych –

<sup>6</sup> *Postmodernizm II* jest rozumiany jako specyficzna forma krytyki kultury współczesnej w debacie intelektualnej około 1975 roku.

<sup>7</sup> Protestantyzm jako postawa typowa dla nowoczesności przejawiał się w dziedzinie religijnej jako reformacja; w dziedzinie społecznej jako bunt człowieka przeciw społeczeństwu, zaś w dziedzinie naukowej jako protest przeciw nauce typu arystotelesowskiego, wsparty nowymi odkryciami.

oświeconych utopijnym mitem o pierwotnie dobrej i całkowicie plastycznej naturze człowieka. Można domniemywać, że owe czysto założeniowe, a więc w istocie ideologiczne, jak się okazuje, przesłanki zostały przysłonięte „konkluzją” i w takiejże postaci zdołały się na tyle upowszechnić, że nie tylko nie dostrzega się już wyraźnych, wewnętrznych niekonsekwencji, ale także nie podnosi się już nawet konieczności weryfikacji prawdziwości i spójności obu przesłanek warunkujących konkluzyjny wniosek itd.

Zwróćmy bowiem uwagę, iż zasada natury człowieka jako *tabula rasa* i pierwotnego człowieka jako „dobrego dzikusa” słusznie pozwala na domniemywanie, iż sukcesem zakończy się jakiegokolwiek przystosowanie do wizji nowego społeczeństwa każdego rodzącego się człowieka, skoro cechuje się on i charakteryzuje jako dobry bądź jako jedynie w tymże dobru nie w pełni ukształtowany. I rzeczywiście wobec takiegoż założenia wydaje się logicznym, że wręcz należy uwolnić człowieka od gnębiących go [określonych jako niewłaściwe bądź wręcz jako złe] warunków społecznych, a faktycznie sprawi się, że wykształci się [bliżej nieokreślona] sytuacja bytowa, która na bazie dobrej natury ludzkiej pozwoli określonej wspólnocie ludzkiej wytworzyć nową społeczność, społeczeństwo – nowe w stosunku do „starych”, „zbutwiałych” jego postaci oraz nowe w sensie „nowocześniejszych” społecznych relacji i „nowocześniejszego” funkcjonowania tejże wspólnoty ludzkiej.

Powyżej podnieśliśmy, że Rousseauowe: „powrót do natury” bądź hasło „natury czystej”, stanowiły kategorię (resp. apodyktyczną) próbę zastąpienia fundamentu cywilizacyjnego [europejskiego] Zachodu, nowo wykształcaną bazą cywilizacyjną, która w mniemaniu późnonowożytnych ideologów [w uproszczeniu] wolna jakoby będzie od powodowania nierówności społecznych i innych. W sumie „powrót do natury” należałoby rozumieć jako radykalne zakwestionowanie cywilizacji Zachodu.

Dopowiedzmy – cywilizacyjnie twórczy duch kultury Zachodu wniósł się m.in. na trzech składnikach: 1) greckim kulcie nauki, a zwłaszcza na idei formy czystej, 2) rzymskim rozumieniu społeczeństwa, prawa i władzy oraz 3) wymiarze egzystencjalnym, wniesionym przez chrześcijaństwo wraz z orędziem ewangelicznym jako kryterium wykształcającym i tworzącym nieustanne napięcie, w wyniku którego dochodzi do moralnych przemian każdego człowieczego podmiotu i tworzonych przez niego wspólnot społecznych i społeczności. Nowożytność wprowadzając postawę negatywną spowodowała, że ideał nauki starożytności greckiej jako czystej formy został zastąpiony pragmatycznością bądź praktycznym zastosowaniem technicznych osiągnięć nauki; z kolei ideał prawa rzymskiego – ułożenie stosunków społecznych, uległ przeformułowaniu na perspektywę praw *człowieka*; zaś chrześcijaństwo ze stanowiącym je egzystencjalnym i moralno-duchowym „napięciem” pomiędzy doczesnością stworzenia [stworzoneości] jako *physis*,

otwartą na nadprzyrodzoność – nadchodzącym *królestwem* i *królestwem* już zaistniałym, jest najpewniej w intelektualno-mentalnym stanowisku ideologów „nowego”, wciąż nowoczesnego oraz utopijnie doskonałego społeczeństwa postrzegane i uznane jako wstrzymujące nastanie oczekiwanej nowej ery społecznej, mającej się jakoby charakteryzować powszechną szczęśliwością – wolno w pewnym sensie domniemywać, że jako trzeci i ostatni, nieprzewyciężony w całości element [mediewalnej] cywilizacji Zachodu, uznanej przecież przez sukcesorów kryterium „zwrotu ku czystej naturze” Rousseau jako powodującej społeczne nierówności i bliżej nieokreślone [jakoby] niespełnianie się człowieka, poddane zostało działaniom, mającym na celu jego unicestwienie. Dopowiedzmy – promowany, medialnie upowszechniany i wydatnie wspomagany zabiegami współczesnej socjotechniki ideał państwa laickiego jest niewątpliwie uważany przez ideologów nowej ery społecznej jako trzeci składnik nowej cywilizacji, mającej urzeczywistnić nowe społeczeństwo *wolności-równości-braterstwa*.

Powyższą uwagę uczyniliśmy, wyartykułowując, że [chrześcijańska] nadprzyrodzoność, wchodząca w strukturę trzech istotnych elementów – założeniowej (w sensie stanowienia cywilizacyjnej podwaliny), jeśli tak wolno określić, [mediewalnej] cywilizacji Zachodu, oprócz ideału czystej formy starożytności greckiej i rzymskiego ułożenia stosunków społecznych w normatywności *ius* – nie mogła nie zostać poddana dość radykalnej eliminacji na rzecz trzeciego składnika – państwa laickiego (w uproszczeniu), mającego ostatecznie ukonstytuować podstawę „cywilizacyjną” nowego [nowoczesnego] społeczeństwa. Natomiast uzupełniając powyższy wątek, należałoby się dogłębniej zastanowić nad badawczo zauważoną w początkach drugiej połowy XX stulecia, a więc dość niedawno, kwestią tzw. germanizacji chrześcijaństwa. Na ile owa germanizacja łacińskiego chrześcijaństwa spowodowała, że dość szybkiej destrukcji uległ ideał mediewalnego *Christianitas* – wykształconego na bazie germańskiego (w uproszczeniu) państwa Karola Wielkiego z chrystianizowanymi przez nie narodami skandynawskimi i narodami środkowej Europy: Polski, Czech i Węgier? Kwestia prereform stuleci XIV i XV, o których więcej współcześnie wiemy niż to wykazywał stan wiedzy ówczesności autora *Rozprawy o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, pozostaje niezwykle złożona, a zagadnienia przyczyn bądź źródeł pęknięcia w chrześcijaństwie zachodnim nie da się wyłącznie sprowadzić do perspektywy postrzegania reformy protestanckiej jako inkulturacyjnej, zaś reformy katolickiej jako integrującej – chociaż nawet w takiej postaci pozostaje ono z pewnością bliższe temu, co przyczyniło się faktycznie do wydarzenia w XVI stuleciu niszczycielskiego dla chrześcijaństwa rozłamu, podając jednocześnie w wątpliwość, znany co najmniej od XVIII wieku, [absurdalny] zarzut, iż obecność religii w życiu publicznym staje się zarzewiem konfliktów. Z pewnością współcześnie nabieramy bar-

dziej żywego przekonania w stosunku do kwestii demokratyzacji życia religijnego – ale, czy orędzie ewangeliczne nie stanowiło i za każdym razem nie wnosi do każdej teraźniejszości społecznej i ludzkiej radykalnego rozumienia miłości, wypływającej z radykalności *Królestwa Bożego*; wynikającej z kolei z „przepaści” pomiędzy tym co *jest* a tym co *powinno* być.

Zaznaczmy od razu, że w powyższym chodzi zasadniczo o postawy moralne w stosunku pomiędzy sprawiedliwością i miłością. Rozumiemy, że chociaż struktura wewnętrzna wspólnot religijnych – a w kulturze Europy: chrześcijaństwa – pozostaje sprawą tychże wspólnot, to jednak wiadomym jest, że może ona mieć, a jednocześnie wykazuje ona znaczenie dla życia i funkcjonowania zbiorowości (narodowej, państwowej itd.), w której wspólnoty występują: wpływa na mentalność poszczególnych osób, tworzących bądź tkwiących w określonej lokalnej wspólnotcie, kształtuje obyczaje i zwyczaje, postawy moralne i ich aksjologiczne oceny, wartościowanie itd. Obecnie rozumiemy więc bardziej dogłębnie, że religie powinny wyjść ze sfery prywatnej i wkroczyć w sferę publiczną i polityczną. Są bowiem zbyt ważne dla życia społecznego, aby mogły być lekceważone i/lub marginalizowane w całości ludzkiego życia i społecznej żywotności społeczeństw. Bowiemy czy można dłużej udawać, iż nie zachodzi schizofreniczna sytuacja i ideologicznie stwierdzać, że ich miejsce jest wyłącznie w życiu prywatnym? Ale, w jakim sensie – w życiu prywatnym, skoro każde moralne działanie osoby stanowi jednocześnie naznaczanie przez nią przestrzeni publicznej. Nadto, czy państwo jako struktura administracyjna i inna (itd.) może jeszcze pozorować, że jest neutralne światopoglądowo i wyznaniowo, skoro faktycznie takowym nie jest? Wystarczy, że uświadomimy sobie, iż także społeczeństwo nie jest przecież światopoglądowo neutralne. A ponadto, czy można fingować bądź fałszować laickość na coś, co nie ma charakteru quasi religijnego (w sensie neutralności), skoro radykalnie wykazuje czysto ideologiczny charakter antyreligijności bądź znamię antyreligii?

Nie sposób nie uznać, że powyższe spojrzenie intelektualne zdaje się nie pozostawać udziałem wszystkich w europejskiej współczesności – może nawet większości społecznej Zachodu. I należałoby brać dość poważnie pod uwagę i zarazem rozważyć kwestię, na ile z jednej strony mamy do czynienia z okresem epigonizmu europejskiego Zachodu – typowym dla chorej cywilizacji, której schizofrenicznej sytuacji nie sposób naocznościowo nie dostrzec w fakcie zepchnięcia na margines tego, co najważniejsze dla życia człowieka i dla jego duchowo-moralnego i osobowościowego rozwoju, wraz z równoległym umieszczaniem w centrum wartości materialnych (*resp.* konsumenckich) i politycznych (*resp.* ideologicznych); a na ile z drugiej strony zachodzi sprawianie dekonstrukcji uznanej za nienowoczesną cywilizacji w ostatnim z ostalego się jeszcze elementu kultury Zachodu – chrześcijaństwem i jego wymiarem nadprzyrodzoności?

Czy zatem w klimacie zdającego się pozostawać obowiązującym i wyznaczącym naukowe kryterium paradygmatu epistemologii neokantyzmu (względnie neopozytywizmu) wolno nam rozważać kwestię, która z takiejże perspektywy uznawana jest jako nie faktyczna, wprost nie istniejąca? Być może nadprzyrodzoność nie pozostaje wyobrażalna jako realna w większej części establishmentu politycznego UE; jest natomiast rzeczywistą perspektywą [postawy chrześcijańskiej wiary] dla większej części społeczeństw krajów tzw. młodszości cywilizacyjnej Europy – niewątpliwie dlatego, że wykazują odmienną od społeczeństw o sukcesji germańskiego rodowodu kulturowego tożsamość narodowo-kulturową – tożsamość wykształconą na tym samym ideale cywilizacyjnym mediewalnej Christianitas, Zachodu. Ale nadprzyrodzoność pozostaje realną rzeczywistością (w uproszczeniu) nie tylko dla społecznych wspólnot społeczeństw Europy Środkowowschodniej – twórczo organizuje ogromny bum ludności społeczeństw i wspólnot społecznych państw Ameryki Południowej, Azji i Czarnej Afryki – Afryki nie muzułmańskiej. Pozostaje zatem wielce zasadnym rozważenie kwestii nadprzyrodzoności w odniesieniu do współczesnego kształtowania kulturowo dojrzałych społeczeństw cywilizacyjnych Zachodu<sup>8</sup>.

## 2. Nadprzyrodzoność kształtująca dojrzałość społeczeństwa obywatelskiego

Podnosząc powyższe, zamierzeliśmy uzyskać pewien kontrast pomiędzy nowożytno-pomodernym kształtowaniem nowych społeczeństw (w osadzeniu *wolności-równości-braterstwa* – w uproszczeniu) a [jakością człowieczej duchowo-moralnej głębi] kształtowania nadprzyrodzonością spełniania się w *jestestwie* – w uprzystępnianiu każdemu nowo wzrastającemu pokoleniu człowieczemu zawierającej ją postawy moralnej przez chrześcijaństwo jako jednym ze składników niemal tysiącletnich fundamentów kultury cywilizacyjnej Zachodu. Obecnie, na właściwym i zasadniczym etapie rozważań, spróbujmy ukazać, na czym polega siła perspektywy nadprzyrodzoności w jej kształtowaniu kulturowo dojrzałych społeczeństw cywilizacyjnych Zachodu.

Czy konieczne jest bardziej dogłębne wykazywanie, że idea nadprzyrodzoności pozostaje wciąż nadal dla chrześcijanina, tkwiącego we współczesności początków XXI stulecia, równie istotna, jak na przykład pojęcie stworzenia bądź objawienia, Kościoła czy sakramentu? Nie sposób nie zauważyć,

<sup>8</sup> Zob. D. Kubicki, *Współczesność globalizujących się ludzkich społeczności wyzwaniem dla teologii katolickiej, a zwłaszcza teologii uprawianej w Polsce*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej”, t. I (56): 2009, s. 173-196.

że nadprzyrodzoność kształtuje chrześcijańską egzystencjalność odmiennie niż każda wizja doczesnego kresu ludzkiego „przebłysku” świadomości i unicestwienia we własnym *prochu* psychofizycznej istoty. Stanowiąc egzystencjalną postawę na wezwanie ze strony Boga ku człowiekowi i osobistą odpowiedź człowieka w postaci wiary w Jezusa Chrystusa, spełnianie się wierzącego w jego *jestestwie* życia według darów Ducha Świętego i sakramentalnego życia łaski Chrystusowej, naznacza człowiecze działanie w doczesności otwartością na nadprzyrodzoność i ostateczne spełnienie się w *Chwale* Stwórcy. Działanie tradycji (w sensie wielopokoleniowego przekazu ewangelicznego orędzia itd. od samych początków starożytności chrześcijańskiej) nie tyle wyznacza nowe postawy chrześcijańskich zaangażowań, koniecznych ze względu na rozwój cywilizacyjny ludzkich społeczności w niepowtarzalnej odmienności ich pokoleń, co niezmiernie pogłębia wierzące zrozumienie *Słowa* objawiającego się w dziejach i misterium chrześcijańskiego – *kenozy* Syna Bożego, Jego Ofiary *Nowego Przymierza* i obecności Ducha Świętego w sakramencie Kościoła Chrystusa.

Trudno w tym miejscu nie przywołać faktu, że owo egzystencjalne otwarcie na nadprzyrodzoność silnie naznaczyło funkcjonowanie starożytnych gmin lub wspólnot chrześcijańskich pod względem wspólnotowości dóbr bądź używania majątku w służbie bliźnich. Czy konieczne jest przywołanie stanowiska Ojców Kościoła z pierwszych stuleci chrześcijaństwa? Niemal wszyscy z nich podzielali zdanie św. Bazylego – jednego z trzech tzw. Ojców Kapadockich, który też najpewniej wyraził przekonanie ówczesnych sobie chrześcijan, ukształtowane „myślami” dziedzictwa wiary uprzednich sobie pokoleń, że dobra prywatne powstały przez zawłaszczenie wspólnej pierwotnie własności. Jest zatem zrozumiałe, że perspektywa nadziei na zmartwychwstanie w Chrystusie i życie *wieczne* – co zobrazowuje św. Paweł-apostoł postrzeżeniem obecnego życia jako szybko mijającej chwili<sup>9</sup> – radykalnie odmienia, na przykład: stosunek do dóbr bądź własności prywatnej, czyniąc z nich wyłącznie narzędzie bądź środek osiągnięcia *Chwały* zbawionych, a nie cel konsumpcyjny bądź inny, wyrażający się w próbie (niemożliwego, nieudanego) doczesnego spełnienia.

W zestawieniu dwóch terminów: „natura – nadprzyrodzoność”, które – jak podnoszą teologowie – należy rozumieć zarówno jako przeciwstawienie, jak i jako połączenie obu terminów, słowo „natura” może oznaczać albo ogólnie cały wszechświat (w sensie całego porządku stworzenia), albo bardziej bezpośrednio i bardziej konkretnie naturę ludzką, nie rozłączając i nie odseparowując jednak całkowicie człowieka od świata – w sensie zarówno ziemskiego globu, jak i fizykalno-astronomicznego Wszechświata<sup>10</sup>. Zatem,

<sup>9</sup> Por. 1 Kor 7, 29-31.

<sup>10</sup> Por. H. de Lubac, *O naturze i łasce* (*Petit cathéchèse sur nature et grâce*, Paris 1980), tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1986, s. 8-9.

choć termin „natura” pozostaje słowem o wielu odcieniach znaczeniowych<sup>11</sup>, to jednak w zastosowaniu teologicznym słowo „natura” nie przedstawia większych trudności; stanowi bowiem termin czysto korelacyjny – termin, użyty jedynie w zestawieniu z terminem „nadprzyrodzoność”. Jednocześnie jako termin korelacyjny nie zakłada żadnego systemu filozoficznego – nie przeciwstawia się „kulturze”, gdyż kultura pozostaje rozpoznana jako właściwość natury ludzkiej, która, jakkolwiek by było, nie może nie zostać rozpoznana jako „ludzka”. W takimże ujęciu pojawia się zasadnicze pytanie – czy człowiek może zadowalać się „postępowaniem zgodnym z naturą”, skoro nie wskazuje mu ona żadnych norm? I, czy jego zadaniem nie jest raczej jej przyjęcie, aby spowodować jej przekształcenie lub „przebóstwienie” według *drogi* Jezusa, jak to podkreśla patrystyka Ojców Wschodnich?

Z kolei „nadprzyrodzoność” jako korelat natury ludzkiej, pojawiający się dość późno w języku teologicznym (łacińskim)<sup>12</sup>, oznacza nie tyle porządek rzeczy boskich rozważany sam w sobie – w jego czystej transcendencji, co porządek boski pozostający w związku z porządkiem ludzkim i zarazem mu przeciwstawny<sup>13</sup>. Jest więc najzupełniej zrozumiałe, że odrzucić bądź umniejszyć semantycznie to podstawowe rozróżnienie natury i nadprzyrodzoności oznaczałoby jednocześnie i powodowałoby co najmniej uniemożliwienie wyartykułowania najbardziej istotnej treści doktryny chrześcijańskiej, jeśli nie wręcz odrzucenie w samych podstawach idei objawienia, tajemnicy boskiego wcielenia, odkupienia itd. Jak powyżej ustaliliśmy, powyższa kwestia wykazuje szerszy wymiar – chodzi bowiem o perspektywę postrzegania rzeczywistości przez nowożytnych myślicieli, którzy kolejnymi etapami założeń i wzniesionych na nich konkluzji, zdołali wykształcić całość nauk nowożytnych, które doprowadziły do doniosłego wniosku, że nadprzyrodzoność nie istnieje<sup>14</sup>. Uwzględniając faktyczność takiej postawy intelektualnej, niewątpliwie koniecznym pozostaje podjęcie twórczego inteligibilnego przedsięwzięcia, zanim nie dopełni się cywilizacyjna katastrofa, gdyż nie ma co wątpić, że dzieło nowożytności dokona się w pełni dopiero wówczas, gdy zniszczona zostanie wiara (postawa wiary w sensie *intellectus fidei*) w nadprzyrodzoność pod wszelką jej postacią, jak podnieśliśmy powyżej.

Aby jednak zrozumieć, na czym polega postawa moralno-intelektualna, która nie osadza się na „uczynieniu” z człowieka *bóstwa*, jak to się stało udziałem nowożytnych myślicieli w ich koncepcyjnym przedsięwzięciu

<sup>11</sup> Na co wskazują określenia, m.in.: „natura” uczonego, „natura” rzeczy itd.

<sup>12</sup> Czyli dopiero w XVI stuleciu. Zob. Bulla *Ex omnibus afflictionibus* (1567) papieża Piusa V (1566–1572).

<sup>13</sup> Por. H. de Lubac, *O naturze i łasce* (*Petit cathéchèse sur nature et grâce*), s. 13.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 19.

intelektualnym, i która nie wykazuje znamion sceptycyzmu, niewątpliwie wynikającego z humanizmu (swoiście rozumianego), należy w pierwszej kolejności podnieść podstawowy fakt, że bardziej realnym niż [jakikolwiek] społeczeństwo pozostaje człowiek, ludzki podmiot. W sensie Arystotelesa powiedzielibyśmy, że człowiek jest rzeczą, a społeczeństwo nią nie jest. Zatem, jakkolwiek wspólnota ludzka, społeczeństwo, jest zespołem rzeczy powiązanych realnymi relacjami, faktycznymi odniesieniami moralnymi. Konsekwentnie wynika z tego, że społeczeństwo jest czymś więcej niż sumą osób i może mieć lub wykazywać własne prawa. Kiedy więc uwzględniamy fakt, że społeczeństwo zawiera poza ludźmi coś realnego, czyli relacje, które nie są jednak rzeczami, to nie sposób nie dostrzec i należy wręcz podnieść, że nadprzyrodzoność, kształtując spełnianie się w [konkretnym] *jestestwie* człowieczego podmiotu, wywiera wpływ także na kształtowanie wzajemnych relacji, a więc finalnie – na społeczeństwo, a w nim na funkcjonujące wzorce postaw moralnych, pokoleniowo przekazywane oraz ideowo wzbogacane i pogłębiane własnymi niepowtarzalnymi dziejami przez [określone] wspólnoty narodowo-państwowe, a zasadniczo przez przekazywane nowo wzrastającym we wnętrzach wspólnot ludzkich młodemu pokoleniom wierzącym i pogłębiane w *intellectus fidei* w żywych wspólnotach wiary Kościoła Chrystusa (w uproszczeniu).

Stan współczesnej wiedzy ze strony nauki teologicznej i pogłębiona wiekami kontemplatywnej refleksji dojrzałość rozumienia doktryny chrześcijańskiej uprzytomnia znaczenie istotnej dla sytuacji wiary postawy ewangelicznego ubóstwa, jałmużny<sup>15</sup>. Przez stulecia większość chrześcijan sądziła, iż chodzi o bliżej nieokreślony „dodatek” do chrześcijańskiego życia. Natomiast bardziej uważna teologiczna analiza pozwala uchwycić, że nie chodziło ani o dobrowolną praktykę, ani o rodzaj ewangelicznej rady dla nielicznych osób [Chrystusowej] Wspólnoty eklezjalnej, lecz o powinność, dotyczącą wszystkich uczniów Zmartwychwstałego – powinność, którą jest się winien zarówno Bogu, jak i ludziom, każdemu ze współbraci [w Chrystusie]<sup>16</sup>. Niewątpliwie nieciągała i zbyt mało upowszechniona wiedza religijna i ogólna w uprzednich stuleciach społeczeństw medievalno-nowożytnej Europy i kultury Zachodu przyczyniła się do wykształcenia wielu intelektualnych przekłamań i fałszywych mniemań, które z kolei skutkowały określonym wpływem na bieg dziejów przez powodowane postawy mentalno-intelektualne, m.in.: ideowo-koncepcyjną inspiracją jako-bińskich przywódców Wielkiej Rewolucji Francuskiej ze strony ideologicznej myśli Rousseau.

<sup>15</sup> Należy zauważyć, że w chrześcijaństwie pierwszych stuleci Ojcowie Kościoła, mówiąc o jałmużnie, używali łacińskiego słowa *debitum* (powinność, dług).

<sup>16</sup> Zob. Papież Benedykt XVI, *Orędzie na Wielki Post 2008*.



Zwróćmy uwagę, że dopiero współcześnie nabyliśmy wiedzę - i to jeszcze w nielicznym gronie teologów z faktu „oddania” w języku greckim słowa „jałmużna”, które dokonane zostało za pomocą *eleemosyne*, a które św. Augustyn (354-430) - autor *Civitate Dei* i biskup Hippony zdecydował się oddać poprzez nowo utworzone przez siebie słowo *miser cordia* („miłosierdzie”), skomentowane z kolei przez św. Izydora z Sewilli: „*miser cordia a misero corde dicta*” - jako dar odnoszący się do biednego serca (*a misero corde*). Przez powyższe - z jednej strony chcielibyśmy zauważyć, że dziejowo podejmowane przez kolejne pokolenia wierzących *intellectus fidei* pozwala coraz bardziej dogłębniej i pełniej rozumieć *Wydarzenie Jezus-Chrystus* wraz z orędiem ewangelicznym w postaci dogłębniejszego formułowania rozumienia doktryny chrześcijańskiej - w wyniku czego ulegają nieuniknionemu zakwestionowaniu postawy błędnego lub niepełnego rozumienia chrześcijaństwa i samej wiary nadprzyrodzonej, jakie na sposób naturalny i akcydentalny pojawiają się na przestrzeni dziejów, czego przykładem pozostaje intelektualne stanowisko m.in. Rousseau w sprawie np. „czystej natury” i rozumienia starotestamentowego *Raju*; zaś z drugiej strony - chcielibyśmy wyartykułować różnicę dla społecznej wspólnoty cywilizacyjnej kultury Zachodu, jaką wykształca postawa człowieka materialnie i duchowo „sytego”, zamkniętego w sobie, wtłoczonego w morderczy [dla obecnej mentalności „bytowego” sukcesu, kariery itd.] „wyścig szczurów”, aby jedynie uzyskać miejsce w czołówce, stanowiącej i decydującej o „nowoczesności” itd. i postawa osoby - człowieczego podmiotu w określonej społeczności, która jest świadoma swej człowieczej niewystarczalności - duchowego ubogacenia darami Stwórcy w celu udzielania się i ubogacania swymi twórczymi umiejętnościami i przedsięwzięciami postaw moralnych oraz działania w [publicznej] sferze relacji międzyludzkich.

Zauważamy zatem, że o ile perspektywa skończoności doczesnej kształtuje relacje społeczne przez zachowania i działania moralne człowieczych podmiotów, nastawionych i pozostających w postawie uzyskania bezwzględного spełnienia w karierze, władzy, znaczeniu bądź celebrytowości (w uproszczeniu) - nawet, a także przede wszystkim kosztem drugiego, gdyż właśnie on pozostaje największym zagrożeniem, o tyle nadprzyrodzość kształtuje relacje poprzez wzajemne twórcze ubogacanie niepowtarzalnością każdej osoby - jej darów i obecności; nie chodzi bowiem o uzyskanie doczesnego spełnienia się, uwarunkowanego bezwzględnością egoistycznego uzyskania go w materialnym wymiarze życiowych inicjatyw bądź przegrania egzystencjalnej szansy spełnienia się w byciu.

W tym względzie chcielibyśmy zwrócić uwagę na dostrzegane rozpoznanie, że życie społeczne wymaga pewnej, bliżej nieokreślonej dozy wzajemności. W życiu obywatelskim - w ramach tkwienia i funkcjonowania w społeczeństwie - zdajemy się z reguły na nie liczyć; trudne jest to do uzy-

skania w stosunkach międzynarodowych, gdzie rządy poszczególnych bytów państwowych nie mają wystarczającej pewności w dwustronnych relacjach co do wzajemności, na której można by polegać. Niektórzy ludzie postępują lepiej, niż tego wymaga od nich reguła wzajemności, niektórzy zachowują ją co do „litery”, inni zaś pozostają na nią obojętni. Nadprzyrodzoność orędzia ewangelicznego pobudza i wręcz skłania do postaw wychodzenia poza płaszczyznę wzajemnych roszczeń bądź też praw i obowiązków, jako tego, co winni jesteśmy innym. Św. Paweł-apostoł jasno dostrzega ten wymiar otwarcia na nadprzyrodzoność: „Nikomiu nie bądźcie nic dłużni poza wzajemną miłością”<sup>17</sup>. W sumie jest to wezwanie do postępowania w życiu z niejaką dozą intuicji, do pewnej twórczej beztroski w momentach krytycznych. Bowiem w perspektywie nadprzyrodzoności – *królestwa* Bożego, istnieje tylko jedna postać nagrody, co sprawia, że w życiowych postawach zapominamy o sobie samych, czego wynikiem staje się nieuświadomiona dobroć.

Nakreślony schematycznie wymiar nadprzyrodzoności chcielibyśmy – zamiast rozwinąć – spuentować (powodowani brakiem miejsca) w następującym stwierdzeniu – orędzie ewangeliczne, a zwłaszcza radykalność Chrystusowego *Kazania na Górze*<sup>18</sup>, nie dostarcza praw ani jednostce, ani społeczeństwu, ale tworzy [powoduje, sprawia] moralne napięcie w osobie/wierzącym, w wyniku którego dokonują się twórcze transformacje w jej osobowych relacjach i moralnych człowieczych postawach, mające swe twórcze konsekwencje na moralnej dojrzałości społeczeństwa czy społeczeństw kulturowego Zachodu – w wymiarze jego fundamentalnych składników cywilizacji.

**Powyższe zdaje się uświadamiać wagę nadprzyrodzoności jako nieustannego w dziejach ludzkich społeczeństw pobudzenia ich w strukturze licznych człowieczych wspólnot w kształtowaniu moralnych postaw kulturowo dojrzałych, sprawiających poprzez międzyludzkie relacje obywatelską dojrzałość społeczeństw Zachodu.**

Rozważanie chcielibyśmy zakończyć niniejszą uwagą – funkcja zwrotu do „czystej natury” jako zniesienia wykształconych cywilizacyjnych nierówności [kultury medievalnego Zachodu], powzięta z pewnego etapu konsekwencji intelektualnych rozpoznań, osadzonych na bazie kartezjańskiego *cogito* i podmiotowego „Ja”, doprowadzając do rozpoznania człowieka jako *bóstwa*, wykształciła w sumie w imię uzyskania [bezwzględnej] *wolności-równości-braterstwa* dla każdego człowieczego podmiotu zjawisko (*resp.* mechanizm) traktowania człowieczego podmiotu jako [osławionej] „sru-

<sup>17</sup> Rz 13, 8.

<sup>18</sup> Mt 5-7.

beczki” (*wintika* – resp. „trybika”) w „budowie” nowego [„cywilizacyjnie”] społeczeństwa, mającego okazać się [bardziej] szczęśliwym dla wszystkich. Taki okazuje się paradoks ideologicznego ideału, odmiennego od nadprzyrodzoności bądź nie uwzględniającego jej w kształtowaniu społeczności, który od niemal dwóch stuleci próbuje wdrożyć swe tezy w ich odwzorowywanie w społeczno-politycznych i kulturowych sposobach [inżynierii socjo- i psychopedagogicznego] modelowania społeczeństw europejskich jako kolejnych etapach społeczno-politycznego postępu nowoczesnego społeczeństwa. W przeciwieństwie do tego jedynie „słusznego” [„prawomocnego”] modelu nowego społeczeństwa bądź rozpoznawanych etapów jego urzeczywistniania się – konsumpcyjnego, informacyjnego itd., nadprzyrodzoność pozwala intensyfikować rozumienie głębi człowieczego *jestestwa* i *spełniania* się w otwartości na nie jako ostateczne jego spełnienie się w Stworzycielu *physis* Wszechświata.

#### THE SUPERNATURAL AS STIMULATE TO FORM CULTURAL MATURITY OF COMMUNITIES OF THE WEST

##### Summary

The author stresses that only on the area of the supernatural the natural civic community is formed. The author of the article tries to prove his thesis that the spiritual atmosphere of the supernatural permits to realize as a person in an existential dimension. The author is then trying to procure the answer to the question of specific conditions that have to be fulfilled for social and civil alienation not to occur and, in consequence, for moral and axiological erosion not to take place in the considered societies.

**Keywords:** civic community, the European West, the natural civic communities, the supernatural



## Wybory bioetyczne współczesnego człowieka. Kwestia trwałości opinii wobec wybranych problemów bioetycznych na przykładzie analizy *casestudy*

*Odpowiedzialność moralna jest dziś niepodzielna tak samo, jak niepodzielne są kwestie pokoju, wolności, bezpieczeństwa i zwykłego biologicznego przetrwania gatunku ludzkiego*

Z. Bauman (2005)

Problemy bioetyczne postrzegane przez pryzmat rozwoju współczesnych społeczeństw i współczesnej medycyny nabierają coraz większego znaczenia dla każdego człowieka. Postęp w obszarze nauk biomedycznych, jest niezaprzeczną szansą na rozwiązanie wielu problemów o charakterze medycznym, społecznym czy politycznym. Tempo rozwoju oraz jego zakres, budzi jednak zastrzeżenia i wątpliwości oraz rodzi problemy natury etycznej. Problemy te coraz częściej dotyczą aspektów życia człowieka wykraczających poza działania stricte medyczne. Rozwiązywaniu ich mogą sprzyjać określone regulacje formalnoprawne lub systemy normatywne. Jednak czy współczesny człowiek korzysta z tych wykładni? Czy czasy w których żyje ułatwiają mu to zadanie?

Uważa się, że współczesny człowiek żyje w czasach niezwykłych pod wieloma względami. W czasach, w których jednostka osadzona na piedestale, jednak rezygnuje z uniwersalnego systemu norm i wartości, tradycji i homogeniczności, precyzyjnego naukowego poznania, jedności i jasności, charakterystycznych dla czasów nowoczesnych. W czasach, w których zmienność i niepewność jest powszechna, a proces przewartościowywania jest istotnym aspektem kształtującym podmiotowość człowieka. Na gruncie teoretycznych rozważań teolog Karl Rahner i pisarz André Malraux nazwali je wiekiem mistyki, wiekiem, który Zygmunt Bauman określa mianem **ponowoczesności**, **nowoczesności w stanie ciekłym** bądź „odczarowaniem odczarowania” (*Odczarować odczarowanie* 2000). Jednak cóż owa zmienność

może oznaczać w odniesieniu do jednostki, podmiotu autonomicznego? Już powyższa uproszczona charakterystyka obrazuje zakres zamian zachodzących w człowieku przełomu XIX/XX i XXI wieku. Precyzyjne określenie ich zakresu jest trudne i złożone, jednak odwołując się do problematyki artykułu, można wskazać przede wszystkim na przemiany systemów wartości, postaw oraz porządku etyczno-moralnego. Współczesny człowiek chełpi się wartością wolności, nie obawia się odmienności, uznaje wszechobecność przygodności, silnie akcentuje wartość jednostki, jej niepowtarzalność. Coś zyskuje, ale i coś w zamian traci, pogoń za wolnością okupiona jest zminimalizowanym poczuciem bezpieczeństwa (Bauman 2000: 8-9).

Brak podstaw etyczno-moralnych oraz niewiara w uniwersalny rozum wpływają na obszar przekonań. A codzienność (kształtowana także przez pryzmat rozwoju) wyznacza coraz to nowe wyzwania, problemy, pytania i wyzwala konflikty moralne, stawia współczesnego człowieka przed trudnymi wyborami. Jednak jeśli dodatkowo jedność zaprzeczy się wielością, podobieństw różnicami, unifikację różnorodnością, pewność ambiwalencją, absolutyzm i wartość – relatywizmem, porządek chaosem, a uwielbienie dla jedności – pluralizmem, wówczas wybory stają się jeszcze trudniejsze (*Odczarować odczarowanie* 2000).

Wybory mogą dotyczyć różnorodnych wymiarów egzystencji człowieka, w poniższym artykule zaprezentowane zostaną wybrane z obszaru bioetyki. Bioetyce przypisuje się różny status wśród dyscyplin naukowych. W zależności od wykładni teoretycznej i metodologicznej uznawana jest za odrębną dyscyplinę naukową bądź refleksję moralną dotyczącą szczegółowych problemów związanych z rozwojem współczesnych nauk o życiu. W ujmowanie bioetyki jako refleksji etycznej, wpisuje się także koncepcja chrześcijańska. W perspektywie tej, choć wiara przenika poznanie człowieka nie musi angażować się bezpośrednio w rozwiązywanie problemów bioetycznych. Ważną rolę w poszukiwaniu odpowiedzi i rozstrzygnięć problemów pełni rozum praktyczny, formułowany przez wiarę. Wiara umożliwia odniesienie się do ogólnej problematyki dotyczącej życia czy sensu istnienia człowieka oraz do szczegółowych aspektów, takich jak zdrowie czy choroba (*Sposoby rozumienia bioetyki*). Nauka Kościoła, jego stanowisko określające konkretne, pożądane rozwiązania problemów, wspomagają kształtowanie opinii na ich temat. Uzasadnione i interesujące jest zatem poznanie poglądów praktykujących katolików, deklarujących, że podstawy wiary i nauka Kościoła kształtują ich przekonania moralne, na wybrane problemy bioetyczne, w stosunku do których Kościół prezentuje jednoznaczne stanowisko. Myśląc o niezdecydowanym charakterze człowieka ponowoczesnego, warto także zbadać, czy opinie katolików mają trwałą charakter, wykazują się konsekwencją.

## 1. Człowiek w obliczu wolności

*Niepisany ideał tej kultury jest człowiek, który coraz lepiej rozumie świat wokół siebie, ale coraz mniej rozumie samego siebie*

(ks. Dziewiecki)

Współczesny człowiek może czuć się zagubiony w świecie powszechnie prezentowanych, skrajnych wartości. Wolność i wybór może mieć przy tym różne oblicza, np.: W reklamie australijskiej siedzący na łóżku aktor, opowiada o wyborach, jakich dokonał w życiu. „Wybrałem małżeństwo z Tiną, mam dwójkę wspaniałych dzieci. Wybrałem jazdę Fordem” – mówi. „Czego nie wybrałem, to bycie śmiertelnie chorym. [...] Nie wybrałem umierania z głodu, bo jedzenie jest jak połykanie żyletek. Z pewnością nie wybrałem konieczności patrzenia jak rodzina przechodzi to razem ze mną. Dokonałem ostatecznego wyboru. Potrzebuję tylko, by rząd mnie wysłuchał”. Na końcu pojawia się napis: „85 proc. Australijczyków popiera eutanazję. Nasz rząd nie” (*Eutanazja w reklamie*).

W Holandii eutanazyjne lobby uruchamia pierwszy na świecie mobilny zespół eutanatorów, składający się z lekarza i pielęgniarki. Po telefonicznym zgłoszeniu, będzie przyjeżdżał do domu pacjenta na jego życzenie. Ma stanowić pomoc i ostatnią instancję dla tych śmiertelnie chorych, którzy pragną wcześniejszej śmierci (i spełniają odpowiednie warunki), a którym lekarz domowy odmówił dokonania eutanazji z powodów etycznych czy światopoglądowych (*Holandia. Eutanazja na telefon*).

W Wielkiej Brytanii prof. Marilyn Strathern (stała na czele badań zespołu ekspertów Nuffield Council on Bioethics, niezależnej organizacji zajmującej się etyką w medycynie). przekonuje, że możliwość zaoszczędzenia krewnym wydatków związanych z pogrzebem, może zachęcać ludzi do rejestrowania się jako dawcy organów (*Pochówek za nerkę na Wyspach?*).

Oto nieliczne przykłady współczesnego wymiaru korzystania z wolności. Nie ulega wątpliwości, że wiąże się ono z wymiernymi kosztami i zyskami, jednak na podstawie jakiej wykładni można dokonać ich bilansu? Jednostka żyjąca wśród innych, o nietrwałych systemach moralnych, w społeczeństwie, w którym dominują ambiwalentne postawy moralne, stoi przed trudnym wyborem: na jakiej podstawie kształtować postawy, w co wierzyć?

### • Wybieram w co wierzę

*Zasady moralne, to podstawa życia istot myślących. Człowiek nie posiadający w pełni ukształtowanego systemu wartości jest jak óma krążąca wokół płomienia świecy – nie ma żadnych szans*

(Hartley 1996: 9)

Współczesny człowiek dokonuje autonomicznych wyborów; ma m.in. możliwość wyboru religii, wiary, ma możliwość modyfikowania podstaw kształtujących moralność, choć oczywiście jest, że nie wszystkich i że jest ich wiele (zob. Ossowska 2005: 18-88). Jednak warto się zastanowić, czy dokonując określonych wyborów (m.in. o charakterze religijnym), świadomie przyjmuje przypisany im system norm i wartości? W literaturze socjologii moralności znaleźć można opisy związków, zależności religijności i moralności oraz wyniki badań empirycznych potwierdzających niejednolitość tych korelacji (zob. Mariański 2008). Szczególnie w kontekście czasów ponowoczesnych, zmieniających sposób interpretowania religii oraz jej przeżywania.

## 2. Charakterystyka przebiegu badania

Zrealizowane badanie empiryczne nie miało charakteru badania reprezentatywnego, było to raczej *casestudy*, mające na celu analizę obserwowanych (w wymiarze praktycznym, deklarowanym i we współczesnej literaturze przedmiotu: socjologii moralności) tendencji, w wyrażaniu relatywizowanych opinii dotyczących trudnych problemów moralnych i etycznych, w tym bioetycznych. Wyniki badania mogą stanowić głos w debacie dotyczącej źródeł i trwałości moralności współczesnego katolika.

Celem badania było sprawdzenie, czy zasady wiary katolickiej wyznaczają standardy moralne katolików w odniesieniu do wybranych problemów bioetycznych, poznanie opinii na ich temat oraz dokonanie analizy ich trwałości.

W związku z powyższym, badanie zrealizowane zostało w III etapach (w lutym, kwietniu i czerwcu 2011 roku), pod kierownictwem autorki artykułu, przez studentów Socjologii Uniwersytetu Łódzkiego. Przeprowadzone zostało wśród łodzian, deklarujących się jako osoby wierzące (katolicy) oraz deklarujące, że żyją zgodnie z założeniami wiary katolickiej (w I turze), zaś w turze II i III tylko z tymi (spośród uczestników I tury), którzy zadeklarowali wprost, że założenia wiary katolickiej i nauka Kościoła wyznaczają ich standardy moralne i stanowią podstawę w podejmowaniu decyzji dotyczących problemów etycznych i moralnych.



Należy zaznaczyć, że celowy dobór próby stanowił istotny kłopot w skomponowaniu grupy badawczej. Choć znaczna większość osób godzących się na udział w badaniu potrafiła „określić się” jako wierzący (96%), to część grupy (około 30%) miała kłopot w dokonaniu deklaracji, czy żyje zgodnie z założeniami wiary katolickiej. Po serii prób (wykorzystując metodę kuli śnieżnej) do I etapu (luty 2011 rok) udało się ostatecznie zakwalifikować 102 osoby spośród 165 poproszonych o udział w badaniu (36 osób nie wyraziło zgody). Tak wysoki udział osób deklarujących się jako osoby wierzące spowodowany był okolicznościami realizacji badania. Aby zwiększyć prawdopodobieństwo dotarcia do grupy spełniającej warunki doboru, pierwsi respondenci w I turze (24 osoby) zostali wyodrębnieni spośród osób opuszczających Kościół po Mszy Świętej (interesujące jest, że 7 osób niewierzących uczestniczyło w Mszy Św.).

Decyzja o zastosowaniu śnieżnej kuli, jako metody doboru próby, podjęta została po realizacji badania pilotażowego, w którym na 44 osoby (także opuszczające Kościoły po Mszach Św.) poproszone o udział w badaniu, tylko 18 wyraziło zgodę na rozmowę (wywiad kwestionariuszowy). Sądziłismy, że jeśli proporcjonalnie taka ilość osób zgodzi się na udział we właściwym badaniu i wskaże kolejne (z możliwością powołania się na nią), wówczas będzie szansa na realizację naszych założeń w większej grupie. Analizując przebieg pilotażu, trudno się dopatrywać jakichś konkretnych powodów tak dużej liczby odmów. Czas: niedzielne południe/popołudnie, zimowa pogoda, zaplanowane zajęcia, spotkania w czasie wolnym oraz być może niechęć do udziału w badaniach, czy rozmowy na temat przedstawionej problematyki, mogły być czynnikami wpływającymi na decyzje pytanych osób.

Wracając do I etapu badań – interesująca była także obserwacja procesu podejmowania decyzji, kiedy respondenci zostali poproszeni o wskazanie kolejnej osoby, spełniającej warunki doboru próby. Okazało się, że proces weryfikacji dokonywany był w większości (87%) poprzez fakt i częstotliwość uczestnictwa w Mszy Św., a zatem uczestniczenie w Liturgii dla tych osób było świadectwem wiary i życia zgodnego z założeniami wiary. Pozostali dokonywali wyboru na podstawie ogólnej oceny zachowań wskazanych przez nich osób.

Uczestnicy pytani byli o opinię i stosunek do wybranych problemów bioetycznych, takich jak: zapłodnienia pozaustrojowego – in vitro, aborcji, eutanazji, klonowania, antykoncepcji, transplantacji narządów oraz stosowania komórek macierzystych.

Drugi etap badania (kwiecień 2011) zrealizowany został w grupie osób, które podczas pierwszego wywiadu kwestionariuszowego wskazały, że podstawą ich decyzji moralnych są przede wszystkim założenia wiary i nauka Kościoła katolickiego, i opierając się na nich dokonują wyborów moral-

nych. Do tej grupy ze 102 osób – zakwalifikowanych zostało 48, i choć wszyscy badani wstępnie zadeklarowali, że żyją zgodnie z założeniami wiary, jednak na pytanie o wybór czynników, wpływających ich zdaniem w decydujący sposób na prezentowane opinie i stanowiska, pozostali (54 osoby) na dwóch pierwszych miejscach wymieniali doświadczenie życiowe oraz wiedzę (potoczną i naukową), dopiero na trzecim wymieniane były założenia wiary i nauka Kościoła katolickiego. Do badania ostatecznie przystąpiło 46 osób (dwie nie wyraziły zgody na ponowną rozmowę).

W trzecim etapie zrealizowanym dwa miesiące później uczestniczyli ci sami respondenci, którzy zostali zakwalifikowani do etapu drugiego. Specyfika badania polegała na tym, że ten sam wywiad kwestionariuszowy został powtórzony trzykrotnie, różny był tylko moment jego realizacji. Pierwsza rozmowa przeprowadzana była w niedzielę, w godzinach południowych i popołudniowych (najczęściej po uczestnictwie w Mszy Świętej), druga tura zrealizowana została w dni pracujące (środę i czwartek w godzinach wieczornych, po pracy, badani przed rozmową najczęściej oglądali programy telewizyjne), trzecia tura została zrealizowana w niedzielę w godzinach popołudniowych i wieczornych (tego dnia respondenci uczestniczyli w Mszy Św., jednak bezpośrednio przed badaniem spędzali czas oglądając programy telewizyjne, spotykając się z dalszą i bliższą rodziną bądź znajomymi, lub też czytając prasę i książki).

Pragnąc dokonać analizy trwałości wyrażanych opinii, zróżnicowany został właśnie moment realizacji badania, z uwzględnieniem czynników, które mogły wpływać na prezentowane opinie. Konsekwencja w odpowiedziach (zgodnych ze stanowiskiem Kościoła) miała stanowić wskaźnik trwałości opinii kształtowanych przede wszystkim zgodnie z założeniami wiary i nauki Kościoła. Brak konsekwencji miał stanowić wskaźnik braku trwałości opinii, a tym samym, w przypadku osób wierzących, praktykujących i wyrażających przekonanie o wadze religijnych fundamentów, wskazywał na niespójność deklaracji z wyrażanymi poglądami (pomysł sekwencyjności zaczerpnięty został z opracowania Zallera – 1998).

#### • Kto zgodził się na udział w badaniu?

Dość zaskakujące (jak na celowy dobór próby ze względu na wyznanie i znaczenie założeń wiary) było statystyczno-demograficzne zróżnicowanie grupy badawczej. Wyodrębnieni zostali przedstawiciele wszystkich grup wiekowych (od 18 do 61 i więcej lat), poziomów wykształcenia (od zawodowego po wyższy ze stopniem doktora hab. lub profesora), pozostawania w związkach formalnych i nieformalnych, żyjących samotnie lub w gronie rodzinnym, liczącym od 3 do 7 osób, z dochodami na poziomie od 700 zł po

ok. 5 tys. zł (i więcej) na członka rodziny. Wszyscy uczestnicy badania byli aktywni na poziomie kształcenia bądź zawodowo i uczęszczali do Kościoła przynajmniej raz w tygodniu.

Odnosząc się do wyników badania, we wszystkich etapach, nieznacznie przeważały kobiety oraz osoby w wieku 35–44 lata. Nieznaczną przewagę stanowiły także osoby z wykształceniem średnim i wyższym na poziomie I stopnia kształcenia oraz pozostające w stałych, formalnych związkach, żyjące w gospodarstwach składających się średnio z 4 osób, z dochodami na poziomie 1500–2000 tys. zł na członka rodziny. W grupie badanych dominowały osoby pracujące oraz uczęszczające do Kościoła raz w tygodniu.

### 3. Prezentacja wyników badań

Ze względu na ograniczenie objętościowe, w poniższym artykule zaprezentowane zostaną pokrótce opinie, konsekwencja ich wyrażania oraz ich zgodność ze stanowiskiem Kościoła, dotyczące problemów aborcji, eutanazji i in vitro. Przedstawiona analiza obejmuje wypowiedzi osób (na wszystkich etapach badania), które podczas pierwszej rozmowy zadeklarowały, że wiara wyznacza ich standardy moralne.

Już na wstępie należy wspomnieć, że dość nieoczekiwana była ilość osób, które w odniesieniu do poszczególnych problemów uznały, że znają stanowisko Kościoła na ich temat, jednak nie zgadzają się z nim (szczególnie nieoczekiwane w kontekście doboru próby badawczej). Tendencja ta zauważalna była zwłaszcza przy problemie in vitro. Większość, bo 22 osoby (w I turze), 31 osób (w II turze) i 25 (w III turze) wyraziło przekonanie, że metoda ta powinna być udostępniona, szczególnie dla par małżeńskich borykających się z problemem niepłodności. Pary te powinny mieć nie tylko możliwość jej zastosowania, ale i ubiegania się o refundację. Wypowiedzi swoje uzasadniali przede wszystkim faktem, że rodzicielstwo jest niezwykle ważnym etapem w życiu małżeńskim, a problem niepłodności jest współcześnie jednym z najpoważniejszych.

Oto przykład wypowiedzi: [...] kilkadziesiąt ostatnich lat ewidentnie pokazuje, że z problemem braku możliwości posiadania potomstwa boryka się coraz więcej młodych ludzi, a chcąc żyć po bożemu, to też żyć w pełnej rodzinie. Adopcja w naszym państwie jest bardzo źle zorganizowana, więc jeśli medycyna daje szanse na posiadanie własnego potomstwa powinniśmy ją wykorzystać [...]; [...] to wszystko zależy od sytuacji, generalnie jestem przeciw, ale kiedy stawiam się na miejscu osoby pragnącej dziecka, a nie mogącej go mieć, nie jestem już taki pewny. Kilka osób, które wyraziły zdecydowany sprzeciw (17 w I turze, 9 w II i 13 w III turze) udzieliło jednoznacznego uzasadnienia: [...] to nie jest zgodne

**z wolą Boga [...]; [...] Kościół wyraźnie określa, że jest to niewłaściwe! Tak nie wolno i już!; Kościół się temu sprzeciwia [...].**

Na pytanie skierowane do osób, które wyraziły opinie sprzeczne w stosunku do stanowiska Kościoła: czy ich zdaniem Kościół powinien zmienić stanowisko w tej kwestii? – większość (20 osób na I etapie, 28 osób na II i 20 na III) odpowiedziała, że „tak”, pozostali wybrali możliwość: „trudno powiedzieć”. W uzasadnieniu, część zwolenników zmiany stanowiska Kościoła powoływała się fakt, że znają pary borykające się z tym problemem, wiedzą jak jest to trudne i bolesne doświadczenie, a świadomość postępowania niezgodnego z nauką Kościoła jeszcze bardziej je potęguje. Inni odwoływali się do [...] „ludzkiego wymiaru nauki Kościoła”, wskazywali że powinna być bliżej ludzi, uwzględniać zmiany zachodzące we współczesnych społeczeństwach, tym bardziej że niektóre z nich są całkowicie niezależne od jednostkowego postępowania człowieka.

A zatem większość respondentów wierzących, praktykujących, deklarujących, że u podstaw ich decyzji moralnych leżą fundamentalne wartości katolickie i znających stanowisko Kościoła, świadomie prezentuje odmienną opinię, popiera stosowanie metody zapłodnienia pozaustrojowego, uzasadnienia poszukując na płaszczyźnie doświadczeń, subiektywnej oceny zjawiska. Mniejszą przychylność respondenci wyrazili w przypadku stosowania tej metody u kobiet samotnych (9 osób w I turze, 22 osoby w II i 13 w III) i pozostających w nieformalnych związkach (11 osób w I, 17 w II i 10 w III turze). Wszyscy zdecydowanie zanegowali możliwość jej wykorzystania u par homoseksualnych.

Choć zrealizowane badanie nie było reprezentatywne, to okazało się, że na podstawie jego analizy można wysnuć wnioski i zaobserwować tendencje, zbliżone do zaprezentowanych w raporcie CBOS z czerwca 2010 roku. Akceptację dla zabiegów *in vitro* (stosowanych wśród małżeństw) wyraziło wówczas 73% badanych. Co drugi Polak (46%) zadeklarował także, że jest osobą wierzącą i stosuje się do wskazań Kościoła. W tej grupie badanych również przeważało poparcie dla wykorzystania tej metody wśród małżeństw cierpiących na bezpłodność. Akceptację taką wyrażały zarówno osoby mniej zaangażowane w praktyki religijne, jak i osoby które brały w nich udział kilka razy w tygodniu (Komunikat CBOS; *Etyczne aspekty...*).

Kolejnym ważnym problemem poruszonym w trakcie badania był problem aborcji. Pytanie zawierało opis sytuacji (uwzględnionych w Konstytucji RP), co do których respondenci mieli wyrazić opinię wskazującą na przyzwolenie wykonania aborcji lub jego brak. Analiza odpowiedzi wykazała, że niemal 1/3 grupy (11 na I etapie, 16 w II i 14 w III) wyraziła przyzwolenie na aborcję w sytuacji, gdy zagrożone jest życie i zdrowie kobiety, uzasadniając je wyższą wartością życia matki niż płodu. Przy uzasadnieniach pojawiał się wątek trudnej sytuacji ekonomicznej, w której może znaleźć się rodzina po

stracie matki oraz uwarunkowanie decyzji o ratowaniu życia kobiety od jej prośby (przesunięcie odpowiedzialności na matkę).

Zabieg, zdaniem respondentów, powinien być przeprowadzony przez lekarza, któremu sumienie zezwala na jego wykonanie. Nikt nie powinien być zmuszany do wykonania zabiegu aborcji, nawet jeśli zezwala na to prawo.

Żadna z osób wyrażających przyzwolenie na wykonanie aborcji w tej konkretnej sytuacji nie wyraziła przekonania, że obowiązujące prawo powinno ulec zmianie. Nikt z badanych nie wyraził przyzwolenia na legalizację aborcji bez ograniczeń, zaś tylko 9 osób podczas pierwszego wywiadu, 13 – drugiego i 11 – trzeciego, wyraziło zdecydowany sprzeciw wobec możliwości wykonania aborcji w każdej opisanej sytuacji, a zatem wypowiedziało się przeciwko stosowaniu aborcji. Większość z nich opowiedziała się także za całkowitą delegalizacją aborcji.

Wszyscy uczestnicy badania wyrazili przekonanie, że znają stanowisko Kościoła na temat aborcji, jednak większość osób, która zaprezentowała sprzeczną z nim opinię uznała, że Kościół powinien strzec przede wszystkim: „[...] dawczynię życia, bo bez niej nie będzie szansy na kolejne potomstwo; [...] strata matki w rodzinie może być bardziej kosztowna emocjonalnie dla rodziny, niż nienarodzonego dziecka; [...] musimy brać pod uwagę ogólną sytuację i sytuację, w której znajduje się kobieta, ona i tak wystarczająco cierpi, mając świadomość utraty dziecka, dlatego ma być **karana możliwością utraty własnego życia** [...]”.

Rzeczywistość, w której funkcjonujemy uzmysławia, że wybory nasze uwikłane są w sploty wielu zależności i uwarunkowane wieloma czynnikami. Relatywizm coraz częściej wykorzystywany w procesie podejmowania decyzji, przejawia się także w tzw. etyce indywidualnego sumienia lub etyce sytuacyjnej (Mariański 2008: 7), których przykłady można było zaobserwować w uzasadnieniach przytaczanych przez uczestników badania.

Ostatnim prezentowanym problemem jest stanowisko badanych wobec eutanazji. Zostali oni poproszeni o wyrażenie opinii na temat możliwości przyspieszenia śmierci w stosunku do osób cierpiących nieznośny ból, w nieuleczalnej chorobie. W sytuacji opisującej przyspieszenie śmierci, poprzez podanie zwiększonej dawki środków uśmierzających ból, większość osób zgodziła się na przerwanie cierpienia i przyspieszenie momentu śmierci (15 podczas I etapu, 31 podczas II i 24 podczas III), zdecydowanie mniejsze przyzwolenie wyrazili badani w sytuacji, w której cierpiąca osoba miałaby zostać odłączona od aparatury podtrzymującej życie (4 podczas I wywiadu, 13 podczas II i 10 podczas III wywiadu).

W stosunku do pierwszej przywołanej sytuacji, poproszeni o uzasadnienie wskazywali przede wszystkim na jej okoliczności, że osoba cierpiąca powinna poprosić o taką właśnie pomoc, że aktem miłosierdzia byłaby po-

moc polegająca na systematycznym zwiększaniu dawek środków przeciwbólowych, wskazywali na humanitaryzm danego działania i respekt wobec woli chorego oraz pomoc w ulżeniu cierpienia. Używali pojęć z zakresu religii i etyki, takich jak: **miłość wobec bliźniego, trzeba mieć miłosierdzie w sercu, czy pomóc w cierpieniu, oznacza poświęcić się, nadwreżyć swe sumienie [...]**. Na legalizację eutanazji zgodę wyrazili jednak nieliczni. W drugiej sytuacji mówili o niehumanitarnym działaniu, o braku akceptacji na aktywne działanie mające na celu przyspieszenie śmierci chorego oraz o możliwościach nadużyć i błędach lekarskich.

Generalnie w sporze o moralną ocenę eutanazji, można wskazać dwa poziomy argumentów; jeden, odnoszący się do zasady świętości życia oraz drugi, osadzony na zasadzie szacunku dla autonomii. W przywołanych argumentach, pomimo że sformułowanych przez osoby wierzące i żyjące (w ich opinii) wg nauki Kościoła, pojawił się głównie jeden typ argumentów przyzwalających na działanie przyspieszające moment śmierci. Za szacunkiem dla świętości życia i pozostawieniem go w „rękach Boga” opowiedziało się „tylko” 18 osób na I etapie badania, 16 na II i 12 na III etapie.

Analiza badań ogólnopolskich (z 2009 roku) ujawniła odmienne tendencje dotyczące zgody na zalegalizowanie eutanazji: większość respondentów (61 proc.) uznała, że w przypadku nieuleczalnie chorego, którego cierpieniem nie można ulżyć, prawo powinno zezwalać, aby na prośbę chorego i jego rodziny lekarz mógł skrócić życie pacjenta za pomocą bezbolesnych środków. 26 proc. z tej grupy nie miała co do tego żadnych wątpliwości. Przeciwnego zdania była niespełna jedna trzecia (31 proc.) ankietowanych, w tym 17 proc. wyrażało je w sposób zdecydowany, a 8 proc. nie miało na ten temat zdania (Komunikat CBOS 2009).

Już na tym etapie prezentacji zauważalny jest także brak konsekwencji (bądź objaw/przejaw niezdecydowania wobec) prezentowanych opinii. Choć te same osoby odpowiadały na te same pytania w odstępie dwumiesięcznym (luty/kwiecień/czerwiec) ich opinie nie tylko nie były zgodne ze stanowiskiem Kościoła (większość z nich), ale nie były także trwałe. Zmieniały się wraz z okolicznościami realizacji wywiadów.

Bardziej konserwatywny charakter i zbliżony do stanowiska Kościoła można było zaobserwować podczas rozmów realizowanych w niedziele (szczególnie na I etapie badania, czyli w krótkim odstępie czasu, po powrocie z Kościoła), zaś odbiegały od niego szczególnie na II etapie badania, kiedy respondenci w środku tygodnia pochłonięci byli raczej codziennymi obowiązkami. Być może dodatkowo zmęczenie, uwikłanie w wszechobecny natłok informacji pochodzących ze środków masowego komunikowania, przeżycia i doświadczenia wpływały na zaprezentowanie czasami całkowicie odmiennej opinii niż podczas wcześniejszej rozmowy. Poglądy, które można określić mianem umiarkowanie różniących się od zaprezentowanych

podczas I etapu badania, były wyrażone w niedzielę czerwcową (III etap), w godzinach wieczornych (kiedy różnica czasu po przyjeździe z Kościoła była dłuższa, niż za pierwszym razem, a respondenci często wskazywali, że już myślą o organizacji nadchodzącego tygodnia).

Można zatem wysunąć przypuszczenie, że to nie zinternalizowane wartości i normy, założenia wiary, czy nauka Kościoła katolickiego – w decydującym wymiarze – leżą u podstaw wyrażonych w badaniu opinii, ocen, stanowisk, ale szeroko pojmowany zespół czynników bezpośrednio „uwikłanych” w sytuację realizacji wywiadu. Zdecydowanie to nie moralność religijna leży u podstaw opinii, w których zostały zaprezentowane stanowiska niezgodne z naukami i stanowiskiem Kościoła (choć ich autorzy wyrazili przekonanie, że to właśnie wiara wyznacza ich standardy moralne). Widoczny relatywizm przejawiał się w odniesieniach do doświadczeń, zasłyszanych informacji, warunkowaniu opinii odnośnie do omawianych kwestii, od okoliczności i konkretnych sytuacji.

Oczywiste jest, że sugestii tych i przypuszczeń nie należy uogólniać na wszystkich uczestniczących w badaniu, jednak odnoszą się do większości z nich. Zaledwie 5 osób z 46, których odpowiedzi zostały poddane analizie, wykazało się trwałością prezentowanych opinii. Pozostali uczestnicy badania zmieniali swe stanowisko w każdym z III etapów badania. Możliwe jest także, że podjęte podczas wywiadów tematy były zbyt trudne, drażliwe i nie stanowiły dla respondentów problemów poddawanych refleksji i dogłębnym przemyśleniom, jednak były to zagadnienia, w stosunku do których Kościół wyraża jednoznaczne stanowisko.

## Wnioski

Na podstawie zaprezentowanej charakterystyki, można wysunąć przypuszczenie, że współczesny katolik, (podkreślam: uczestniczący w badaniu) jest w pewnym wymiarze kalką człowieka **ponowoczesności**, a przynajmniej wykorzystuje narzędzia typowe dla podejmowania decyzji moralnych w ponowoczesnym świecie. Jest człowiekiem, którego opinie wahają się, a czasami wchodzą ze sobą w konflikt. Jest człowiekiem, który przyjmuje postawę określaną (przez prof. J. Mariańskiego) mianem praktycznego relatywizmu, czyli czynienia z faktu zróżnicowania ocen i norm moralnych pretekstu do skrajnie sytuacjonistycznych zachowań.

Opinii i stanowisk nie formułuje najczęściej na podstawie założeń wiary katolickiej i nauki Kościoła. Zinternalizowany system norm i wartości także nie w każdej sytuacji kształtuje prezentowane przez niego poglądy, o czym świadczy brak konsekwencji w ich wyrażaniu. Odchodzi zatem od wybo-

rów opierających się na fundamentalnych wartościach na rzecz wyborów relatywizujących, uwzględniających zamierzony cel. Opinie formułuje w zależności od kontekstu sytuacyjnego (kontekstualizm), na który składają się zróżnicowane bodźce zewnętrzne (inklinacje). Usprawiedliwiania dla swych wyborów poszukuje na poziomie czynników społecznych, politycznych, gospodarczych, jak i zasad wiary: **Bóg jest miłosierny, rozumie ułomność człowieka i wybacza**. Jeśli ostatnie słowo ma mieć wolność (Bauman 2000: 367), to pomocne mogą okazać się sugestie ks. J. Tischnera: **Przestańmy rozliczać świat, a zacznijmy rozliczać siebie. Wolność nie włązi w człowieka po przeczytaniu książek; wolność przychodzi po spotkaniu drugiego wolnego człowieka**

#### BIBLIOGRAFIA

- Bauman Z., (2000), *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa
- Bauman Z., (2005), *Raport o kondycji moralnej świata*, <http://tygodnik2003-2007.onet.pl/1547,1227892,0,dzial.html>
- Dziewiecki M., (2008), *Pycha, czyli powtarzanie grzechu pierworodnego*, w: „Przewodnik Katolicki”, [http://www.przewodnikkatolicki.pl/nr/wiara\\_i\\_kosciol/pycha\\_czyli\\_powtarzanie\\_grzechu.html](http://www.przewodnikkatolicki.pl/nr/wiara_i_kosciol/pycha_czyli_powtarzanie_grzechu.html)
- Eutanazja w reklamie. Australia zakazuje*, <http://www.tvn24.pl/12691,1673615,0,1,eutanazja-w-reklamie-australia-zakazuje,wiadomosc.html>
- Hartley F., (1996), *Cała ta moralność*, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa
- Holandia. Eutanazja na telefon*: <http://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/2029020,114377,11247077.html>
- Komunikat CBOS, (2009), <http://www.rynekzdrowia.pl/Prawo/CBOS-blisko-polowa-Polakow-za-eutanazja,12046,2.html>
- Komunikat CBOS, (2010), *Etyczne aspekty zapłodnienia in vitro*, [http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2010/K\\_096\\_10.PDF](http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2010/K_096_10.PDF)
- Mariański J., (2008), *Wartości postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, WAM, Kraków
- Odczarować odczarowanie*, (2000), <http://mateusz.pl/goscie/zd/24/zd24-02.htm>
- Ossowska M., (2005), *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, PWN, Warszawa
- Pochówek za nerkę na Wyspach?*, [http://forum.gazeta.pl/forum/w,904,129722546,129722546,Pochowek\\_za\\_nerke\\_na\\_Wyspach\\_.html](http://forum.gazeta.pl/forum/w,904,129722546,129722546,Pochowek_za_nerke_na_Wyspach_.html)
- Sposoby rozumienia bioetyki w Polsce*: <http://www.cecib.uksw.edu.pl/czytelnia-bioprawo-i-bioetyka-42/104-bioetyka-wesosowski-b-sposoby-rozumienia-bioetyki-w-polsce?start=1>
- Zaller J., (1998), *Definicja opinii publicznej*, w: „Władza i Społeczeństwo”, (red.) J. Szczuparczyński, t. 2. PWN, Warszawa



BIOETHICAL CHOICES OF CONTEMPORARY MAN.  
THE PROBLEM OF OPINION STABILITY IN THE CONTEXT  
OF CHOSEN BIOETHICAL ISSUES; CASE STUDY ANALYSIS

Summary

The aim of this article is to speak out on the reasons of the life choices of contemporary man. It contains the results of research carried out on citizens of Lodz who treat religious principles as moral standards and make their bioethical decisions according to the Church's teachings. Although the researcher has used the case study research method and the results cannot be generalized, the tendency seems to be quite interesting (especially the incompatibility with Christian Teaching and the inconsistency of respondent's opinions). It emerged that the practising Catholics disagree with the Church authorities' opinions on in-vitro, abortion and euthanasia issues. Moreover their opinions are not based on internalized set of norms or the dogmas of faith. Not only do the respondents formulate their opinion ad hoc/spontaneously (majority of them answers differently to a similar question), but they also make their choices relative and goal-oriented (instead of fundamental). Their opinions are expressed pursuant to the situational context that involves external stimuli (inclinations). They seek the justification of their choices on social, political and economical levels and the article of faith: 'God is merciful and understands the flows of human being'.

**Keywords:** bioethical choices, abortion, in vitro, euthanasia, modern man, values and social norms, relativism, contextualism, opinion stability



## Moralny wymiar religijności członków Odnowy w Duchu Świętym w Łodzi

*I jeżeli religie mają sens, to polega on na tym, by  
wyzwalać głębokie dobro w człowieku*

Paul Ricoeur

### Wstęp

Część socjologów jest zdania, iż w sferze życia zbiorowego sekularyzacja jest faktem i nieuchronnym efektem modernizacji społeczeństw (o odchodzeniu od tradycyjnych, instytucjonalnych form religijności można mówić szczególnie w Europie Zachodniej), z drugiej strony *sacrum* – twierdzą badacze – wciąż zaznacza swoją obecność w duchowych poszukiwaniach podejmowanych przez ludzi. Widoczne jest nawet ożywienie życia duchowego, wzrost zainteresowania nowymi ruchami religijnymi.

Według raportów CBOS, w niewielkim stopniu zmienia się znaczenie religii w życiu społecznym Polaków, choć około 40% wiernych odchodzi od religijności instytucjonalnej. Badania ogólnopolskie pokazują duże przywiązanie obywateli do tradycji katolickich, kościelnych obrzędów, towarzyszących ważnym wydarzeniom w życiu indywidualnym i społecznym<sup>1</sup>.

Celem niniejszego referatu jest prezentacja wypowiedzi członków Odnowy w Duchu Św. na temat działań będących konsekwencją ich religijnego zaangażowania. W Łodzi, mieście w którym od lat wskaźniki *dominantes* i *communicantes* są jedne z najniższych w Polsce<sup>2</sup>, istnieją środowiska ludzi

<sup>1</sup> Komunikaty CBOS: *Więzi Polaków z Janem Pawłem II, Kościołem i religią*, kwiecień 2006; *Znaczenie religii w życiu Polaków*, maj 2006 – w tym raporcie czytamy: „Wyniki wieloletnich badań świadczą o tym, iż zarówno wiara, jak i religijność obywateli pozostają na stałym – wysokim poziomie. Imponujące są również indeksy autodeklaracji religijności Polaków; *Dwie dekady przemian religijności w Polsce*, wrzesień 2009 – w tym raporcie odnotowano zmianę stosunku do religijnych praktyk w grupie młodzieży i wśród mieszkańców największych miast (znacznie spadła liczba osób regularnie praktykujących, przybyło okazjonalnych uczestników mszy i nabożeństw). Od kilku lat wzrasta liczba areligijnych, niepraktykujących mieszkańców wielkich aglomeracji (6% w 2005 i już 11% w 2009 r.).

<sup>2</sup> Zgodnie z danymi Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego z 2008 roku (wskaźnik *dominantes* dla Polski wyniósł 40,4%, a *communicantes* 15,3%; dla diecezji łódzkiej *dominantes*

głęboko religijnych. Ich wiara jest wartością głęboko odczuwaną, realizowaną w praktyce dnia codziennego, mającą duży wpływ na „pozawyznaniowe” i „pozakościelne” zachowania. Oddziałuje ona na sposób postrzegania świata i na działania w polu społecznym. Dla nich religia stanowi autentyczną potrzebę duchową. Członkowie Odnowy w Duchu Św. podejmują różne prospołeczne inicjatywy. Z wypowiedzi wynika, że autentyczne zaangażowanie religijne sprzyja altruistycznym postawom. Moi rozmówcy wyrazili przekonanie, że źródłem ich postawy wobec świata i bliźnich jest doświadczenie religijne, przeżycie bliskości Boga.

Postawy i działania członków grup odnowy religijnej pokazują formy obecności religii w nowoczesnym społeczeństwie. Religia utrzymała swoją żywotność między innymi w sferze pomocy socjalnej, jaką podejmują ludzie, którzy zdecydowali się na religijną odnowę.

## 1. Idea Katolickiej Odnowy w Duchu Świętym

Odnowa w Duchu Św. (Katolicka Odnowa Charyzmatyczna) jest nieformalnym, zróżnicowanym ruchem, o otwartej strukturze – bez organu założycielskiego i oficjalnej listy członków<sup>3</sup>. Na temat odnowy charyzmatycznej w Kościele napisano wiele książek, w większości są to studia biblijne i teologiczne (m.in. M. Harper, F.A. Sullivan, H. Mühlen, E.D. O'Connor, Jan Paweł II, J. Kudasiewicz).

Ruch nawiązuje do doświadczeń pierwotnych wspólnot chrześcijańskich, konstytuują go grupy modlitewne liczące od kilku do kilkunastu osób – świeckich zaangażowanych w życie Kościoła. Nie stanowią oni homogenicznych pod względem cech społecznych i demograficznych wspólnot – przeciwnie, w ich skład wchodzi ludźmi w różnym wieku, różnych zawodów i poziomów wykształcenia. Spotkania grup odbywają się z reguły przy parafiach, raz w tygodniu i trwają kilka godzin. Charakterystycznym elementem spotkania jest modlitwa spontaniczna: „pewne elementy spotkania powtarzają się: zaproszenie Ducha Świętego do prowadzenia spotkania, uwielbienie Boga (ten rodzaj modlitwy przeważa), słuchanie Słowa Bożego, nauczanie, osobiste świadectwo życia niektórych uczestników spotkania”<sup>4</sup>. Zebrani wielbią Boga, dziękują Mu, przedstawiają prośby. Czasem modlą się jednocześnie, czasem indywidualnie. Czytają fragmenty Pisma Św. i interpretują je, odnosząc treść do własnego życia. W mniejszych grupach

26,9%; natomiast wskaźnik *communicantes* – 10,9%; źródło: <http://www.iskk.ecclesia.org.pl/praktyki-niedzielne.htm>; dostęp 29.07.09).

<sup>3</sup> <http://www.odnowa.org/o-odnowie/idea-odnowy>; dostęp 20 czerwca 2009.

<sup>4</sup> <http://www.odnowa.org/o-odnowie/idea-odnowy>; dostęp 20 czerwca 2009.

członkowie wspólnoty dzielą się własnymi doświadczeniami (są to tzw. grupy dzielenia). Jednym z punktów przebiegu spotkania jest katecheza, którą wygłasza kapłan bądź osoba świecka. Dotyczy ona nauczania Kościoła, problemów życia duchowego, codziennych spraw wiernych, perykop biblijnych. W ramach spotkań czasem odprawiana jest msza święta, adoracja Najświętszego Sakramentu bądź medytacja biblijna. Każda grupa ma swojego lidera i opiekuna, którym jest ksiądz katolicki. Podstawowym doświadczeniem Odnowy jest „Chrzest w Duchu Św.” (modlitwa odnowienia darów Ducha Św.). Jest to bezpośrednio nawiązanie do Pięćdziesiątnicy, czyli Zesłania na Apostołów zgromadzonych w Wieczerniku Ducha Św., wydarzenia opisanego w Nowym Testamencie. Według materiałów Odnowy, efektem otwarcia się na działanie Ducha Św. i skutkiem Jego interwencji jest metamorfoza jednostki: „człowiek nawiązuje osobową więź z Bogiem, pogłębia się jego świat modlitwy, życie staje się pełne pokoju i radości związanych z bliskim przeżywaniem obecności Boga, pojawia się pragnienie opowiadania innym o swoim przeżywaniu wiary”<sup>5</sup>.

„Chrzest w Duchu Św.” jest punktem kulminacyjnym kilkutygodniowych rekolekcji ewangelizacyjnych, zwanych seminariami życia w Duchu. Podczas owych dni skupienia – jak czytamy w biuletynach wspólnot Odnowy – podczas zbiorowej modlitwy, uczestnicy przyjmują dary Ducha. Zewnętrznym znakiem owego obrzędu jest „nałożenie rąk”, jednak bardzo ważne jest wewnętrzne nastawienie uczestnika, intencja przyjęcia charyzmatów. Charyzmaty to m.in. dar mądrości, czynienia cudów, uzdrawiania, dar języków, czyli glosolalia (1 Kor 12-13). Według przekonania uczestników ruchu, mają one szczególne znaczenie dla pogłębienia osobistej wiary i wyzwolenia pragnienia służby, pomagania innym.

## 2. Trochę historii

Pierwsze grupy Odnowy Charyzmatycznej w Kościele katolickim powstały w latach 60. W Konstytucji Dogmatycznej o Kościele *Lumen Gentium*, przygotowanej w ramach Soboru Watykańskiego w 1963 r. znalazł się zapis dotyczący charyzmatów, czyli darów Ducha Świętego skierowanych do wiernych, których celem jest odnowa i ożywienie wiary w Kościele. Wielu katolików – za przykładem innych wyznań chrześcijańskich – przyjęło chrzest w Duchu Świętym. Ruch, nawiązujący do pobożności zielonoświątkowej, powstały w Stanach Zjednoczonych, rozprzestrzenił się na wszystkie kontynenty i objął swoim zasięgiem kilka (według innych źródeł nawet kilkadziesiąt) milionów ludzi. W Polsce pierwsza grupa Odnowy powstała

<sup>5</sup> Tamże.

w 1976 roku w Warszawie, z inicjatywy ks. Bronisława Dembowskiego<sup>6</sup>. Wkrótce w innych miastach pojawiły się ośrodki ruchu charyzmatycznego (skupiają one około od 30 do 60 tysięcy członków, por. Kowalczevska 2007: 141). Cyklicznie co pięć lat organizowane są Kongresy Odnowy w Duchu Świętym, pierwszy miał miejsce w 1983 roku w Częstochowie na Jasnej Górze, następny w Gnieźnie, kolejne znowu w Częstochowie. Tam też regularnie odbywają się ogólnopolskie czuwania grup modlitewnych (uczestniczy w nich od 100 do 200 tys. ludzi). W 1996 roku przyjechał do Polski dominikanin z Kanady, o. Emilien Tardif, jego msze z posługą uzdrawiania zgromadziły rekordową liczbę ludzi (np. w Łodzi uczestniczyło w spotkaniu około 300 tys. osób). Obecnie w wielu miastach Polski odprawiane są tego typu msze (raz w miesiącu)<sup>7</sup>.

Ruchem Odnowy w Polsce kieruje Krajowy Zespół Koordynatorów, wspierający pracę poszczególnych ośrodków diecezjalnych, nawiązujący też współpracę z grupami z innych państw. W strukturach Odnowy istnieje też Komisja Teologiczna, która rozstrzyga konkretne problemy w świetle nauki Kościoła. Od 15 lat (od 1994 roku) wydawane są „Zeszyty Odnowy w Duchu Świętym”, łódzki Ośrodek posiada własne wydawnictwo, popularyzujące szeroko idee ruchu charyzmatycznego (od 1992 roku wydaje dwumiesięcznik „Szum z Nieba”)<sup>8</sup>.

Z socjologicznego punktu widzenia można powiedzieć, że sytuacja katolickiego ruchu Odnowy, wśród tzw. nowych ruchów religijnych jest szczególnie dobra. Uczestnicy mają społeczną akceptację, nie narażają się na zarzut apostazji. Działają w strukturach dominującego w Polsce Kościoła i mogą za jego ostrożnym przyzwoleniem<sup>9</sup> rozwijać praktyki pogłębiania wiary już przyjętej w ramach socjalizacji w grupach pierwotnych.

<sup>6</sup> Ksiądz Dembowski, obecnie biskup, jest delegatem Konferencji Episkopatu Polski, krajowym duszpasterzem Odnowy.

<sup>7</sup> <http://www.odnowa.org/o-odnowie/idea-odnowy>; dostęp 20 czerwca 2009.

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> W dyskursie publicznym Kościoła katolickiego na temat ruchu widać ambiwalencję i niepewność. Generalnie Kościół aprobuje działalność wspólnot Odnowy (dowodzą tego choćby wypowiedzi papieży – Pawła VI, Jana Pawła II), jednak dostrzega też niebezpieczeństwa ruchu. Niektórzy teologowie-obszawatorzy uważają, że jest „niebezpiecznie uwodzieciel-ski”, wręcz „podejrzany”. W skrajnie negatywnych opiniach pojawia się teza o diabolicznym pochodzeniu ruchu, czego dowodem mają być „ryty inicjacyjne”, „przekazywanie wtajemniczonemu wpływu duchowego”, nadawanie z zewnątrz mocy (to o praktyce „Chrztu w Duchu Św.”). Niektórzy księża obawiają się przerostu uczuciowości w relacjach z Bogiem – zbytnej koncentracji na odczuciach, zmysłowych doznaniach, silnych przeżyciach. Potrzeba bezpośredniego doświadczenia „rzeczy boskich” może prowadzić do poszukiwania niezwykłych zjawisk, zewnętrznych osobliwości, cudowności. Charyzmat prorokowania grozi indywidualistycznym subiektywizmem, wątpliwym profetyzmem. Zmysłowe odczuwanie Boga na ziemi nie jest możliwe – twierdzą krytycy ruchu – a tendencje mające ten kontakt umożliwić wynikają z narcyzmu człowieka i nadmiernej ciekawości. Są też stanowiska zdecydowanie aprobujące

### 3. Relacje na temat doświadczenia religijnego uczestników Odnowy w Duchu Świętym w Łodzi

W świadectwach członków Odnowy w Duchu Świętym<sup>10</sup> widoczne jest kontrastowanie jakości życia przed zaangażowaniem się w ruch Odnowy, z tym które stało się ich udziałem po przystąpieniu do jego struktur. Respondenci zapewniają, iż dzięki ruchowi „nawiązali dialog” z Bogiem i usytuowali Go w centralnym miejscu ich egzystencji. To diametralnie zmieniło ich aksjologię, ich sposób widzenia rzeczywistości. Wiara przyjęta w dzieciństwie, w procesie socjalizacji stała się ich osobistym wyborem. Wcześniej religia była elementem tradycji, przyjętym bezrefleksyjnie jako oczywisty składnik społecznego świata. Oto charakterystyczne wypowiedzi:

„Była to dla mnie pobożność powierzchowna. Bóg był dla mnie zbyt odległy i niezrozumiały. Wierzyłam w Niego, ale nigdy nie zdawałam sobie sprawy, że On jest ze mną blisko”;

„Urodziłam się i wychowałam w rodzinie katolickiej. Przyjmowałam sakramenty o czasie, tzn. chrzest gdy miałam miesiąc, Komunię św. w wieku 9 lat. Zawsze byłam «pozornie» osobą wierzącą. Naprawdę Boga żywego odkryłam około 4 lata temu, osobiście doświadczyłam Jego miłości”;

„Moja wiara oparta była na tradycji, tzn. na chodzeniu do kościoła na msze św. tylko w niedzielę (i to nie każdą). Bardziej przypominało to chodzenie do pracy (obowiązek, bo tak robią inni), niż po to, by spotkać się z Bogiem. Nie muszę podkreślać, że swojego życia nie opierałam na Dekalogu. Należałam do tych ludzi, którzy mówili: jestem praktykujący, ale... Bóg oprócz niedziel i świąt nie istniał. Wszelkie moje sprawy osobiste i zawodowe – mniemałam – zależą tylko ode mnie. Tak naprawdę otworzyłam się na Boga przed jedenastu laty”.

istnienie Odnowy. Apologetci doceniają witalność, spontaniczność, kreatywność członków wspólnot. Nie obawiają się oni nadmiernej uczuciowości, wręcz przeciwnie – piszą o dowartościowaniu tej niezwykle ważnej sfery. Odnowa charyzmatyczna – ich zdaniem – jest szansą dla Kościoła, może przyczynić się do odnowienia i zdynamizowania życia religijnego. Uważają oni, że najlepszym sprawdzianem wartości ruchu są jego owoce, realne skutki zachodzące w sferze myślenia i działania członków wspólnot.

<sup>10</sup> Jesienią 2008 roku przeprowadzono badanie (techniką ankietową), w którym udział wzięli uczestnicy dwu grup religijnych Odnowy w Duchu Świętym w Łodzi, działających przy kościele jezuitów: były to wspólnoty „Zwiastowanie” i „W sercu Jezusa”. Na pytania ankiety dotyczącej ich religijnej biografii, odpowiedziało 25 osób, osiemnaście kobiet i siedmiu mężczyzn: 13 osób legitymowało się wykształceniem wyższym, 8 średnim, cztery zasadniczym zawodowym. W większości byli to ludzie starsi (jedenaście osób w przedziale wieku 60–70 lat, dziesięć w przedziale 50–59 lat i cztery w wieku 30–49 lat). Tylko cztery osoby z tej grupy zdecydowały się udzielić badaczowi pogłębionego ustnego wywiadu. Wszyscy pochodzą z katolickich rodzin, z domów rodzinnych i z lekcji religii wynieśli podstawową wiedzę religijną, jednak deklarują, że ich wiara była „uśpiona”, nie miała praktycznie wpływu na ich życie codzienne.

Swoistą cezurą w życiu tych ludzi – jak podkreślają – było zetknięcie się z ruchem Odnowy w Duchu Św. Dzięki uczestnictwu w rekolekcjach, pogłębionej refleksji nad własnym życiem, a także sakramentom (spowiedź generalna, Eucharystia) nawiązali – jak sami mówią – „relację osobową” z Bogiem. Często przyczyną przystąpienia do grup Odnowy były osobiste problemy, przechodząc swoistą terapię w strukturach ruchu można domniemywać, osiągnęli podstawowy cel – integrację osobowości<sup>11</sup>. Następnym etapem było otwarcie się na problemy innych. Oto kilka charakterystycznych wypowiedzi:

„Na rekolekcjach Ignacjańskich, prowadzonych przez ojców jezuitów w Wolborzu, dowiedziałam się, że Bóg jest Miłością. Ta fundamentalna prawda do tamtej pory do mnie nie docierała. W czasie medytacji o miłości Bożej zrozumiałam, że jestem ukochanym dzieckiem Boga, że On kocha mnie bezwarunkowo, taką jaką jestem. A skoro kocha, to chce być blisko mnie, chce nawiązać ze mną dialog. Chce, abym się do Niego zwracała ze wszystkim, co przeżywam, co jest dla mnie radosne, ale i z tym, co jest trudne [...] Z wielką skruchą przystąpiłam do spowiedzi generalnej u śp. ojca Józefa Kozłowskiego. Był to piątek, 8 lutego 2002 roku, o godzinie 12.00”;

„Boga odkryłam dzięki naukom Ojca św. Jana Pawła II i ojca Józefa Kozłowskiego, kiedy trafiłam do Odnowy w Duchu św. w 1996 roku [...] Często podczas Eucharystii doświadczam szczególnej obecności Pana Boga. Jednak pierwszy raz zdarzyło się to podczas rekolekcji Ignacjańskich, w czasie Adoracji Najświętszego Sakramentu. Czułam wtedy, że Pan Jezus wziął w posiadanie całą moją przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, że od tej pory już tylko On jest Panem mojego życia i poczułam się ogromnie bezpieczna”;

„Było to podczas wspomnianych rekolekcji dla małżeństw. Mój kierownik duchowy zaproponował mi „Wylanie w Duchu Świętym”. Podczas tej modlitwy po raz pierwszy nawiązałam relację osobową z Jezusem. Zobaczyłam Go jako pełnego miłości człowieka – Boga, który pochylił się nade mną, podniósł mnie, mówiąc «Pójdź za mną. Już nie pamiętam, co złego mi uczyniłeś» Poczulem ogromną wdzięczność (trudną do wyartykułowania). Po

<sup>11</sup> J. Kowalczevska zrelacjonowała badania nad uczestnikami warszawskich wspólnot katolickiego ruchu Odnowy w Duchu Świętym, zorientowane na ukazanie wpływu zaangażowania religijnego w strukturach wspólnoty charyzmatycznej na kondycję psychospołeczną młodych członków grup Odnowy. W ich przypadku bezpośrednią przyczyną przystąpienia do ruchu były problemy osobowościowe, kryzys tożsamości (niska samoocena, brak poczucia sensu życia, osamotnienie, poczucie odmienności itd.) Autorka pisze: „przeżywanie przez jednostkę kryzysu tożsamości skłania ją do poszukiwania takich grup i ideologii, które oferują jednoznaczny system znaczeń, stanowiący jasną i całościową odpowiedź na jej problemy egzystencjalne, a jednocześnie zapewniają jej uzyskanie społecznego potwierdzenia” (Kowalczevska, s. 156).



raz pierwszy zapłakałem jak małe dziecko (publicznie), zdając sobie sprawę z tego, co mnie spotyka. Czułem fizycznie ogrom Jego miłości, a przy tym ogromnego bezpieczeństwa. Mogę to doświadczenie nieudolnie porównać do okresu dzieciństwa, gdy czułem ciepło i zapach matki, zawsze wtedy, kiedy tuliła mnie w swoich ramionach, ilekroć czegoś się bałem, lub gdy coś mnie przestraszyło”.

Wszyscy respondenci w swoich wypowiedziach akcentują emocjonalny wymiar religijnego doświadczenia, opisują szczegółowo doznania, odczucia, jakie im wówczas towarzyszyły i mimo upływu kilku, kilkunastu lat od tamtego wydarzenia pamiętają je doskonale. Najczęściej mówią o poczuciu bezpieczeństwa, uspokojeniu, radości, szczęściu:

„Pierwsze moje doświadczenie Boga – to moja duża złość i wymówki przed obrazem Najświętszego Serca Pana Jezusa. Po tej fali złości na Boga Ojca za życie moje takie ciężkie i utratę majątku oraz brak pieniędzy po pewnej chwili poczułam wewnątrz w głębi siebie ciągnący mnie magnes do nieba, do Boga Ojca – było to namacalne, fizyczne [...] doznałam nieoczekiwanej wielkiej radości, szczęścia, wyzwolenia, głębokiego pokoju”;

„Pamiętam, że 26 lat temu przystąpiłam do sakramentu pojednania. Byłam tak szczęśliwa, że po powrocie do domu modliłam się wielbiąc Boga, wychwalając Jego miłosierdzie i pod natchnieniem Ducha Św. powstała przepiękna 6. zwrotkowa modlitwa „Oddanie”. Napisałam ją skrapiając obficie łzami i z jednym tylko skreśleniem. Ta modlitwa płynęła z głębi serca. Do dziś nią się modlę”.

#### 4. Moralny wymiar doświadczenia religijnego

I. Kant pisał o istnieniu apriorycznego prawa moralnego, powszechnego i koniecznego, obowiązującego wszystkich ludzi. Znany jest jego bezwarunkowy nakaz: „Postępuj według takiej tylko zasady, co do której mógłbyś jednocześnie chcieć, aby stała się prawem powszechnym” (Tatarkiewicz 1990: 178).

We współczesnym świecie zachodnim chrześcijańskie zasady moralne – na poziomie teoretycznych rozważań – bywają uznawane za uniwersalne, jednak w praktyce, w realnym życiu jednostek i zbiorowości, silnie zaznacza się tendencja relatywistyczna. Socjologowie odnotowują dyferencjację orientacji aksjologicznych, w pluralistycznych społeczeństwach trudno osiągnąć *consensus omnium* w kwestiach etycznych. Religijne wartości wydają się być niekompatybilne z oczekiwaniami wobec życia nowoczesnego człowieka XXI wieku, zorientowanego na cele materialno-hedoniczne.

B. Wilson wyraża swoje obawy, że odchodzenie od tradycyjnych zasad moralnych może mieć poważne konsekwencje dla przyszłości społeczeństw.

I nie chodzi tu tylko o integrację społeczną: „Współczesne systemy kontroli społecznej są wystarczające dla zapewnienia właściwego wykonywania pracy koniecznej dla ładu ekonomicznego, istnieje jednak szersza arena działalności obywatelskiej, gdzie ludzie, których emocje nie zostały wykształcone i poddane dyscyplinie, mogą doprowadzić do dewastacji naszej kultury i cywilizacji” (Wilson 1990: 139).

Czy rzeczywiście we współczesnym świecie dominują wartości użyteczne? Jeśli weźmiemy pod uwagę teoretyczny namysł nad funkcjonowaniem wartości w świecie współczesnym i wyniki niektórych sondaży, reprezentatywnych badań, można taką tezę obronić<sup>12</sup> (Por. Mariański 1999; Guzowska 2007). Z drugiej strony można pokazać środowiska, które nadal trwają przy religijnym systemie wartości, i to nie tylko deklaracyjnie, ale i behawioralnie.

W chrześcijaństwie miłość bliźniego – *caritas*, życzliwość, jest najważniejszym postulatem moralnym. „Kazanie na Górze” (osiem błogosławieństw) to jeden z najważniejszych fragmentów Nowego Testamentu. Ale także w innych wielkich religiach świata wysoko ceni się bezinteresowną postawę człowieka, działania nakierowane na dobro bliźniego. Altruizm (łac. *alter* znaczy tyle, co „drugi”) wyraża się w trosce, gotowości poświęcenia się dla innych, w świadczeniu pomocy potrzebującym. Amerykański filozof i psycholog, W. James, w klasycznej książce na temat doświadczenia religijnego, pytał o „społeczną użyteczność” ludzi „świętobliwych”. W jego przekonaniu intensywne doświadczenia religijne powodują spektakularne skutki w sferze świadomościowej jednostki i przekładają się na zachowania moralne (James 2001).

Badacze społeczni próbowali znaleźć odpowiedź na pytanie, czy rzeczywiście osoby religijne cechuje wyższy poziom altruizmu. Do tej pory nie ma w tej kwestii konsensusu. Zdaniem jednych, „postawa religijna pozytywnie koreluje z różnymi rodzajami działań dobroczynnymi i charytatywnymi (do takich badaczy należą m.in. P. London, B.J. Langford, Ch.C. Langford, W. Prężyna, J. Śliwak). Inni badacze, np. M. Rokeach, H.G. Gaugh, dowodzą czegoś przeciwnego, twierdząc, że osoby religijne są

<sup>12</sup> Według badań CBOS, Polacy kwestionują istnienie obiektywnych norm moralnych, możliwość jednoznacznego rozstrzygnięcia co jest dobre, co złe. W sferze seksualności uwiadcza się postępująca liberalizacja społeczeństwa. Jednak nadal nad wartościami hedonistycznymi (dobrobyt, bogactwo, silne wrażenia itd.) zdecydowanie dominują wartości wspólnotowe, prospołeczne (szczęście rodzinne, szacunek dla drugiego człowieka) – raport *Wartości i normy w życiu Polaków*, sierpień 2005/ BS/133/2005. Z drugiej strony, szczegółowe komunikaty z badań różnych środowisk, ukazują dyferencjację postaw aksjologicznych, por. m.in. K. Uklańska, *Wartości młodzieży w perspektywie społeczeństwa konsumpcyjnego*, „Przegląd Religioznawczy” nr 2/224/2007. Autorka dostrzega cechy kultury konsumpcyjnej w systemach wartości współczesnej młodzieży polskiej: „indywidualizm, eskalację wartości materialnych i hedonistycznych oraz wzrastającą rolę wolności” (s. 168).

w mniejszym stopniu prospołeczne niż osoby niewierzące. Trzecia grupa psychologów (G. Allport, J.M. Ross, C.D. Baton) wykazuje, że badając korelację między religijnością a zachowaniem prospołecznym należy uwzględnić typ religijności, czyli pytać „jaka jest religijność” (Śliwak 2004: 318; Śliwak 2001, Szafrńska 2000, Szymoń 2001).

Każde ze stanowisk poparte jest empirycznymi dowodami, jednak ostatnie wydaje się być – także w świetle moich badań – najbardziej przekonujące. Chrześcijanie partycypujący w badaniu, głęboko religijni, emocjonalnie zaangażowani w relację z Bogiem, chętnie, jak sami mówią, „świadczą uczynki miłosierdzia”. Twierdzą, że jest to ich „wewnętrznym pragnieniem” – w bezinteresownej pomocy znajdują sens życia, radość, spełnienie.

W Archidiecezji łódzkiej działają 33 grupy Katolickiego Ruchu Odnowy w Duchu Św. Przy kościele jezuitów w Łodzi (ul. Sienkiewicza) istnieje pięć wspólnot Odnowy Charyzmatycznej, liczących łącznie niemal 500 osób<sup>13</sup>. Podejmują oni szereg posług wśród najbardziej potrzebujących pomocy. Regularnie od wielu lat odwiedzają więźniów, chorych w szpitalach i hospicjach, prowadzą świetlicę środowiskową, podejmują posługę w domach dziecka itp. Brak tu miejsca na szczegółowe omówienie każdej z form działalności grup Odnowy, zatem – na podstawie wywiadów – naszkicuję ogólną ich specyfikę:

- każdy rodzaj posługi koordynuje jedna osoba, odpowiedzialna za planowanie, organizację i realizację zadań pomocowych;

- pomoc socjalna ma charakter działań długofalowych, systematycznych i nakierowana jest na wspieranie jednostek i grup „wykluczonych”, borykających się z trudnościami natury materialnej, emocjonalnej, duchowej. Czasem, gdy zachodzi taka potrzeba, podejmowane są działania doraźne, interwencyjne;

- wolontariusze przygotowują się do owej posługi od strony teoretycznej (zdobywają wiedzę z zakresu psychologii, socjologii, pedagogiki, współpracują ze specjalistami), zależy im, by realizować standardy profesjonalnego postępowania w sytuacjach trudnych, kryzysowych. Jednak ważny (może ważniejszy niż zawód) jest ich entuzjazm, gotowość niesienia bezinteresownej pomocy, wielkoduszność, troska o dobro innych. W trakcie wieloletniej posługi zdobywają też wiedzę praktyczną, której źródłem jest doświadczenie;

- członkowie Odnowy w więzieniach włączają się w realizację zadań resocjalizacyjnych. Jak sami mówią, zależy im na odbudowaniu godności osobistej człowieka z kryminalną przeszłością. Poprzez korespondencję z więźniami i bezpośrednie spotkania rozbudzają w nich nadzieję i wiarę

<sup>13</sup> <http://www.jezuici.pl/oodnow/cms/index.php?page=lodz>; dostęp 20 lipca 2010.

w możliwość rzeczywistej zmiany życia. Ofiarowują im swój czas, by wspólnie modlić się i wspierać ich;

- działalność świetlicy środowiskowej obejmuje różne formy pomocy dzieciom ze środowisk zaniedbanych, zagrożonych patologią, niedostosowaniem społecznym, z rodzin niepełnych, wielodzietnych. Wolontariusze świadczą pomoc socjoterapeutyczną, wychowawczą, edukacyjną, medyczną, interwencyjną. Zależy im na wyrównywaniu szans rozwoju dzieci, toteż pomagają im w nauce, organizują czas wolny (gry, zabawy, konkursy), kształtują właściwe zachowania podopiecznych, rozwijają ich zainteresowania (zajęcia plastyczne, teatralne, sportowe, muzyczne). Podczas pobytu w świetlicy dzieci otrzymują pełnowartościowe posiłki, w czasie wakacji i ferii wyjeżdżają wraz z opiekunami na kolonie, wycieczki;

- chorzy w szpitalach, terminalni pacjenci w hospicjach, otrzymują od członków Odnowy wsparcie psychologiczne, duchowe, modlitewne;

- wolontariusze mówią o swej działalności jako o realizacji powołania, o misji. Zaznaczają, że służba bliźnim jest ich „wewnętrzzną potrzebą” i źródłem prawdziwej radości.

Można pytać dlaczego ludzie ci ofiarowują swój czas, energię, czasem środki finansowe, dobra materialne. Psychologowie stwierdzają polimotywyjność zachowań prospołecznych. Istnieje niebezpieczeństwo, że opierając opis jedynie na wypowiedziach respondentów, mogą dokonać psychologicznej atrybucji motywów ich działań i uruchomić „efekt aureoli”. W rzeczywistości wiele motywów może kierować osobami podejmującymi działania pomocowe. O różnych źródłach i motywach zachowań prospołecznych piszą psychologowie społeczni (Cialdini, Kenrick, Neuberg 2002; Gołąb 1980).

Generalnie działanie dla dobra drugiego człowieka może wynikać z egoistycznych pobudek (chęć zdobycia aprobaty, prestiżu, poprawienia własnej samooceny, szukanie remedium na własne problemy, zagospodarowanie wolnego czasu itd.). Moi rozmówcy zgodnie twierdzą, że niosą pomoc z miłości do Boga (z reguły decyzja o zaangażowaniu się w któreś z grup pomocowych zapadała bezpośrednio po odbyciu rekolekcji, czyli w momencie silnego afektywnego pobudzenia. Jednak stałość i konsekwencja tej decyzji wykluczają tzw. „słomiany zapal”). Oczywiście zdarzają im się momenty trudne, ale – jak zapewniają – wytrwale realizują podjęte zobowiązania. Patrząc na to z psychospołecznego punktu widzenia, można powiedzieć, że podjęcie zadań pomocowych wpisane jest w *ethos* grupy, uczestnicy spełniają oczekiwania liderów, realizują zadania przewidziane w niepisanej „karcie statutowej wspólnoty”. Grupa uruchamia swoiste mechanizmy psychologiczne. Współuczestnicy – poprzez praktykę publicznych świadectw na temat działania nadprzyrodzoności w ich życiu – prowadzą do reinterpretacji własnych doświadczeń, do spostrzegania wszystkiego co

się zdarza w perspektywie wiary. Przykład innych stanowi zachętę do zaangażowania się w prospołeczne inicjatywy.

Według relacji respondentów, praktykując „czynną miłość bliźniego” starają się spłacać dług wdzięczności. Oto charakterystyczna wypowiedź jednej z liderek ruchu:

„najpierw ja zostałam obdarowana miłością Boga i muszę się nią dzielić. Mam jej tyle, że starczy dla wielu. Tyle biedy, nieszczęścia wokół [...] Może to zabrzmie górnolotnie, ale czuję, że w tym jest głęboki sens. W każdym razie jest to sens mojego życia. Czuję się naprawdę szczęśliwa”<sup>14</sup>.

Wypowiedź kobiety koresponduje z wynikami badań psychologicznych, zgodnie z którymi wrażliwość na potrzeby innych częściej przejawiają osoby szczęśliwe, dzieci obdarzone w rodzinach miłością, serdecznością i zainteresowaniem (Gołąb). Tutaj motorem zachowań prospołecznych jest odczuwana miłość Istoty Najwyższej – poczucie bycia kochanym, bezgranicznie akceptowanym wyzwała niesamowity entuzjazm, energię, siłę, potencjał czynienia dobra. Uruchamia się ten sam psychologiczny mechanizm, znany z relacji interpersonalnych – miłość „dodaje skrzydeł”, uszczęśliwia i mobilizuje do działania. Przytoczmy kilka wypowiedzi, w których respondenci relacjonują zmiany jakie zaszły w strukturze ich osobowości po „rewolucji wewnętrznej”. Dotyczą one sfery świadomościowej i przekładają się na sferę kontaktów w rodzinie, pracy, grupie sąsiedzkiej, w polu społecznym:

„Odnalazłam sens życia, pokochałam Eucharystię i codziennie w niej uczestniczę, raduję się każdym dniem i służę innym z miłością. Jestem szczęśliwa – jestem świadkiem Jego miłości w mojej rodzinie, wśród dorosłych już dzieci i wnuków oraz tam, gdzie jestem posyłana”;

„To przeżycie zaowocowało moją posługą w zakładach karnych. Od tamtego czasu – z grupą innych osób ze wspólnoty – zanosimy Pana Jezusa do więźniów”;

<sup>14</sup> W Łodzi są setki ludzi gotowych bezinteresownie działać na rzecz innych. Wiele ośrodków, stowarzyszeń katolickich świadczy pomoc socjalną, zorganizowaną na zasadzie pełnego wolontariatu, bądź w formie współpracy profesjonalistów, pracowników etatowych, z ochotnikami. *Caritas* podejmuje szeroko pojętą działalność charytatywną (opieka nad ludźmi starszymi, darmowe posiłki, pomoc materialna, pośrednictwo w znalezieniu pracy, organizacja wypoczynku dla dzieci z ubogich rodzin, akcje pomocy dla poszkodowanych w kłeskach żywiołowych, porady specjalistów, m.in. prawne, psychologiczne, medyczne, cykliczne inicjatywy, takie jak Tydzień Miłosierdzia, Wigilijne Dzieło Pomocy Dzieciom itd.). Młodzieżowe grupy (Katolickie Stowarzyszenie Młodych, Młodzież Trzeciego Tysiąclecia) organizują imprezy okolicznościowe w domach dziecka i szpitalach, roznoszą paczki świąteczne dzieciom z biednych rodzin, zbierają fundusze na obiady i pomoc materialną dla potrzebujących. Na stronie internetowej Archidiecezji Łódzkiej zamieszczone są informacje o szeroko zakrojonej działalności dobroczynnej kilkunastu innych wspólnot chrześcijańskich, są to m.in. Akcja Katolicka, Stowarzyszenie „Łódzkie Hospicjum dla Dzieci”, Stowarzyszenie Przyjaciół Osób z Upośledzeniem Umysłowym, Centrum Służby Rodzinie, Telefony zaufania itd. (patrz: <http://archidiecezja.lodz.pl/zrodlo/zrodlo1.html>; dostęp 20 lipca 2010).

„Przestałem ścigać się z otoczeniem (co czyniłem przez lata) o środki materialne, o poklask i tzw. «kariere zawodową». W firmie, w której pracowałem, byłem odpowiedzialny za wielu ludzi i duże środki finansowe. Do tego stopnia byłem w tzw. „amoku” zarabiania pieniędzy, że nie zauważałem pór roku. Nie wiedziałem co znaczy urlop, nawet posiłki i sen mnie denerwowały, bo zabierały czas, który mogłem wykorzystać na zarobienie jeszcze większych pieniędzy. Nic też dziwnego, że nie miałem czasu – nie tylko dla przyjaciół, ale przede wszystkim dla rodziny. Po spotkaniu Boga wszystko się zmieniło. To On uratował moje małżeństwo, a także uzdrowił mnie fizycznie (z dolegliwości serca, a także z depresji, w którą zacząłem popadać – syndrom «co by tu jeszcze zrobić»). Zmieniłem pracę, zacząłem patrzeć na drugiego człowieka nie jak na przydatne narzędzie do „czegoś”, ale dostrzegać w nim człowieka. Zaczęłem słuchać i widzieć moją rodzinę. Nauczyłem się kochać (mało odpowiednie słowo). Zrozumiałem też, że na tej ziemi jestem tylko przechodniem i szkoda czasu na to, co jest przemijające. Tylko z Bogiem miłość jest pełna, a miłość prawdziwa jest nieprzemijająca”;

„Wtedy, kiedy między mną a mężem było bardzo niedobrze i podjęłam decyzję o rozstaniu, pierwszy raz w życiu myślałam o odebraniu sobie życia. Wtedy doznałam szczególnej obecności Boga. Co wtedy czułam jest trudne do określenia, ale było to przekonanie, że jeszcze wszystko może być dobrze, wstąpiły we mnie nowe siły. Kiedy mąż przyszedł do domu powiedział mi, że jedziemy na rekolekcje dla małżeństw (zobaczyłam w telewizji program *Credo*). Mimo że się nie odzywaliśmy do siebie, mąż powiedział – «dobrze». Nawet się nie zdziwiłam. Od tego momentu wszystko działało się szybko. Pojechaliśmy na rekolekcje dla małżeństw, tam oboje doznaliśmy osobistego spotkania z Jezusem, odnowienia miłości, narodzenia się na nowo i zrozumienia, że dla Boga nie ma rzeczy niemożliwych. A przede wszystkim narodziło się w naszych sercach nieustające uwielbienie Boga, który sprawia, że człowiek zmartwychwstaje do nowego życia. Przeżycie to sprawiło, że przyjąłam dar przebaczenia, przebaczyłam mężowi i sobie. Odkryłam w sposób niespodziewany, że mogę mu oddać sprawę aborcji dwojga dzieci poprzez sakrament spowiedzi, ofiarować Mszę świętą i ochrzcić je w duchu, nadać im imiona (zrobiliśmy to oboje z mężem) i oddać nasz ból Bogu. Mogłam przebaczyć wszystkim, którzy mnie skrzywdzili z całego serca [...] O. Józef Kozłowski zlecił nam posługę modlitewną w Szpitalu Kopernika na onkologii (mimo, że we wspólnocie byliśmy dopiero jeden rok). Posługa trwa już osiem lat. Bóg posyła nas do różnych zadań ewangelizacyjnych, a my cieszymy się jak dzieci”;

„Kiedy przez wiele lat cierpiałam z powodu odrzuconej miłości małżeńskiej, zdrady, rozbicia rodziny, rozwodu, trudu zastępowania dzieciom ojca i samotności, to Jezus był obecny. Towarzyszył mi, uzdrowił z choroby no-

wotworowej w 1984 roku, wysłuchał błagania o zdrowie, bym mogła wychować swoje dzieci. To Jezus dodawał mi odwagi i siły podczas długo trwającej choroby nowotworowej mojej siostry, bym mogła pocieszać i służyć z miłością. To Jezus pomaga mi i umacnia w mojej codzienności, w pochylaniu się nad 90. letnią mamą, która traci pamięć, nie słyszy i ma różne dolegliwości związane z wiekiem. To Jezus jest dla mnie wzorem miłości, cierpliwości, pokory i wyrozumiałości”;

„Po rekolekcjach trudno mi było wrócić do rzeczywistości i obowiązków. Nie chciałam za nic stracić tego, co przeżyłam. Chciałam dalej być blisko Boga [...] Chęć podzielenia się tym, co przeżyłam oraz pragnienie, by Jezus był poznany i kochany, popchnęła mnie do służby bliźniemu w szpitalu i w więzieniu”;

„Mogę akceptować i kochać każdego człowieka, bez względu na jego przeszłość”.

Respondenci, członkowie grup Odnowy w Duchu Św., wypełniając ankietę często stosowali apostrofy – retoryczne zwroty do Boga, przez co nadawali swym wypowiedziom charakter uroczysty, patetyczny. Czasem podkreślali emocjonalność swego stosunku do Boga, cześć Mu oddawaną, wykrzyknikami: „Kocham Cię, Jezu”, „Pan Jezus mnie uzdrowił. Chwała Ci za to, Panie”, „Chwała Panu!!!”; „Jemu cześć i chwała po wszystkie wieki wieków”.

Niemiecki psychiatra, Manfred Lütz, w książce *Bóg. Mała historia Największego* (wyd. polskie Kraków 2009)<sup>15</sup> potwierdza zaobserwowaną przez W. Jamesa „społeczną użyteczność” ludzi autentycznie religijnych. Fragment jego rozważań ściśle koresponduje z tematem konsekwencyjnego wymiaru religijności: „Jak nigdy dotąd nasze społeczeństwo potrzebuje prawdziwego ludzkiego wsparcia, a nie tylko opłacanej pomocy. Idący w określonym kierunku rozwój społeczny, a przede wszystkim rozluźnienie więzi rodzinnych i jednoczesne starzenie się społeczeństwa doprowadziły do tego, że troska o potrzebujących coraz częściej składana jest w ręce osób zajmujących się nimi zawodowo. Trudno było uniknąć tego zjawiska. Nie należy jednak go od razu świętować [...]”.

Za pomocą pseudopsychologicznych argumentów zakwestionowano bezinteresowność. Opowiadano się za tak zwaną autonomią, a gotowość do ponoszenia ofiar nazwano zaburzeniem psychicznym. W myśl neomarksistowskiego etosu pracy wyeliminowano takie słowa jak „służyć” i „służba”, uznając je za przeżytki religijne, i przekuto je na pojęcia takie jak „pracować” i „praca”. Wszystko zostało sprofesjonalizowane, a zawodowa pomoc zasługuje na zapłatę. Oczywiście pomoc opłacana jest czymś zupełnie innym niż

<sup>15</sup> Książka otrzymała międzynarodową nagrodę literacką *Corine* 2008.

jej niesienie ze zwyczajnej sympatii do ludzi. Nie zawsze jest ona gorsza, ale z całą pewnością nie zawsze jest lepsza. Człowiek jako wartość wyrażona w minutach pracy opieki społecznej jest kim zupełnie innym niż człowiek, o którego ktoś troszczy się kompleksowo i z serca” (Lütz 2009: 347).

## Podsumowanie

Uczestnicy Odnowy w Duchu Świętym w Łodzi akcentują metamorfozę jaką zaszła w ich życiu dzięki udziałowi w ruchu. Chociaż byli członkami Kościoła, mówią o nawróceniu. Wiara przejęta w procesie socjalizacji nie oddziaływała na ich codzienność. Jak przyznają, dopiero spotkania w grupach Odnowy zaowocowały pogłębionym życiem religijnym, a to z kolei zmieniło ich życie. Deklarują, że zaczęli dostrzegać nowy sens egzystencji, mówią o radości i pokoju wewnętrznym, mimo realnych, często poważnych problemów osobistych, rodzinnych. Swoją wiarę przeżywają bardzo emocjonalnie, wyrażają ją w specyficzny – entuzjastyczny – sposób. Warto podkreślić mobilizującą rolę czynnika emocjonalnego, który w dużej mierze zapobiega „wypaleniu się” i generuje energię do podejmowania służby bliźniemu. Jak wynika z wywiadów, intensywnie przeżywanej religijności towarzyszą postawy altruistyczne, pojawia się – podtrzymywane przez grupę – pragnienie pomocy innym; wielu spośród członków grup modlitewnych podejmuje bezinteresownie konkretne formy pomocy socjalnej. To zaangażowanie wpisane jest w rolę członka grupy Odnowy w Duchu Św., niechęć do podejmowania „służby” bywa odczytywana jako dowód nieautentyczności „nawrócenia”. Ludzie ci zapewniają, że wiara jest najważniejszą wartością w ich życiu i chcą się nią dzielić z innymi. Według relacji, poprawie ulega też ich funkcjonowanie w rodzinie, w środowisku pracy.

Działalność łódzkiego ruchu Odnowy jest dowodem na istnienie silnych tendencji desekularyzacyjnych w ramach nowoczesnych społeczeństw. Religia rozumiana w aspekcie podmiotowym (jako nawiązanie osobowej relacji z Bogiem) zaznacza swoją obecność jako siła modelująca sferę interpersonalnych relacji w skali mikrospołecznej i jako czynnik wpływający konstruktywnie na postawy społeczne, wyzwalający altruistyczne inicjatywy. Można optymistycznie założyć, że nie tylko w grupach Odnowy w Duchu Św., ale wszędzie tam, gdzie wiara jest głęboko zinternalizowana, znajduje ona swoje odzwierciedlenie w zachowaniach moralnych. Nie sposób jednak oszacować skali tego zjawiska, bo jest to sfera należąca do imponderabiliów.



## BIBLIOGRAFIA

- Cialdini R.B., Kenrick D.T., Neuberg S.L., (2002), *Psychologia społeczna. Rozwiązane tajemnice*, Gdańsk
- Doświadczenie religijne, (2007), red. T. Doktor, Warszawa
- Gołąb A., (1980), *Normy moralne, a gotowość do udzielania pomocy innym*, [w:] J. Reykowski (red.), *Osobowość a społeczne zachowanie się ludzi*, Warszawa
- Guzowska B., (2007), *Chrześcijaństwo wobec wartości kultury ponowoczesnej (wybrane aspekty)*, „Przegląd Religioznawczy”, 2/224
- Harper M., (1968), *Walk in the Spirit*. Plainfield, New Jersey: Logos
- James W., (2001), *Doświadczenia religijne*, Warszawa
- Jan Paweł II, (1989), *Christifideles Laici (Posynodalna adhortacja apostolska o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie 20 lat po Soborze Watykańskim II)*, Wrocław
- Kowalczyńska J., (2007), *Doświadczenia religijne i rozwój osobowości u uczestników ruchu Odnowy w Duchu Świętym*, [w:] *Doświadczenie religijne*, red. T. Doktor, Warszawa
- Kudasiewicz J., (1998), *Odkrywanie Ducha Świętego*, Kielce.
- Mariański J., (1999), *Kryzys moralny czy transformacja wartości*, [w:] *Imponderabilia wielkiej zmiany*, red. P. Sztompka, Warszawa-Kraków
- Milen H., (1985), *Odnowa w Duchu Świętym*, Kraków
- O'Connor E.D., (1984), *Ruch charyzmatyczny w Kościele katolickim*, Warszawa
- Sullivan F.A., (1986), *Charyzmaty i odnowa charyzmatyczna*, Warszawa
- Szafrańska M., (2000), *Poziom altruizmu a przeżywane relacje religijne do Boga*, Warszawa
- Szymoń J., (2001), *Postawy prospołeczne a religijność*, „Roczniki Psychologiczne”, nr 4,
- Śliwak J., (2004), *Prospołeczność a religia*, [w:] *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa
- Śliwak J., (2001), *Osobowość altruistyczna*, Lublin
- Tatarkiewicz W., (1990), *Historia filozofii*, t. II, Warszawa
- Ukłańska K., (2007), *Wartości młodzieży w perspektywie społeczeństwa konsumpcyjnego*, „Przegląd Religioznawczy” nr 2/224/
- Vorgrimler H., (2005), *Nowy leksykon teologiczny*, Warszawa
- Życie w Duchu Świętym. Podręcznik Seminariów dla zespołu prowadzącego ewangelizację*, (1982), Warszawa
- <http://franciszek.archidiecezja.wroc.pl/wzon/index.php?m=katechezy&n=charyzmaty>;  
dostęp 20 czerwca 2009 r.
- <http://www.odnowa.org/o-odnowie/idea-odnowy>; dostęp 20 czerwca 2009
- <http://www.jezuici.pl/oodnow/cms/index.php?page=lodz>; dostęp 20 lipca 2010
- <http://archidiecezja.lodz.pl/zrodlo/zrodlo1.htm>; dostęp 20 lipca 2010

## MORAL DIMENSION OF RELIGIOUSNESS AMONG MEMBERS OF THE RENEWAL IN THE HOLY SPIRIT IN LODZ

### Summary

The author discusses the specificity of religiousness among members of the Renewal in the Holy Spirit. On the basis of the author's survey carried out in two groups based at the Church of the Jesuits in Łódź, the author characterizes the essence of the religious experience of respondents and its consequential dimension. Charismatics take a series of voluntary work, among others: they help in hospitals, hospices, children's homes, child-care centers and they visit prisoners. Their altruism derives from deep faith in the structures of the movement, it is also connected with the social role of a member of the Renewal in the Holy Spirit.

**Keywords:** Renewal in the Holy Spirit, a religious experience, altruism

## **Wartości religijne w ewoluującym systemie wartości mieszkańców wsi**

Współczesny świat funkcjonuje pod wpływem postępującego zjawiska globalizacji. Na globalizację składa się bardzo niejednorodny zbiór zjawisk, procesów i tendencji widocznych w życiu ekonomicznym, społecznym, politycznym i kulturze. Przy czym występują procesy idące w różnym kierunku. Z jednej strony mamy globalizację, a z drugiej strony dość częste są tendencje separatystyczne (Altermatt 1998: 161 i nast.) fundamentalistyczne (Motak 2002: 63-64) i odśrodkowe (Hannerz 2006: 33). Procesom globalizacji sprzyja nieustanny postęp techniczny, który sprawił, że świat stał się globalną wioską, a jego mieszkańcy pasywnymi odbiorcami uniwersalnych idei.

Treść i tempo zmian uzależnione jest, z jednej strony od aktualnych warunków, z drugiej strony przeszłość ciąży na aktualnych zachowaniach, wytyczając granice możliwe do ich zaakceptowania. Tworzeniu się nowych relacji i poglądów towarzyszy pojawianie się synkretycznych wartości (Mariański 2004: 85) oraz konfliktów w ich doborze przez jednostkę. Poszczególne segmenty struktury społecznej w różny sposób i w różnym tempie przyswajają zmiany, a ich wewnętrzna treść jest atrakcyjna na dość zróżnicowanym poziomie. Może przy tym dochodzić do zmian o charakterze nieprzewidywalnym i niekontrolowanym (Misiak 2007: 11).

Istotnym elementem tych zmian jest ewolucja systemów wartości. Wartości mają społeczno-humanistyczny rodowód. Są powiązane z procesami społecznymi, sytuacją grupy w której funkcjonują. Ale jednocześnie są uwarunkowane wyborem indywidualnej drogi życia w ramach określonego społeczeństwa. Człowiek musi respektować pewne pryncypia, które opierają się na wartościach normatywnych oraz wybierać takie wartości, które nie kolidują z wartościami innych, tylko zespalają nas z otoczeniem. Uzasadnione jest takie widzenie wartości, które z jednej strony mają swój uniwersalny charakter, ale jednocześnie, z drugiej strony opierają się na indywidualnym i społecznym wymiarze człowieka (Cichoń 1996: 110).

Zmiana systemów wartości jest silnie widoczna w rozwiniętych współczesnych społeczeństwach o wysokim poziomie rozwoju ekonomicznego. Ewolucja zmierza w kierunku zmniejszającej się roli wartości materialistycznych. Pokolenie wychowane w dobrobycie zmienia swoją hierarchię wartości. Idąc za propozycją A. Masłowa (Maslow 2010) następuje odwrócenie potrzeb człowieka. Potrzeby podstawowe, które mogą być w pełni zaspokojone, przestają być wartościowymi. Istotniejsze stają się potrzeby wyższego rzędu, takie jak poczucie przynależności, szacunek, satysfakcja intelektualna.

W tym samym duchu wypowiada się Ronald Inglehart (Inglehart 1990). Analizując zmiany zachodzące w społeczeństwach kapitalistycznych, wyróżnił dwie grupy wartości: materialistyczne i postmaterialistyczne. Wartości materialistyczne uwarunkowane są z zapewnieniem jednostce bezpieczeństwa fizycznego i ekonomicznego. Z kolei wartości postmaterialistyczne to te, które są istotne po osiągnięciu przez ludzi wartości materialistycznych. W prowadzonych przez siebie badaniach Inglehart posługiwał się początkowo czteroelementową, a potem dwunastoelementową skalą mierzącą istotność dla respondentów wartości materialistycznych i postmaterialistycznych. Wśród wartości postmaterialistycznych na skali dwunastostopniowej istotne były takie wartości, jak: w decyzjach rządowych bardziej uwzględniać zdanie ludzi; należy chronić wolność słowa; trzeba dać ludziom więcej wpływu na decyzje w pracy i społeczności lokalnej; należy zmierzać w kierunku przyjaźniejszego, mniej bezosobowego społeczeństwa oraz zmierzać w kierunku społeczeństwa, w którym idee znaczą więcej od pieniędzy.

Procesy globalizacji kierują współczesne społeczeństwa do negowania znaczenia tradycyjnych instytucji, do koegzystencji w jednej grupie różnych poglądów oraz autonomii jednostek ludzkich. Tworzą się podstawy nowej organizacji społeczeństwa opartego na indywidualnej zaradności i przedsiębiorczości (Gajos 2005: 153). Zwiększanie się podmiotowości powoduje, że ludzie kierują się własnymi kryteriami przy wyborze wartości, jednocześnie uznają takie samo prawo wyboru i indywidualnych preferencji dla innych. Jednostki w konsekwencji samodzielnie dokonują wyborów wartości. „Według teorii Ronalda Ingleharta można przewidywać dwa kierunki przemian wartości. Pierwszy obejmuje zmiany na skali: od uznawania tradycyjnych wzorów rodziny, instytucji i autorytetów, zwłaszcza religijnych, identyfikacji z narodem i dumy narodowej do świecko-racjonalnych wartości podkreślających indywidualne osiągnięcia, skuteczność i niezależność, demokratyczną partycypację w życiu politycznym oraz racjonalno-prawne legitymizowanie instytucji. Drugi to przejście od orientacji na wartości materialistyczne, związane z potrzebami przetrwania oraz bezpieczeństwa fizycznego i ekonomicznego do wartości postmaterialistycznych, wyrażają-

cych potrzeby samorealizacji i samoekspresji, zainteresowanie jakością i komfortem życia, a także wewnętrznymi duchowymi aspektami wierzeń religijnych" (Jasińska-Kania 2009: 9).

Wartości tworzą pewną hierarchię, która polega na przypisaniu wartościom pewnego stopnia ważności. Sytuacja, w której ludzie muszą wybierać między wartościami, uznać, które są ważne stanowi dla nich dylemat etyczny. Ważne są zarówno wartości najwyższe, jak i podstawowe, bez których pierwsze nie mogłyby istnieć. Wartości podstawowe stanowią bowiem fundament dla wartości wyższych. Można też utożsamiać wartości z aspiracjami, rozumiejąc je jako „jakieś ważne dobra [...] bardziej od innych wartością, by je w życiu osiągnąć” (Dyczewski 1995: 104).

System wartości ewoluuje, ale nie wszystkie współczesne społeczeństwa w tych zmianach idą w tym samym kierunku i tym samym tempem. Analiza badań porównawczych państw europejskich dowodzi, że pomimo procesów integracji i funkcjonowania w obrębie jednego organizmu, jakim jest Unia Europejska, mamy do czynienia z nieco odmiennymi zjawiskami. Interesujące jest pytanie, jak w tym kontekście wygląda system wartości Polaków. Ostatnie dostępne ogólcuropejskie badania zostały wykonane w 2008 roku w 46 państwach Europy. Są znane jako European Values Study (EVS), czyli międzynarodowe porównawcze badania systemów wartości państw Europy.

Badania są wielowątkowe i dotyczą wartości dotyczących spraw indywidualnych, takich jak relacje pracownicze, życie rodzinne, wartości religijne, wartości polityczne i gospodarcze, moralność prywatna. A w nieco szerszym kontekście odnoszą się do moralności obywatelskiej i tożsamości jednostek ze wspólnotą lokalną, narodową i europejską. Dokonując analizy ostatnich badań A. Jasińska-Kania pisze, że: „Dane uzyskane w trakcie badań EVS ukazywały przede wszystkim zróżnicowanie wartości Europejczyków, ale równocześnie pozwalały dostrzec pewne prawidłowości oraz kierunki zmian. Wyjaśnianie przemian wartości społeczeństw europejskich, w tym polskiego, wymaga rozpatrywania ich w kontekście procesów o różnym zasięgu czasowym i terytorialnym. Pierwszy rodzaj zmian to globalne procesy cywilizacyjne, które wiążą się z dominacją wytworzonych w kręgu cywilizacji zachodnioeuropejskiej standardów nowoczesności i racjonalności. Drugi to procesy historyczne, które w ciągu wieków wpływały na kulturowe zróżnicowanie krajów europejskich i łączyły się z podziałami religijnymi. Trzeci to przekształcenia polityczne, które w XX wieku powodowały odmienność doświadczeń historycznych społeczeństw w różnych częściach Europy. Czwarty to proces jednoczenia Europy” (Jasińska-Kania 2009: 8-9).

Jedną z ważniejszych instytucji w przeszłości mającą wpływ na kreowanie systemu wartości był Kościół (Casanova 2005: 150 i nast.). To on wyznaczał zakres obowiązujących norm moralnych wynikających przede wszystkim z Dekalogu, a jednocześnie kreślił podstawy wzorców kultury

konkretnych grup. Kościół i społeczeństwo wtedy funkcjonowały w realnie umiejscowionym kontekście społeczno-kulturowym. W przeszłości w Polsce dominował chrześcijański kontekst społeczno-kulturowy Kościoła. Jego cechą charakterystyczną było przenikanie wartości chrześcijańskich do globalnego społeczeństwa i kultury oraz silna więź instytucji cywilnych z Kościołem. Narastało to w szczególności w okresie działania Kościoła w warunkach ustroju komunistycznego (Michel 2000: 45).

Współcześnie nasilają się procesy rozchodzenia się wartości propagowanych przez Kościół i tych, które są atrakcyjne w społeczeństwie. Procesy te są efektem sekularyzacji, heteronomii losów jednostek, zmian w strukturze społecznej, postępującego pluralizmu, a w szerszym kontekście wynikają z wszechobecnej globalizacji. Wizja Kościoła w świadomości społecznej ulega modyfikacji, jest ona ograniczana do stricte religijnych funkcji (Mariański 1984: 22).

Jeszcze do niedawna specyfiką formacji religijnej w Polsce było to, że katolicyzm był reprezentatywny dla całego społeczeństwa, niezależnie od tego, jak ono było wewnętrznie zróżnicowane. Obecnie cecha ta ulega zmianie. Indywidualizacja i pluralizm powodują, że Kościół utożsamiany do niedawna z narodem, będący symbolem wielofunkcyjnym, pełniący wiele funkcji zastępczych, zmienia swoje znaczenie. Zmienia się również sposób funkcjonowania parafii, ewoluują one w kierunku zbiorowości, z dominacją „struktury statystycznej nieprzystosowanej do tworzenia wspólnot parafialnych” (tamże: 22). W przeszłości aktywność wiernych była skoncentrowana wokół parafii. Dziś znaczna część aktywności, łącznie z niedzielными praktykami religijnymi, realizuje się poza parafią. Ogranicza to funkcje kontrolne i możliwości tworzenia wspólnoty w sensie socjologicznym.

Heteronomia społeczna powoduje powstawanie alternatywnych (niejednokrotnie konkurencyjnych) systemów wartości, które rywalizują ze sobą. Jak zauważył K. Mannheim „społeczeństwo nowoczesne jest daleko bardziej plastyczne, albowiem dzięki postępom techniki dysponuje większymi rezerwami” (Mannheim 1974: 73). Kościół w tej sytuacji staje się jedną z wielu instytucji kształtujących świadomość ludzi. Nasila się jednak proces oddzielania się instytucji religijnych i świeckich. Kościół zaczyna pełnić węższy, bardziej wyspecjalizowany rodzaj funkcji w społeczeństwie. W pewnym sensie można mówić o emigracji Kościoła ze społeczeństwa. Ale jednocześnie w innych kontekstach mówi się o renesansie zainteresowania religią (Mariański 2006: 12 i nast.).

W efekcie zmianom ulega świadomość społeczna. Jest ona dodatkowo modyfikowana ogólniejszymi tendencjami. Jedną z nich jest pogląd o konieczności zbudowania ogólnoeuropejskiego systemu wartości egzystującego poza istniejącymi różnicami kulturowymi, etnicznymi i historycznymi. Zwolennicy tego poglądu opowiadają się za integracją ponad wszelkimi

podziałami i różnicami. Zwolennicy drugiego poglądu dążą do budowania tożsamości grupowej (narodowej) uwzględniającej specyfikę systemu wartości własnej grupy. Reprezentanci tego poglądu mogą być nazwani autonomistami. W znacznej mierze reprezentanci tej drugiej tendencji dążą do realizacji wyznaczonych sobie celów opierających się na wartościach religijnych oraz z wykorzystaniem instytucjonalnego Kościoła.

Analiza przemian systemu wartości współczesnego społeczeństwa polskiego winna uwzględniać w znacznym zakresie problematykę wpływu religii na tempo, charakter i treść przemian w systemie wartości społeczeństwa. Perspektywa socjologicznej analizy tych przemian wydaje się być tutaj niezwykle atrakcyjna, gdyż możliwe jest operowanie narzędziami w miarę neutralnymi (Zwierzyński 2009: 11).

Z europejskich badań EVS wynika, że „w hierarchii wartości uznawanych za najważniejsze w życiu ludzkim, na pierwszym miejscu w Polsce, podobnie jak na całym świecie, lokowana jest rodzina. W 2000 roku wymieniła ją jako bardzo ważną w swoim życiu 84% Europejczyków i 92% Polaków; w 2008 r. w Polsce odsetek ten nieco się zmniejszył – do 87%. Większość Polaków akceptuje tradycyjny wzór rodziny opartej na stabilnym długotrwałym związku małżeńskim, w którym bardzo istotne powinno być posiadanie dzieci i szczególnie akcentowana jest macierzyńska rola kobiet, od rodziców oczekuje się poświęcania się dla dzieci, a od dzieci bezwzględnego szacunku dla rodziców” (Jasińska-Kania 2009: 10). Ten wyidealizowany obraz jest dość niespójny z badaniami demograficznymi. Wskazują one na wzrost liczby rozwodów i opóźnianie zawierania związków małżeńskich, zmniejsza się również liczba posiadanych dzieci.

Stawiając problem roli religii w przemianach systemu wartości współczesnego społeczeństwa polskiego, istotne są dwa wzajemnie się uzupełniające elementy: po pierwsze, jest to problem relacji zachodzących pomiędzy zinstytucjonalizowanym Kościołem a społeczeństwem; po drugie, istotne jest pytanie, w jaki sposób otoczenie zewnętrzne wymusza zmiany w Kościele. Na tle świata możemy mówić o polskiej specyfice, wynika to z międzynarodowych badań porównawczych. Analizując ten wymiar badań EVS, cytowana wcześniej prof. Jasińska-Kania pisze: „Znaczenie przywiązywane do wartości religijnych jest także cechą wyróżniającą Polaków na tle europejskim. Polska należy – obok Malty, Rumunii, Grecji i Irlandii – do grupy krajów europejskich o najwyższych wskaźnikach deklaracji wyznawania religii (95%). O postępującej sekularyzacji świadczy jednak spadek odsetka Polaków wskazujących religię jako bardzo ważną w ich życiu – z 51% w 1990 r. (przy średniej europejskiej 23%) do 45% w 1999 r. i 31% w 2008 r. Świadczy o niej też rosnące przyzwolenie dla zachowań potępianych przez Kościół (rozwody, przerywanie ciąży, eutanazja) oraz wysokie odsetki osób stwierdzających, że Kościół nie daje właściwych odpowiedzi na pytania do-

tyczące problemów społecznych i politycznych (61%) i odrzucających zaangażowanie Kościoła w politykę (ponad 80%). Praktyki religijne uznawane są w Polsce za uroczyste i odświętne, podniosłe i celebrowane, jako symbole wspólnoty narodowej, podtrzymywane autorytetem Kościoła. Na co dzień wszakże następuje rytualizacja praktyk religijnych i selektywny wybór dogmatów wiary dostosowywanych do potrzeb indywidualnych” (Jasińska-Kania 2009: 11).

Mówiąc o polskim katolicyzmie, trzeba również zwrócić uwagę na to, że współcześnie mamy do czynienia z jego różnymi wariantami. Wszak religijność polskiej młodzieży jest nieco inna niż religijność starszego pokolenia, poziom praktyk mieszkańców mało zurbanizowanego Podkarpacia jest inny niż w Warszawie. „[...] niezależnie od poziomu rozwoju gospodarczego, bogactwa i modernizacji wpływ na konfigurację wartości апробовanych przez poszczególne narody wywierają różnice regionalne, odmienność tradycji kulturowych, w tym przede wszystkim religijnych, a także doświadczeń historycznych” (Jasińska-Kania 2009: 9).

Swoistości religijności wsi podkarpackiej jest poświęcona dalsza część tekstu. Wieś jest dalej specyficzną społecznością, w której ludzie posiadają „jakiś wspólny interes lub poczucie grupowej i przestrzennej tożsamości” (Starosta 1995: 31). Wskazane zostanie jak wzajemnie przenikają się wartości religijne ze świeckimi. Prezentowane wyniki są efektem badań zrealizowanych w środowisku wiejskim Podkarpacia.

**Tabela 1.** Autodeklaracje religijne badanych

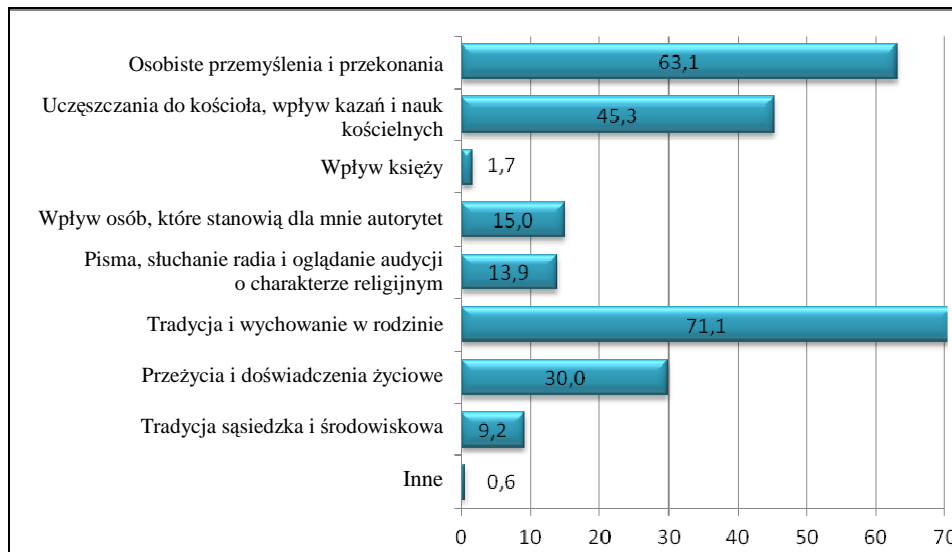
| Autodeklaracja religijna                               | Liczebność<br>N = 360 | Rozkład<br>w % |
|--|-----------------------|----------------|
| Głęboko wierzący                                       | 49                    | 13,6           |
| Wierzący   | 272                   | 75,6           |
| Niezdecydowany, ale przywiązany do tradycji religijnej | 30                    | 8,3            |
| Obojętny   | 6                     | 1,7            |
| Niewierzący  | 3                     | 0,8            |

Źródło: opracowanie własne

Pierwsze pytanie dotyczyło religijnych autodeklaracji mieszkańców wsi. Wyniki prezentuje tabela 1. Wynika z niej, że łącznie uważa się za wierzących 89,2 % badanych. Jednakże głęboko wierzący jest tylko niespełna co siódmy badany.

Odsetek niewierzących jest niewielki i wynosi jedynie 0,8 % badanych. Istnieje istotna grupa badanych (8,3% odpowiedzi), którzy swoją przynależność motywują przywiązaniem do tradycji. Tym samym podstawą ich religijnego określenia jest tożsamość z lokalną społecznością i jej wartościami.





**Wykres 1.** Podstawy wiary deklarowane przez badanych

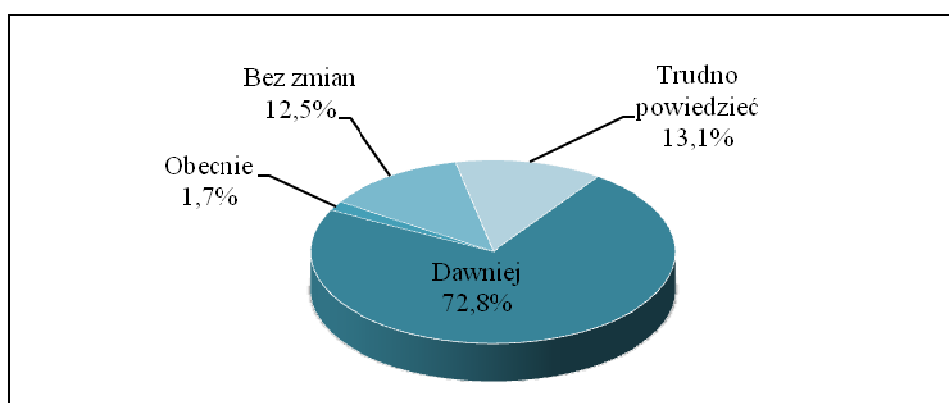
Dane nie sumują się do 100,0, gdyż badani wskazywali na więcej niż jedną cechę.

Źródło: opracowanie własne na podstawie badań

W kolejnym pytaniu dążyliśmy do określenia tego, co jest podstawą tworzenia własnej tożsamości religijnej. Pytaliśmy naszych respondentów: Czy może Pan(i) powiedzieć, co stanowi podstawę Pana(i) wiary? Uzyskane wyniki prezentuje wykres 1. Z prezentowanych danych wynika, że badani respondenci wykazują dość zindywidualizowaną conceptualizację swojej wiary. Zazwyczaj w środowisku wiejskim podnosiło się kwestię zewnętrznej motywacji wiary. Tu 2/3 badanych podkreśla, że źródłem ich wiary są własne przemyślenia. Jest to, w zasadzie, jedyna przyczyna, która ma podobny odsetek odpowiedzi w obu badanych grupach. Pozostałe odpowiedzi pokazują, że wiarę w Boga uzasadnia się w nieco odmienny sposób. Drugim czynnikiem uzasadniającym wiarę jest najbliższe otoczenie. Wszak prawie 3/4 badanych (71,1% odpowiedzi) deklaroowało, że podstawą ich wiary jest tradycja i wychowanie w rodzinie. Równie istotną przyczyną jest uczęszczanie do kościoła i wpływ kazań i nauk kościelnych (45,3% badanych). Jest godnym odnotowania, że badani relatywnie nisko wskazywali na autorytet księdza, takich osób było tylko 1,7% badanych. Również niewiele osób przyznaje, że źródłem ich wiary jest czytanie wydawnictw o tematyce religijnej (13,9% odpowiedzi). Z innych przyczyn należących do indywidualnej conceptualizacji wiary ważną, wydaje się być, kategoria: przeżycia i doświadczenia życiowe (30,0% badanych).

W przeszłości religia stanowiła podstawowy wyznacznik więzi lokalnej społeczności. Wartości wynikające z religii były punktem odniesienia dla innych sfer działalności człowieka. Życie religijne wyznaczało inne zakresy aktywności człowieka. Poczucie realizacji wspólnego systemu wartości moralnych charakteryzowało tradycyjny Kościół. Współcześnie problem ten dalece się komplikuje, a badani rozgraniczają zakres funkcjonowania religii i życia codziennego. Pokazują to wyniki prezentowane na wykresie 2.

Prawie 3/4 badanych (72,8% respondentów) uważa, że w przeszłości mieszkańcy wsi byli bardziej religijni. Co ósmy badany nie widzi tu żadnych różnic. Znaczny odsetek badanych (13,1% odpowiedzi) nie ma zdania w tej sprawie.

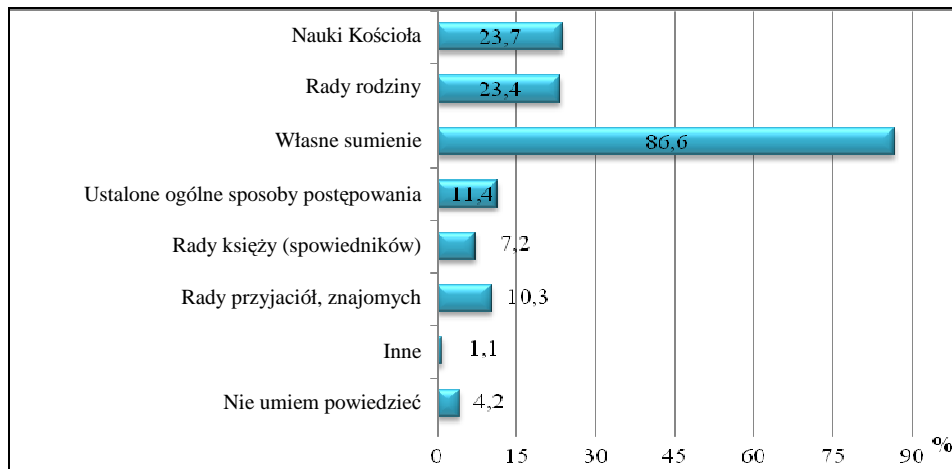


**Wykres 2.** Ocena poziomu obecnej religijności w stosunku do przeszłości

Źródło: opracowanie własne

Na kolejne pytanie o to, które z niżej przedstawionych przesłanek są najważniejsze przy rozwiązywaniu konfliktów moralnych, uzyskaliśmy następujące odpowiedzi, prezentowane na wykresie 3.

Jak widać badani eksponują swoją podmiotowość i indywidualizm w podejmowaniu decyzji o charakterze moralnym. W swoich wyborach mieszkańcy przede wszystkim zdają się na siebie. Wszak aż 86,6% badanych dowodzi, że własne sumienie jest dla nich inspiracją przy podejmowaniu decyzji moralnych. Drugim z kolei znaczącym źródłem inspiracji wyznaczającym zachowania moralne są nauki Kościoła. Takie deklaracje pochodziły od mniej niż 1/4 badanych (23,7% odpowiedzi). Jako kolejny czynnik wskazano rady rodziny. Ta kategoria ma podobny odsetek wyborów jak nauki płynące z wiary (23,4% respondentów).

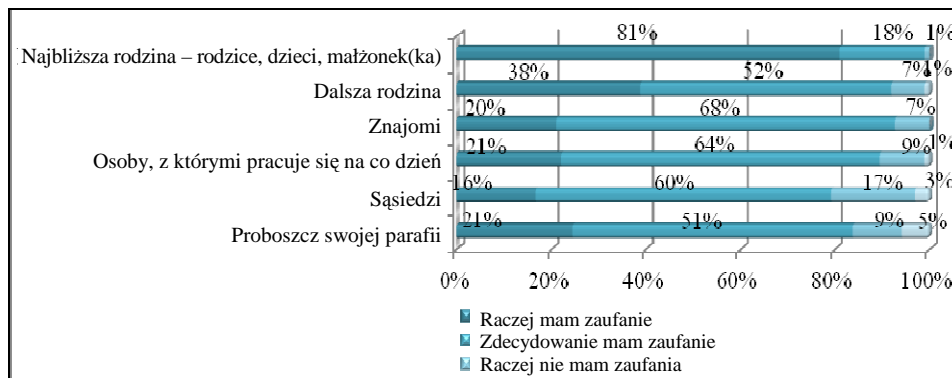


Wykres 3. Czynniki uwzględniane przy rozwiązywaniu konfliktów moralnych

Źródło: opracowanie własne

Dane nie sumują się do 100,0, gdyż badani wskazywali na więcej niż jedną wartość

Pozostałe odpowiedzi nie były już tak licznie wskazywane. Wybierał je tylko co dziesiąty badany. Jest rzeczą ciekawą, że stosunkowo rzadko wskazywano na rady księży. Na tę kategorię wskazywał tylko co czternasty badany (7,2% respondentów). Wynik ten jest zbieżny z innymi pytaniami, w których pytano o autorytet i zaufanie do duchowieństwa. Polska wieś powoli odchodzi od absolutnego (dość często w przeszłości urzędowego) autorytetu księdza. Ogólnie rzecz biorąc polska wieś staje się w swoich wyborach moralnych bardziej samodzielna i czyni własne sumienie głównym źródłem indywidualnych decyzji życiowych.

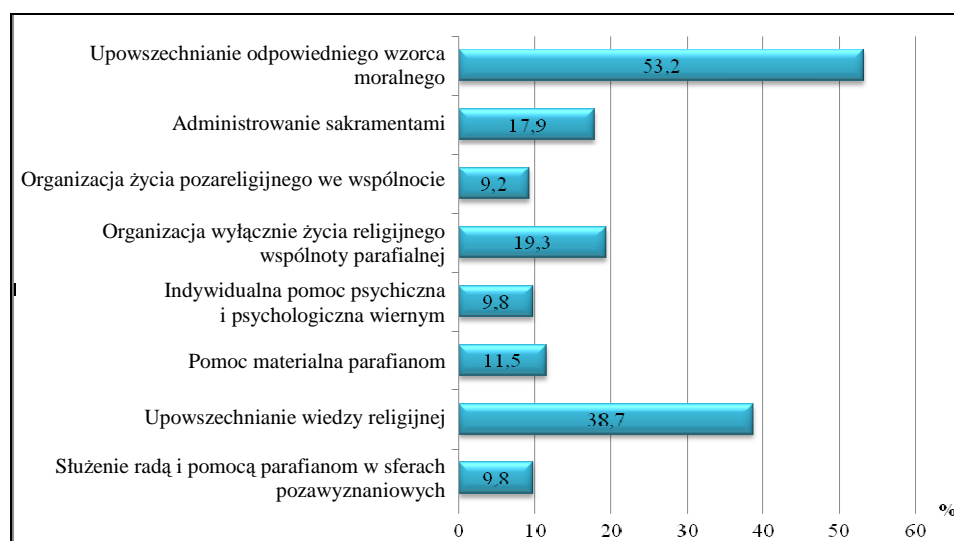


Wykres 4. Zaufanie do proboszcza na tle innych prywatnych osób

Źródło: *Zaufanie do instytucji publicznych w krajach Europy Środkowej i Wschodniej. Komunikat z badań*, Warszawa 2004, BS/165/2004, s. 2

W przeszłości w parafii jednym z najważniejszych lokalnych autorytetów i wyznacznikiem norm moralnych byli księża. Współcześnie oczekiwania w stosunku do duchownych ulegają zasadniczemu ograniczeniu. Pomimo tego utrzymuje się na dość dużym poziomie zaufanie do proboszcza swojej parafii na tle innych osób, z którymi Polacy codziennie się spotykają. Dane ogólnopolskie dotyczące zaufania prezentuje wykres 4.

Komentując wyniki swoich badań, autorzy raportu piszą: „Z naszych wieloletnich badań wynika, że utrzymuje się wysoki poziom zaufania Polaków do osób, z którymi łączy ich pokrewieństwo lub więzi środowiskowe – znajomość, wspólna praca lub sąsiedztwo. Powszechnie i najbardziej zdecydowanie deklarowane jest zaufanie do członków najbliższej rodziny. Ufność w stosunku do dalszej rodziny również jest niemal powszechna, ale wyraźnie mniej zdecydowana (przeważają odpowiedzi: raczej mam zaufanie). Podobnie kształtuje się poziom zaufania do znajomych i współpracowników. Znacząca większość Polaków ufa też sąsiadom, jednak co piąty wyraża brak zaufania do nich (20%, w tym 17% udziela odpowiedzi raczej nie mam zaufania, a 3% – zdecydowanie nie mam zaufania). Nieco gorszy stosunek mają badani do przedstawiciela swojej parafii [...]. Zaufanie do niego częściej jednak wyrażane jest w sposób zdecydowany, poza tym mniej osób traktuje go nieufnie, a znaczna grupa ankietowanych nie ma wyrobionej opinii w tym względzie” (Zaufanie 2004: 1-2).



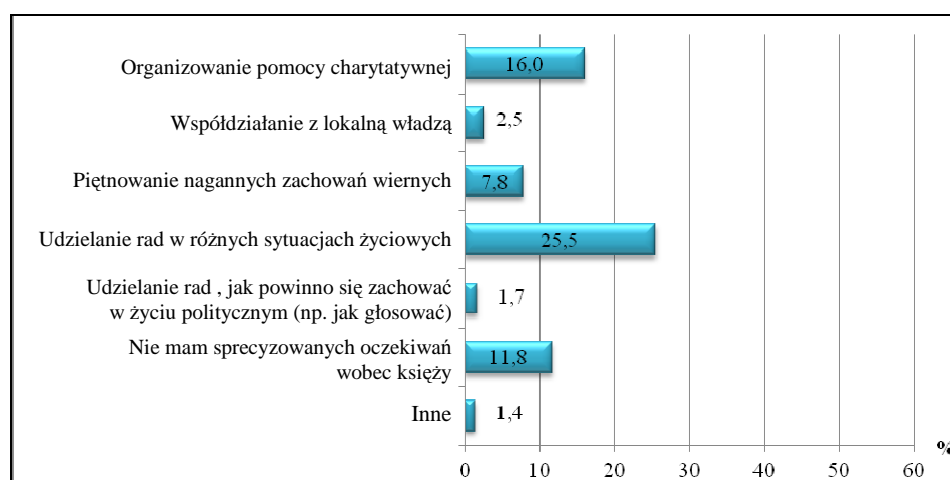
**Wykres 5.** Oczekiwania badanych kierowane w stosunku do księży, cz. 1

Źródło: opracowanie własne

Dane nie sumują się do 100,0, gdyż badani wskazywali na więcej niż jedno oczekiwanie

Zmieniają się w konsekwencji oczekiwania w stosunku do księży. Zaczyna powszechnie dominować pogląd, że księża powinni swoją aktywność koncentrować przede wszystkim na sprawach religijnych i kreować konkretny wzorzec moralny wśród parafian. W dalszej części badań pytano respondentów o ich oczekiwania w stosunku do duchowieństwa. Uzyskane wyniki prezentują wykresy 5 i 6.

Interesujące jest to, że niewielka grupa badanych nie ma oczekiwań w stosunku do księży. Tylko co ósmy badany wskazał na tę kategorię, można więc uznać, że księża w środowisku wiejskim nie są osobami, które są dla mieszkańców wsi obojętne. Jednak można z uzyskanych wyników wnosić, że mieszkańcy wsi nie mają konkretnie sprecyzowanych oczekiwań wobec duchowieństwa.



Wykres 6. Oczekiwania badanych kierowane w stosunku do księży, cz. 2

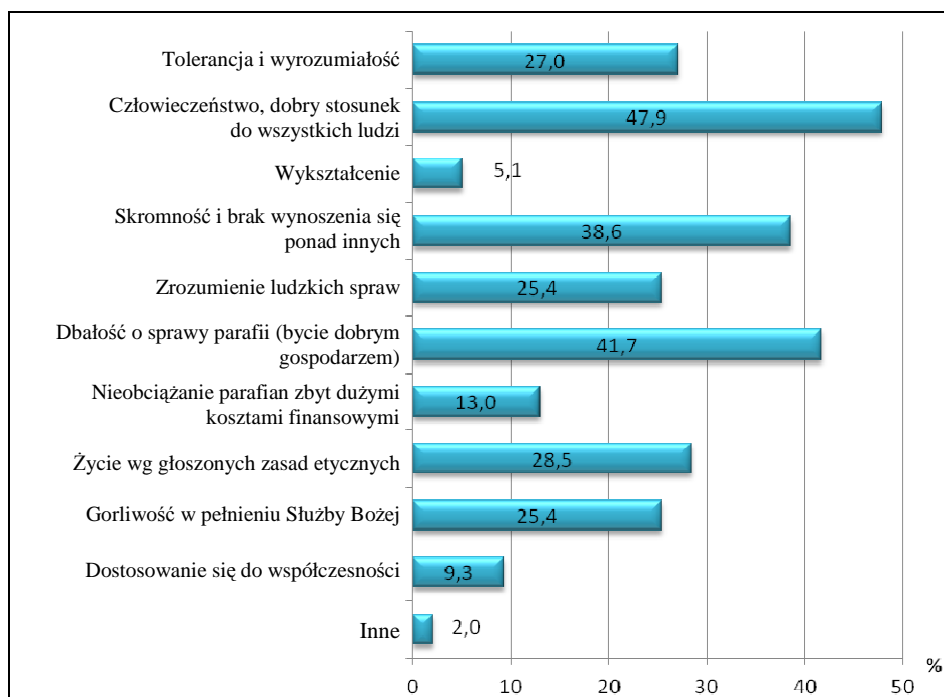
Źródło: opracowanie własne

Dane nie sumują się do 100,0, gdyż badani wskazywali na więcej niż jedno oczekiwanie

Analiza wypowiedzi osób ankietowanych pozwala wyróżnić trzy sfery spraw o różnym stopniu akceptacji, będących przedmiotem oczekiwań w stosunku do duchowieństwa. Pierwszą sferę tworzą kwestie związane z upowszechnianiem odpowiedniego wzorca moralnego. Ponad połowa badanych twierdzi, że ksiądz powinien przede wszystkim upowszechniać odpowiedni wzorzec moralny (53,2% odpowiedzi). Oczekuje się więc od duchownego, by był strażnikiem i propagatorem wartości moralnych. Co ciekawe, dopiero na drugim miejscu jest szerzenie wiedzy religijnej (38,7 respondentów). Wydawać by się mogło, że ta sfera oczekiwań powinna być najczęściej wybierana, tak jednak nie jest. W tym drugim obszarze oczekiwań jest również administrowanie sakramentami oraz organizowanie życia

religijnego w parafii. Trzecia sfera oczekiwań nie jest bezpośrednio związana z funkcją religijną kapłana. Oczekuje się od duchowieństwa obecności w życiu pozareligijnym, odnosi się to do współpracy z instytucjami funkcjonującymi w obrębie parafii, jak również indywidualnej pomocy konkretnemu parafianinowi.

W dziedzinie spraw religijnych kapłan uważany jest za naturalnego profesjonalistę, a jego doradztwo parafianom, wynikające z pełnionej funkcji społeczno-religijnej, jest w pełni akceptowane. W świadomości parafian sfera działania księdza rozciąga się poza sprawy kościelno-religijne. Daje szansę rozszerzenia autorytetu księży.



**Wykres 7.** Najbardziej cenione cechy u księży

Źródło: opracowanie własne

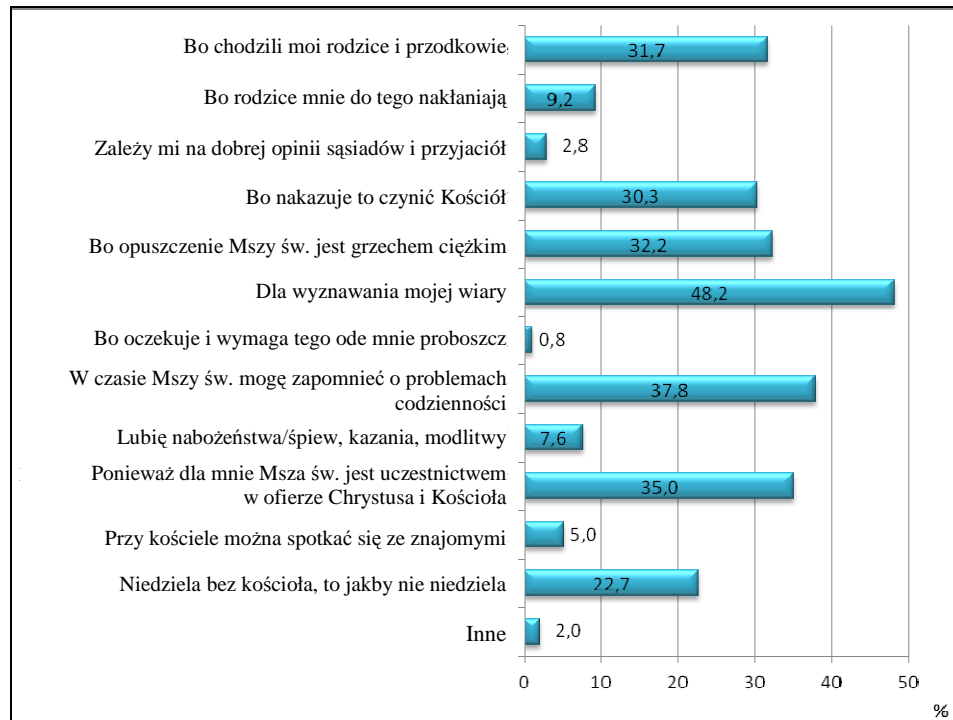
Dane nie sumują się do 100,0, gdyż badani wskazywali na więcej niż jedną cechę

Z powyższymi wynikami korespondują te, w których pytano o szczególnie cenne wartości, jakimi powinien charakteryzować się ksiądz (wykres 7). Było to poszukiwanie swoistego wizerunku duchownego w świadomości współczesnych mieszkańców wsi. Oczekiwania odnoszące się do cech osobowych księdza są warunkowane historycznie i środowiskowo. L. Dingemans twierdzi, że postrzeganie księdza jest uwarunkowane ogólnie

nymi wartościami uznawanymi przez społeczeństwo. „Położenie duchowieństwa zmieniło się znacznie w świecie współczesnym. W społeczeństwie częściowo zdechrystianizowanym, nastawionym na rozwój techniczny i społeczny, w którym rola duchowieństwa zacieśnia się coraz bardziej do funkcji wyłącznie religijnych, ksiądz wydaje się wielu ludziom obcy, a nawet aspołeczny” (Dingemans 1962: 159-160).

W tym modelu mieszczą się postulowane i oczekiwane sposoby zachowania się księży, przymioty, którymi powinni się oni charakteryzować. W sytuacji konfliktu pomiędzy modelem księdza a konkretnymi zachowaniami księży w parafii ujawnia się nie tylko krytyka duszpasterzy, ale również zmniejsza się ich autorytet.

Podstawowe przymioty „dobrego księdza” są lokowane przede wszystkim w jego umiejętnościach kreowania odpowiednich relacji międzyludzkich w parafii. Jeśli ksiądz cechuje otwartość na potrzeby i problemy wiernych, jest życzliwy i ma partnerski stosunek do nich, nie eksponuje swojego urzędowego autorytetu wobec parafian, ma umiejętność współzycia z ludźmi, to będzie cieszył się dużym uznaniem wśród parafian.



**Wykres 8.** Powody bycia członkiem Kościoła katolickiego

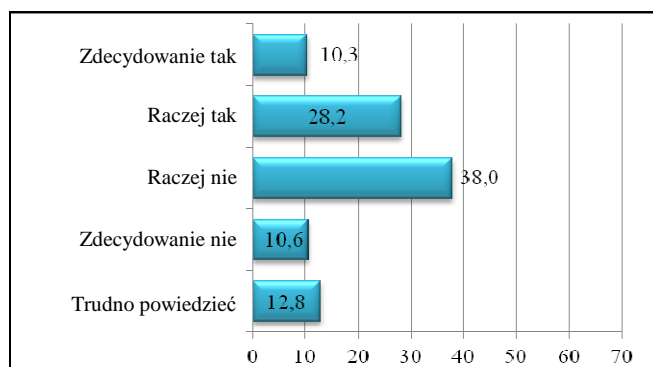
Źródło: opracowanie własne na podstawie badań

Dane nie sumują się do 100,0, gdyż badani wskazywali więcej niż jeden powód

Kolejne pytanie dotyczyło tego, jakie są przyczyny dla, których badani uważają się za członków Kościoła katolickiego. Wyniki prezentuje wykres 8. Daje się wyraźnie zauważyć, że bycie członkiem Kościoła, to przede wszystkim czynne uczestnictwo w życiu parafialnej wspólnoty, a nade wszystko uczestnictwo w praktykach religijnych – najczęściej w niedzielnej Mszy św. Potwierdza to, że nadal w środowisku wiejskim mamy do czynienia z utrzymywaniem się wszelkich oznak katolicyzmu ludowego, dla którego ważna była rozbudowana obrzędowość (Gorlach 2004: 14). Prawie połowa badanych za podstawę swojego członkostwa uznaje to, że kanony wiary tego wymagają (48,2% odpowiedzi). Kolejne powody wprost nawiązują do praktyk religijnych, w tym Mszy św. Najczęstszym motywem związanym z Mszą jest to, że w jej trakcie można zapomnieć o codziennych troskach (37,8 % odpowiedzi) oraz to, że Msza św. jest ofiarą dla Chrystusa i Kościoła. Jednocześnie dla prawie 1/3 badanych absencja na Mszy św. byłaby grzechem ciężkim. Podobna grupa badanych wskazuje na zewnętrzny motyw, jakim jest to, że obecność na Mszy św. jest wymogiem Kościoła – tę przyczynę wybrało 30,3% respondentów. Wybór rodziców i przodków jako motywu bycia członkiem Kościoła wskazywało 31,7% badanych.

W tradycyjnej społeczności wiejskiej życie było zespolone w obrębie wsi, wszyscy podejmowali podobny rodzaj aktywności życiowej, podporządkowanej pracy na roli. Wykonywanie zadań nie kolidowało z dominującym systemem wartości. Wszak z systemu religijnego wynikały codzienne zachowania mieszkańców wsi. Świecki kalendarz był podporządkowany kalendarzowi religijnemu, stąd obowiązki zawodowe nie kolidowały z wypełnianiem praktyk religijnych. Stąd w badaniach podjęto również ten problem.

W jednym z pytań proszono badanych o określenie tego, czy współcześnie praca zawodowa i codzienne obowiązki życiowe mogą stanowić zagrożenie dla wiary. Szczegółowe wyniki przedstawia wykres 9.



Wykres 9. Ocena zagrożenia dla wiary ze strony pracy zawodowej  
Źródło: opracowanie własne



Badani mają dość rozproszone poglądy na temat tego, jaki jest wpływ pracy zawodowej na wiarę. Nieco mniej niż połowa badanych nie widzi tutaj wpływu (48,6 % respondentów). Niewiele ponad 1/3 badanych (łącznie 38,5% odpowiedzi) widzi wpływ pracy zawodowej na obniżenie się poziomu wiary i praktyk religijnych w środowisku wiejskim. Jednak w pełni zdecydowanych (wpływ zarówno pozytywny, jak i negatywny) w tej kwestii było tylko około 1/5 badanych. Znaczny jest odsetek osób, które w ogóle nie mają swoich poglądów na ten temat. Sposobów uzasadniania swoich poglądów było wiele. Dominującym było to, że praca zawodowa wymaga coraz większego poświęcenia, stąd brakuje czasu na praktyki religijne. Jeden z respondentów napisał: „Osoby pracujące w zakładach pracy nie zawsze mają czas, aby iść w niedzielę na Mszę św. Dlatego zanikać z czasem może przez to nasza wiara, natomiast rodzina, przyjemności powodują, że nie mamy czasu dla Boga”. W innej ankiecie czytamy: „We współczesnych czasach za pracą trzeba wyjeżdżać niestety setki kilometrów, skutkiem jest rozłąka rodzinna (brak rodzica), co ogranicza życie w rodzinnym gronie, a zarazem brak dobrych wzorców dla młodego pokolenia (np. wspólne chodzenie na Mszę św.)”.

Cytowane wypowiedzi są przykładem pokazującym, że najczęstszym źródłem obniżenia się praktyk religijnych jest większe niż w przeszłości obciążenie pracą zawodową. Równie ważną przyczyną wskazywaną przez respondentów jest zmieniający się na wsi styl życia, w którym jest coraz mniej miejsca na praktyki religijne. Jeden z badanych napisał: „Stajemy się coraz bardziej leniwi, więcej czasu poświęcamy sobie, przyjemności stają się dla nas coraz ważniejsze, przez to coraz mniej mamy czasu na modlitwę”. W innej ankiecie czytamy: „Człowiek poświęca się całkowicie pracy, nie obchodzi go dobro duchowe, interesują go tylko dobra materialne, zdobywanie sławy i pieniędzy. Często człowiek chce dochodzić do nich najbardziej kosztem innych, to nie widać objawów religijnych oraz zamiłowania do wiary”. Jeszcze inny napisał: „Rola pieniądza i pogoń za nim stają się ważniejsze niż życie rodzinne i poszanowanie dla religii”.

Nie ma pozytywnych uzasadnień, do nielicznych wypowiedzi można zaliczyć tę, w której respondent napisał: „Można godzić codzienne obowiązki domowe, osobiste, zawodowe z wykonywaniem praktyk religijnych, wiarą i modlitwą. Najważniejsze chcieć, a póki co takich ludzi na wsi nie brakuje”.

Uogólniając uzyskane wyniki, można powiedzieć, że respondenci zagrożenie dla wiary widzą w tym, że realizacja obowiązków pracowniczych wyklucza wartości religijne, gdyż jest duże czasowe obciążenie pracą. Zmienia się hierarchia wartości badanych, stawia się w niej na pierwszym miejscu karierę zawodową, a z drugiej strony, cele doczesne stają się alternatywne dla wartości religijnych. Wydłuża się dzień pracy, przez co nie ma czasu na

praktyki religijne, a niedzielę wykorzystuje się na rozwiązywanie problemów rodzinnych. Wreszcie obecnie coraz częściej mamy do czynienia z oddaleniem miejsca pracy od miejsca zamieszkania. Powoduje to odchodzenie od praktyk religijnych.

Polska przechodzi dość intensywny proces integracji ekonomicznej, politycznej i kulturowej z Unią Europejską. Powoduje to otwieranie się na systemy wartości mieszkańców „starej Unii Europejskiej” oraz dużo większe możliwości ich realnej konfrontacji. Siłą rzeczy musi dochodzić do wzajemnej wymiany, jej skutkiem może być asymilacja wartości, bądź konfrontacja, a przynajmniej pokojowe współistnienie. Społeczeństwo polskie jest dość podzielone w kwestii „układania” się z zachodnimi systemami wartości. Jedni są pełni obaw o przyszłość polskiego systemu wartości, inni wiążą wielkie nadzieje w projekcie tworzenia Europy wspólnych wartości. To zagadnienie znalazło się w obszarze zainteresowań podjętych badań środowiska wiejskiego.

Ciekawe są poglądy mieszkańców wsi dotyczące zmian w systemie wartości w kontekście procesów integracji europejskiej (Gajos 2007(a): 334). Zadane pytanie brzmiało następująco: Które z niżej przedstawionych wartości, mogą być zagrożone wraz z wejściem Polski do Unii Europejskiej?

**Tabela 2.** Najczęściej zagrożone wartości ze strony Unii Europejskiej

| Rodzaj zagrożenia  | Liczebność<br>N = 360 | Rozkład<br>w % |
|--|-----------------------|----------------|
| Mogą załamać się relacje pomiędzy ludźmi, ludzie staną się dla siebie mniej przychylni | 42                    | 11,7           |
| Może nastąpić osłabienie poziomu wiary   | 70                    | 19,4           |
| Może wystąpić zjawisko emigracji ludzi do zachodniej Europy                            | 164                   | 45,6           |
| Może nastąpić złamanie więzi rodzinnych  | 50                    | 13,9           |
| Może nastąpić osłabienie poziomu moralnego społeczeństwa                               | 33                    | 9,2            |
| Może nastąpić załamanie się dotychczasowych autorytetów                                | 33                    | 9,2            |
| Rodzice mniej uwagi będą poświęcać wychowaniu dzieci                                   | 37                    | 10,3           |
| Oslabi się znaczenie postaw patriotycznych i rola ojczyzny w świadomości ludzi         | 63                    | 17,5           |
| Ludzie nastawią się na wygodę i wartości materialne, kosztem swoich wartości duchowych | 18                    | 5,0            |
| Ludzie przestaną żyć w grupie, będą skazani wyłącznie na siebie                        | 6                     | 1,7            |
| Nie widzę zagrożenia w tej sferze życia społecznego                                    | 65                    | 18,1           |

Źródło: opracowanie własne.

Dane nie sumują się do 100,0, gdyż badani wskazywali na więcej niż jedną wartość

Z tabeli 2 wynika, że największe zagrożenie dla nas stanowi zjawisko emigracji. Prawie połowa badanych deklaruje tę przyczynę (45,6% respondentów). Drugi co do liczebności rodzaj zagrożenia to osłabienie poziomu wiary (19,4% odpowiedzi). Badani wiedzą, że zachodnia Europa jest poddawana silnym procesom sekularyzacyjnym. Stąd powstaje zagrożenie dla polskiej religijności. Pozostałe odpowiedzi nie były tak licznie wybierane. Spośród wszystkich badanych jedynie co piąty nie widzi zagrożenia dla dotychczasowych wartości po wejściu Polski do Unii Europejskiej (18,1% respondentów).

W badaniach staraliśmy się ustalić z jakiego powodu może nastąpić osłabienie dotychczasowych wartości. Pytanie, które miało wyjaśnić ten problem brzmiało: Z jakich przyczyn może wynikać zagrożenie dla dotychczasowych wartości występujących w społeczeństwie polskim? Uzyskane wyniki prezentuje tabela 3.

**Tabela 3.** Najczęstsze przyczyny zagrożenia wartości ze strony Unii Europejskiej

| Przyczyna zagrożenia   | Liczebność<br>N = 360 | Rozkład<br>w % |
|--|-----------------------|----------------|
| Przekazywane wartości są dla nas bardzo atrakcyjne   | 59                    | 16,4           |
| Spółeczeństwa zachodnie są dla nas tymi, do których aspirujemy   | 129                   | 35,8           |
| Nie mamy takich własnych wartości, przy których chcielibyśmy trwać   | 26                    | 7,2            |
| Obecnie dążymy do podniesienia poziomu życia i ścisły związek z tamtymi społeczeństwami pozwoli nam to uzyskać | 139                   | 38,6           |
| Nasze wartości są mało atrakcyjne, jest w nich dużo negatywnych cech i powinniśmy od nich odchodzić            | 23                    | 6,4            |
| Obecnie nie ma w społeczeństwie takich autorytetów, które by utrzymały te wartości                             | 49                    | 13,6           |
| Nie widzę żadnych zagrożeń w tym zakresie  | 56                    | 15,6           |
| Inne   | 10                    | 2,8            |

Źródło: opracowanie własne.

Dane nie sumują się do 100,0, gdyż badani wskazywali na więcej niż jedno zagrożenie

Co szósty badany (15,6% respondentów) nie widzi żadnych zagrożeń w tym zakresie. Natomiast ponad 1/3 badanych (35,8% respondentów) upatruje przyczyn zmiany dotychczasowych systemów wartości w tym, że społeczeństwa zachodnie są dla nas tymi, do których aspirujemy. Jeszcze większa grupa badanych (38,6% odpowiedzi) twierdziła, że obecnie dążymy do podniesienia poziomu życia i poprzez ścisły związek z tamtymi społeczeń-

stwami pozwoli nam to uzyskać. Stąd ich wartości są tymi, które są dla nas pozytywnie znaczące. Można powiedzieć, że społeczeństwa zachodniej Europy są dla nas pozytywną grupą odniesienia. Do nich aspirujemy, one są tym środowiskiem, z którym chcielibyśmy, by nas utożsamiano. Spośród przyczyn wskazywanych przez respondentów na uwagę zasługuje wskazywany przez prawie co siódmego badanego (13,6% odpowiedzi) brak obecności w społeczeństwie takich autorytetów, które by utrzymały te wartości.

Funkcjonowanie Polski w kontekście Unii Europejskiej jest faktem. Wejście do Unii powoduje konieczność reorientacji wartości (Gajos 2007(b): 290). Tworzą się zręby nowej tożsamości. Mówiąc o wspólnotcie europejskiej, należy widzieć w niej sumę wspólnych wartości oraz tego, co swoiste dla małych lokalnych ojczyzn. Z całą pewnością Podkarpacie stanowi jedną z nich. Badani mieszkańcy wsi nie widzą jednak wielkiego zagrożenia dla realizowanych w ich środowisku wartości. Jeśli dostrzegają jakieś większe problemy, to odnoszą się one raczej do kwestii ekonomicznych i funkcjonowania rodziny (problemy wynikające z emigracji zarobkowej i konieczność funkcjonowania rodzin niepełnych). Nie widzą zaś większego zagrożenia dla wartości religijnych. Co więcej, dla części badanych to właśnie poprzez ścisłą więź z wiarą możliwe jest podtrzymywanie dotychczasowych wartości.

Prezentowany tekst pokazuje, że współcześnie mamy do czynienia ze swoistym przyśpieszeniem ewolucji systemów wartości społeczeństwa globalnego. To przyśpieszenie nie odnosi się w jednakowym wymiarze do wszystkich. Jedne grupy stanowią „awangardę” tego procesu, inne raczej ewoluują powoli. Potwierdzają to międzynarodowe badania systemów wartości. Wyniki badań EVS i WVS wskazują, że „najwyższy stopień przyjmowania zarówno wartości świecko-racjonalnych, jak i postmaterialistyczno-indywidualistycznych występuje w krajach o wysokim poziomie rozwoju społeczno-gospodarczego, takich jak Szwecja, Norwegia, Dania, Holandia, Niemcy, Finlandia, Szwajcaria, Austria, Francja, Belgia. W latach 1990–2000 nastąpiło przesunięcie w kierunku wartości postmaterialistycznych, które stały się dominujące w Stanach Zjednoczonych, Kanadzie, Australii, Nowej Zelandii, Japonii, a także w krajach skandynawskich i zachodnioeuropejskich. [...] Wartości uznawane przez Polaków są bardziej tradycjonalistyczne niż wartości dominujące w czołówce najbogatszych krajów zachodnioeuropejskich. Wyrażna jest też w Polsce przewaga wartości materialistycznych nad postmaterialistycznymi, która zwiększyła się w latach dziewięćdziesiątych, kiedy silnie odczuwane były wartości bezpieczeństwa i utrzymania porządku w kraju” (Jasińska-Kania 2009: 9-10).

W odniesieniu do mieszkańców wsi podkarpackiej można powiedzieć, że ich system wartości podlega ewolucji. Nie odbywa się to gwałtownie. Badani mieszkańcy wsi są nastawieni z jednej strony na dość tradycyjne

wartości, ale z drugiej strony istotne w ich hierarchii są wartości materialistyczne.

Zmienia się również relacja wartości religijnych do ich ogólnego systemu wartości. W przeszłości sfera *sacrum* była podstawowym wyznacznikiem dla pozostałych wartości. Życie codzienne było znaczone kalendarzem życia religijnego. Obecnie te dwie sfery stają się rozdzielne. Sfera codzienności ma coraz mniej związków z porządkiem życia religijnego. W sytuacji konfliktu tych systemów (np. w relacjach pracowniczych) dość często ważniejsza jest skuteczność w działaniu niż nakazy wynikające z przyswojonych treści religijnych.

Zmienia się również podejście do samych wartości, podstawą ich kształtowania stają się indywidualne wybory jednostki, mniej przyjmuje się je jako gotowe standardy wynikające z przyswojonej wiary. Podmiotowość jednostki staje się szczególnie ważną cechą, jednostka staje się sama dla siebie autorytetem. Stąd dalej utrzymuje się dość wysoki autorytet księdza, ale nie jest on już autorytetem absolutnym, odnoszonym do wszystkich sfer wiejskiego życia. Pozostaje on raczej jako osoba kompetentna w sprawach wiary, a w innych obszarach nie oczekuje się od niego wskazówek.

#### BIBLIOGRAFIA

- Altermatt U., (1998), *Sarajewo przestrzega. Etnonacjonalizm w Europie*, Kraków, Znak
- Casanova J., (2005), *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków, NOMOS
- Cichoń W., (1996), *Wartości, człowiek, wychowanie: zarys problematyki aksjologiczno-wychowawczej*, Kraków, UJ
- Dyczewski L., (1995), *Kultura polska w procesie przemian*, Lublin, TN KUL
- Dylus A., (2005), *Globalizacja. Refleksje etyczne*, Warszawa-Wrocław-Kraków, Ossolineum
- Gajos L., (2005), *Wartości religijne, jako czynnik wyznaczający relacje pracownik – pracodawca. Analiza na przykładzie mieszkańców wsi Podkarpacia*, w: *Religia a gospodarka*, t. II, red. S. Partycki, Lublin, KUL, s. 153-161
- Gajos L., (2007a), *Religijność mieszkańców podkarpackiej i zachodnioukraińskiej wsi w kontekście jednoczącej się Europy. Nadzieje i obawy związane z otwieraniem się wsi na nowe wartości*, w: *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, Kraków, NOMOS, s. 324-346
- Gajos L., (2007b), *Wartości religijne a tożsamość mieszkańców wsi Podkarpacia w drodze do Unii Europejskiej*, w: *Wokół tożsamości: teorie, wymiary, ekspresje*, red. I. Borowik, K. Leszczyńska, Kraków, NOMOS, s. 280-298
- Gorlach K., (2004), *Socjologia obszarów wiejskich. Problemy i perspektywy*, Warszawa, Scholar
- Hannerz U., (2006), *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*, Kraków, UJ
- Inglehart R., (1990), *Culture Shift in Advanced Industrial Society*, Princeton, Princeton University Press
- Jasińska-Kania A., (2009), *Co cenią Polacy*, „Academia” nr 3 (19), s. 8-11

- Mannheim K., (1974), *Człowiek i społeczeństwo w dobie przebudowy*, Warszawa, PWN
- Mariański J., (1984), *Życie parafii. Socjologiczne aspekty kierowania wspólnotą parafialną*, Wrocław, Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna
- Mariański J., (2004), *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*, Kraków, NOMOS
- Mariański J., (2006), *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Lublin, TN KUL
- Maslow A., (2010), *Motywacja i osobowość*, Warszawa, PWN
- Michel P., (2000), *Polityka i religia. Wielka przemiana*, Kraków, NOMOS
- Misiak W., (2007), *Globalizacja. Więcej niż podręcznik. Społeczeństwo – kultura – polityka*, Warszawa, Difin
- Motak D., (2002), *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, Kraków, NOMOS
- Starosta P., (1995), *Poza metropolie wiejskie i małomiasteczkowe zbiorowości lokalne a wzory porządku makrospołecznego*, Łódź, UŁ
- Zaufanie do instytucji publicznych w krajach Europy Środkowej i Wschodniej. Komunikat z badań, (2004), Warszawa, BS/165/
- Zwierzyński M.K., (2009), *Gdzie jest religia? Pięć dychotomii Thomasa Luckmanna*, Kraków, NOMOS

## RELIGION VALUES AND THE EVOLUTION OF THE RURAL POPULATION'S VALUES SYSTEM

### Summary

The presented article is an attempt to explain the evolution of values system of modern societies, especially the values system of rural societies. The first part of the article is the analysis of factors that determine changes of the values system – particularly the main source of those changes and evolutions is globalization. The second part of article is the analysis of connection and differences between general values system and religion values. The third part of the article shows changes of values system in the Podkarpacie's population, where the evolution of the values system is slower, than in other environments, but there is also difference between profane range and sacred range.

**Keywords:** values system, religion values, rural society, traditional religion

## **Zjawiska mirakularne w PRL i po transformacji ustrojowej.**

### **Próba socjologicznej analizy porównawczej**

#### **Wstęp**

Celem mego artykułu jest próba porównania zdarzeń mirakularnych, czyli mówiąc inaczej cudownych, które miały miejsce w PRL, z tymi które pojawiły się w okresie schyłkowym PRL oraz po przełomie roku 1989.

Pisząc zdarzenia mirakularne, mam na myśli takie cuda i objawienia, które zwykle z różnych względów nie spotkały się z pozytywnymi reakcjami Kościoła katolickiego, ale często leżały w kręgu zainteresowań tysięcy Polaków. Interesują mnie więc cuda, jako fakty społeczne, definiowane tak przez uczestników zdarzeń, a nie cuda w sensie teologicznym, definiowane przez instytucję religijną.

Zdaję sobie sprawę, że zapuszczam się na teren leżący na marginesie badań nauk społecznych, szczególnie w Polsce. O ile o zdarzeniach cudownych, już z tego tysiąclecia, ukazały się nieliczne publikacje naukowe, o tyle o zdarzeniach mirakularnych z PRL właściwie nie ma nic<sup>1</sup>.

Sądzę, że taki stan rzeczy wynikał przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, w okresie komunistycznym zdarzenia cudowne dość często interpretowano albo jako zamierzone działa kleru mające na celu propagowanie wiary, a przez to walkę z systemem komunistycznym, albo jako dowód zacofoania i ciemnoty społeczeństwa polskiego. Wzorcowym wyrazem takiej postawy może być fragment tekstu Jana Szmyda z 1961 r.: „Powszechnie znane wypadki z Lublina, Krakowa, a ostatnio Warszawy [chodzi tu zapewne o słynny cud na Nowolipkach z 1959 r. – M.K.] przypominają wyraźnie, że rekwizyty mentalności średniowiecznej, przejawiające się w postaci cudów, w dalszym ciągu są niepokojącym zjawiskiem naszego życia” (Szmyd 1961: 29).

---

<sup>1</sup> Wyjątkiem jest tu cud z katedry lubelskiej z 1949 r., o którym powstało parę książek i artykułów (np. Przytuła 1999).

Po drugie, jeżeli znajdowali się już badacze, którzy postanowili z innej niż marksistowska perspektywa badać zjawiska cudowne, to ich prace nie były publikowane. Dobrym przykładem, mogą być losy artykułu Andrzeja Hemki i Jacka Olędzkiego (Hemka, Olędzki 1990), poświęconego właśnie zdarzeniom cudownym w PRL. Wspomniany tekst był już gotowy w 1976 r., i został nawet przyjęty do druku przez „Etnografię Polską”, ale się nie ukazał, ponieważ bezpodstawnie zarzucono autorom, iż piszą go z pozycji osób wierzących (Hemka, Olędzki 1990: 14, przyp. 1). Dopiero przemiany ustrojowe 1989 r. umożliwiły jego publikację.

Z powyższych też względów, tj. małej ilości materiałów i literatury przedmiotu, poniższa analiza będzie miała charakter wskazania pewnych tendencji, a nie opisanie koniecznych praw. Powojenne i współczesne wydarzenia mirakularne oraz związane z nimi niekiedy ruch społeczny są zjawiskiem tak różnorodnym i wieloaspektowym, iż bez problemu można znaleźć przykłady falsyfikujące moje propozycje.

Kolejnym problemem jest fakt, iż w naszym kraju religia jest niezwykle trwałym elementem życia społecznego, co potwierdził okres transformacji ustrojowej. Religia, która według niektórych naukowców miała przejść, tak jak społeczeństwo, wręcz rewolucyjne zmiany (Kuźnicki 1995: 180)<sup>2</sup>, okazała się zjawiskiem wyjątkowo stabilnym. Cuda i ruch mirakularny, które w pewnej perspektywie można ujmować jako podtyp religijności ludowej (z natury konserwatywnej), są tym bardziej immunizowane na przekształcenia.

Jednak przyjęta na potrzeby niniejszego artykułu perspektywa socjologiczna, traktująca religię jako wytwór społeczeństwa, zmusza nas do uznania oczywistego wniosku, że wraz ze zmianami społecznymi będą zmieniać się formy życia religijnego. Wobec tego nawet i w naszym kraju pewne przeobrażenia, prawdopodobnie bardzo powolne, w sferze zjawisk cudownych powinny zaistnieć.

W tym miejscu pojawia się następna kwestia: znalezienia punktu, od którego możemy mówić o nowych jakościowo cudach i objawieniach. Bez wątplenia trudno jest wyznaczyć dokładnie cezurę czasową pomiędzy PRL a III RP, jeśli chodzi o wydarzenia mirakularne. Wydaje się jednak, iż momentem przełomowym były objawienia oławskie, które mimo że chronologicznie należą do schyłkowego PRL (rozpoczęły się w 1983 r.), to charakteryzowały się nową jakością, i to one wprowadziły cudowiczów (tak będą nazywał osoby odnajdujące się w religijności mirakularnej) w III RP.

<sup>2</sup> Autor tej publikacji przewidywał, iż w roku 2010 poziom sekularyzacji w Polsce będzie taki, jak we Francji w latach 90. Hipoteza ta, jak wiele innych prognoz, została przez życie sfalsyfikowana.



Mając już ustalony cel niniejszego artykułu, przyjęte założenie, iż zjawiska cudowne podlegają zmianom wraz z przemianami społecznymi i punkt przełomu, który dzieli zjawiska mirakularne na przeszłe (które były przed Oławą) i współczesne (które były po niej), możemy przejść do dalszej analizy.

I tak, pierwsza część artykułu wskaże te elementy w sferze zdarzeń cudownych, które mimo przemian doświadczanych przez społeczeństwo polskie nie uległy zmianom; w drugiej części przedstawię pewne nowe fenomeny, w opozycji do starych, jakie pojawiły się po objawieniach oławskich, czyli w ciągu ostatnich 30 lat.

## 1. Cechy wspólne zdarzeń mirakularnych w PRL i obecnie

Pierwszą rzeczą, jaka od razu rzuca się w oczy przy badaniu zjawisk mirakularnych przeszłych i obecnych, jest fakt, iż ciągle mają miejsce. Zjawiska cudowne posiadają w naszym kraju długą historię. Okres realnego socjalizmu, który deklaratywnie był ateistyczny, nic w tej sytuacji nie zmienił. Ponadto strategia przetrwania Kościoła katolickiego, który oparł się na religijności ludowej sprawiła, iż takie zdarzenia ciągle musiały się pojawiać.

Transformacja ustrojowa z 1989 r. nie spowodowała zniknięcia czy też ograniczenia popularności wszelkiego rodzaju zdarzeń cudownych. I w PRL, i w III RP mamy wizjonerów, płaczące figurki, cudowne uzdrowienia itd. Wydaje się, iż przełom z roku 1989 początkowo spowodował wręcz wybuch takich zjawisk, które w nowych warunkach mogły już swobodnie się rozwijać.

Cuda – i te przeszłe, i te obecne, były i są ważnymi wydarzeniami społecznymi, angażującymi tysiące osób. Znajdują się one jednak na marginesie życia społecznego z tego względu, iż uczestniczy w nich głównie charakterystyczna kategoria ludzi – cudowicze. Nikt nie prowadził badań ilościowych nad nimi, ale z dostępnych opracowań i materiałów wynika, iż w zdarzeniach tych uczestniczą głównie osoby starsze, przede wszystkim kobiety, odnajdujące się w religijności ludowej (Zieliński 2004: 117), którą trudno obecnie łączyć wyłącznie z polskim włościaninem, jak opisywał ją jeszcze w latach 30. Czarnowski (Czarnowski 1982). Religijność ta jest współcześnie reprezentowana przez różne grupy społeczne, żyjące tak samo w miastach, jak i na wsi, i wykonująca różne zawody.

Motywacje osób uczestniczących w interesujących nas zdarzeniach, w przeszłości i obecnie, także wydają się być podobne. Poza potrzebą doświadczenia czegoś nieoczekiwanego, właśnie cudownego i żywego, ludzie podążają do miejsc objawień ze swymi problemami: najczęściej o charak-

terze zdrowotnym czy też życiowym, np. kwestie rodzinne lub niszczące nałogi<sup>3</sup>.

Stosunek cudowiczów do Kościoła instytucjonalnego także się nie zmienił, mimo pojawiającej się krytyki duchowieństwa, o czym więcej w dalszej części. Współcześni cudowicze, jak i ci z przeszłości, czują się pełnoprawnymi członkami Kościoła katolickiego, nie postrzegając siebie jako heretyków czy schizmatyków (Zieliński 2004: 139-141). Celem ich działań nie jest odejście od Kościoła i założenie nowego ruchu religijnego. Przeciwnie, zależało im, i zależy na uznaniu przez religijną instytucję<sup>4</sup>.

Kolejną cechą wspólną objawień przeszłych i obecnych są treści zawarte w orędziach. Tu elementem wspólnym jest konstatacja życia w czasach kryzysu czy przełomu, wezwanie do nawrócenia się i modlitwy oraz zapowiedź grożących kar i nieszczęść (Krzywosz 2008).

Wymienione wyżej wspólne cechy zjawisk cudownych – i tych przeszłych, i tych obecnych, należą właściwie do istoty zdarzeń mirakularnych, nie tylko w naszym kraju. O wiele bardziej interesujące jest przyjrzenie się zmianom, które nastąpiły w polskim krajobrazie mirakularnym.

## 2. Upolitycznienie vs. tradycjonalizm

Pierwsza cecha, którą można przypisać cudom w PRL, a która moim zdaniem przestała obecnie istnieć, to ich upolitycznienie. Bez wątplenia nie wynikało to z istoty zjawisk mirakularnych, ale z ówczesnej sytuacji społeczno-politycznej, która właściwie upolityczniała wszystko. Biorąc pod uwagę historię mariofanii w innych krajach, możemy stwierdzić, iż nie ma w tym nic dziwnego. Na przykład, objawienia fatimskie z 1917 r., które miały miejsce w czasie antyklerykalnych rządów, zostały wykorzystane przez António Salazara, portugalskiego polityka i dyktatora. Przy pomocy części miejscowego episkopatu legitymizował swą władzę, odwołując się właśnie do mariofanii. „Od samego początku wydarzenia w Fatimie były upolitycznione przez ich aktywnych promotorów i apologetów. W swoich przemówieniach, dziennikach i książkach przedstawiali je jako decydujący czynnik mający doprowadzić Portugalię od republiki parlamentarnej do dyktatury wojskowej, a następnie do rządów absolutystycznych” (Boufflet, Boutry 2000: 142). Tak więc wydarzenie religijne, w szarpanej różnymi kryzysami Portu-

<sup>3</sup> Do takich wniosków można dojść np. analizując podziękowania pielgrzymów przybywających do lokalnych, podlaskich sanktuariów maryjnych (Sztabkowska 2011).

<sup>4</sup> Kwestia ks. Natanka i ruchu wokół niego skupionego oraz objawień, które doznaje tajemnicza wizjonerka Agnieszka, wymagają odrębnych badań i analiz, dlatego też wątek ten pozostawiam właściwie poza obszarem zainteresowań mego artykułu.

galii, nabrało charakteru politycznego i posłużyło sankcjonowaniu prawicowej władzy.

W Polsce oczywiście komunistyczna władza nie legitymizowała się przez odwoływanie się do mariofanii. Niewątpliwie jednak dla części uczestników ruchu mirakularnego cuda były interpretowane w kategoriach bieżącej polityki. Pełniły one funkcje znaków mających wspomóc ateizowany, zniewolony naród w walce z komunistami. Przykładem może być cud z 1949 r. z katedry lubelskiej, cuda z końca lat 50. (Chelmek), kiedy to usuwano katechezę ze szkół, czy też płaczące krzyże z lat 80.

Uwagi o politycznym charakterze cudów w PRL odnoszą się także do mariofanii z 1965 r., która miała miejsce w podbiałostockim Zabłudowie. Szczególnie istotna była tu bitwa między osobami, które przybyły na zapowiedziane kolejne objawienie a oddziałami ZOMO w niedzielę wyborczą, 30 maja 1965 r., czyli w dzień propagandowych wyborów do sejmu. Zamieszki te sprawiły, iż Zabłudów trafił nawet na fale „Wolnej Europy”. Dobrym przykładem politycznego zaangażowania w zdarzenia cudowne może być postawa zabłudowianina – Albina Murawskiego, który żywił nadzieję, iż wydarzenia w jego miejscowości mogą doprowadzić do ogólnonarodowego powstania przeciw komunistom<sup>5</sup>.

Cuda w III RP straciły swe polityczne odniesienie. Nie są już interpretowane przez ruch mirakularny, jako znaki nawołujące do oporu przeciw komunistycznej czy jakiegokolwiek władzy. Bez wątplenia jest to skutkiem przemian mających miejsce w naszym kraju po 1989 r. i ogromnego zwiększenia się sfery wolności. Obecnie nie tylko religia, ale i życie polityczne mogą rozwijać się swobodnie, dlatego też zniknęło umieszczanie zdarzeń cudownych w kontekście politycznym. Ponadto, osoby zaangażowane w zjawiska mirakularne nie są raczej zainteresowane bieżącą polityką czy też chęcią zmiany ustroju.

Nie znaczy to, że akcenty polityczne całkowicie zginęły ze współczesnych objawień. Analizując orędzia oławskie z lat 90. i później, możemy znaleźć: wezwanie do modlitwy za Lecha Wałęsę – 1991 (*Iskra Bożego Pokoju z Oławy* 1997: 221), obecności katechezy w szkołach – 1993 (*Iskra Bożego Pokoju z Oławy* 1997: 331) i walki komunistów z Kościołem – 2002 r. (Zieliński 2004: 152). Sądzę jednak, że wpasowują się one w schemat walki części narodu polskiego z masonerią, Żydami, komunistami i satanistami, bo to te środowiska są właśnie wymieniane jako wrogowie Kościoła, Lecha Wałęsy itd. I w tym sensie są powrotem do tradycyjnych, istniejących już przed wojną, motywów. Warto zwrócić też uwagę, iż treści stricte polityczne nie są popularne w innych współczesnych objawieniach.

<sup>5</sup> Zob. Archiwum IPN w Białymstoku, sygnatura: Bi 0037/43, k. 65.

Odwołując się do rozważań Piwowarskiego (Piwowarski 2000: 270), można powiedzieć, iż tak jak Kościół przestaje w III RP pełnić swe funkcje pozareligijne, tak samo zdarzenia cudowne nie są już interpretowane jako znaki o politycznym charakterze.

Tym co je zastąpiło, są wyraźne elementy o charakterze konserwatywnym i tradycjonalistycznym. Dotyczy to szeroko rozumianych kwestii kulturowych i obyczajowych. O ile objawienia w PRL nie zawierały takich tematów i treść orędzi była głównie religijna (wezwanie do modlitwy, nawrócenia oraz ostrzeżenie przed groźącymi karami), to obecnie pojawiają się wątki krytyki zachowań religijnych wiernych i Kościoła. Ich brak w okresie wcześniejszym można tłumaczyć paradoksalnym zamrożeniem życia społecznego i religijnego przez komunizm. Trzeba też koniecznie wspomnieć, iż Kościół katolicki w tym okresie także nie wprowadzał gwałtownych zmian. Prymas Wyszyński niezwykle ostrożnie wprowadzał w Kościele polskim reformy, wyznaczone przez Vaticanum II.

Problemy pojawiły się wraz ze zmianami społecznymi, które nastąpiły w okresie rządów Edwarda Gierka w latach (1970–1980) i później, nie wspominając o przemianach transformacji ustrojowej po roku 1989. Szybkość i gwałtowność tych zmian sprawiła, iż treści tradycjonalistyczne zaczęły się pojawiać we współczesnych objawieniach. I tak już w 1984 r. w jednym z objawień pojawiło się stwierdzenie, iż: „Niewiasty nie powinny przychodzić na miejsce objawień w spodniach. Powinny używać stosownego ubioru, jaki im przysługuje, tj. sukienek” (*Iskra Bożego Pokoju z Oławy* 1997: 38), a w roku 1989 Jezus Chrystus rzekł: „niech nie handlują w niedzielę, niech w niedzielę się modlą, bo to jest niedziela Moja i Mojej Matki” (Zieliński 2004: 154).

Poza krytyką nowych zjawisk społecznych (przemian w modzie czy sposobów spędzania wolnego czasu) pojawią się o wiele bardziej ciekawe wątki krytyki Kościoła, a dookreślając: części jego hierarchii i zmian w liturgii. Jest to wyraźne novum w stosunku do objawień w PRL. Jak już wspomniałem, Kościół katolicki w PRL nie wprowadzał gwałtownych zmian, szczególnie w tym aspekcie życia religijnego, który jest najbardziej znaczący dla religijności ludowej, a mianowicie kultu. Obecnie, po reformach liturgicznych, pojawią się w treści objawień głosy krytyki. I tak: „Proszę aby z powrotem w każdej świątyni Domek Mój – Tabernakulum był w głównym ołtarzu” (Zieliński 2004: 153) czy też: „Kiedy odprawiają Drogę Krzyżową, to rozważana jest męka Pana Jezusa, aby nie było żadnych gitar lub innych instrumentów oraz śpiewu młodzieży” (Zieliński 2004: 153).

Tym, co szczególnie budzi kontrowersje jest niewątpliwie rozdawanie wiernym komunii św. na rękę, przyjmowanie jej w pozycji stojącej i fakt, że jej szafarzami mogą być osoby świeckie. Oto fragment orędzia z 2001 r.: „nie wprowadzać mody z zachodu. [...] bo Pan Jezus nie pragnie mody. Pan Je-

zus chce, aby moi słudzy dawali Ciało Pana Jezusa na klęcząco i do ust. Świecka osoba nie ma do tego prawa [...] Moi słudzy, kardynałowie i biskupi upokorcie się, nie dopuście do Tabernakulum osób świeckich, bo biada będzie Kościołowi” (Zieliński 2004: 153).

Poza krytyką przemian w kulcie religijnym, nowym elementem jest krytyka kleru. Elementy antyklerykalne nie są niczym nowym w polskiej religijności. Jednak rządy komunistów sprawiły, iż po pierwsze: źródło, z którego antyklerykalizm wypływał przed wojną (duże majątki kościelne i związki z ziemiaństwem opierającym się reformie rolnej) wyschło, a po drugie: w PRL krytyka duchowieństwa była na rękę rządzącym, dlatego też wierni unikali zajmowania takiej postawy. Wszelkie napięcia na linii wierni-duchowieństwo były szybko tłumione przez obie strony, a nie podobające się wiernym działania kleru ludzie tłumaczyli sobie naciskami władz na Kościół.

Sytuacja zmieniła się po roku 1989. Wśród otrzymywanych orędzi pojawiła się krytyka hierarchii. Oto przykłady z 2001 r.: „Przekaż kardynałom i biskupom, aby szli tą drogą, którą Jezus Chrystus, Mój Syn szedł. Dzisiaj oni odeszli od wiary Mego Syna. Jezus szedł w sandałach [...] Wasze świątynie będą puste, jeśli kapłani będą siedzieć na fotelach, a świeccy dawać Komunię Św. Jeśli kardynałowie i biskupi nie upokorzą się, Kościół przejdzie krwawy chrzest” (Zieliński 2004: 156). I jeszcze jeden fragment: „strasznie się dzieje, strasznie biskupi odchodzą od tej wiary, która była kiedyś” (Zieliński 2004: 156).

Pisząc o krytyce postępowania kleru, nie sądzę, żeby ten nowy wątek dało się wyłącznie uzasadnić napięciem między wizjonerem z Oławy – Kazimierzem Domańskim a miejscowym biskupem – Henrykiem Gulbinowiczem, czy też innymi wizjonerami i hierarchicznym duchowieństwem. Motyw kryzysu całej rzeczywistości, a przez to i dotykający także kapłanów, nie jest niczym nowym wśród różnorodnych wizjonerów. Na przykład, Melania Calvat, wizjonerka z La Salette, ogłosiła i opublikowała w 1879 r. treść jednego z objawień, które wcześniej trzymała w tajemnicy. Oto jego fragment: „Kapłani, słudzy mojego Syna, przez swoje złe życie, przez zgorszenia i brak szacunku dla świętych tajemnic, przez umiłowanie pieniędzy, zaszczytów i przyjemności stali się ściekiem nieczystości. Tak, kapłani wymagają pomsty i pomsta już wisi nad ich głowami. Biada księżom i osobom poświęconym Bogu, które przez niewierności i złe życie od nowa krzyżują mojego Syna! Grzechy osób konsekrowanych wołają o pomstę do Nieba i pomsta nadchodzi, bowiem nie ma już nikogo, kto by wyjednywał miłosierdzie i przebaczenie dla mojego ludu” (Bouflet, Boutry 2000: 96-97). Nic dziwnego, że w 1923 r. reedycja orędzia trafiła na indeks ksiąg zakazanych (Bouflet, Boutry 2000: 96).

### 3. Lokalność vs. globalizacja

Kolejną różnicą pomiędzy współczesnymi objawieniami a tymi z przeszłości, jest ukształtowanie się stabilnego ogólnopolskiego ruchu mirakularnego, który nawet w przypadku objawień oławskich przyjął prawną formę stowarzyszenia o nazwie: „Stowarzyszenie Ducha św. w Oławie”. W okresie PRL takie działania były niemożliwe. Ruch mirakularny kształtował się doraźnie, ad hoc i wraz z działaniami pacyfikacyjnymi władz zanikał. Potem, wraz z nowym kolejnym cudem, w innym miejscu, kształtował się na nowo. Prawdopodobnie w tych zdarzeniach uczestniczyły dość często te same osoby. Na przykład, Emilia Michałowska, aktywna propagatorka mariofanii zabłudowskiej, była i w Lublinie w 1949 r., i w Warszawie w 1959 r., i w końcu w Zabłudowie (Ambroziewicz 1968: 65).

Identycznie sytuacja kształtowała się pomiędzy wizjonerami. Właściwie nie dochodziło do kontaktów pomiędzy nimi (przynajmniej nic o tym nie wiadomo). Stanowili oni jakby rozproszone wyspy, nie wchodząc ze sobą w żadne interakcje, nie budując sieci.

Sytuacja zmieniała się wraz ze schyłkiem realnego socjalizmu w naszym kraju i pojawieniem się objawień oławskich, które od końca lat 80. mogły rozwijać się całkowicie swobodnie. Doprowadziło to do ukształtowania się na przełomie lat 80. i 90. sieci wizjonerów (Oława, Chotyń, Ruda, Wykrot), którzy byli ze sobą w kontakcie, a od sił nadprzyrodzonych otrzymywali orędzia potwierdzające lub też zaprzeczające innym objawieniom.

Poza tym, swobodną działalność różnych wizjonerów i polskich cudowiczów w III RP dotknęła globalizacja. Można powiedzieć, że stali się oni częścią światowego ruchu. Kontakty między osobami, którym zdarzyło się dokonywać cudów, nie ograniczały się już wyłącznie do polskiego środowiska. W 1993 r. doszło w naszym kraju do Światowego Zjazdu Wizjonerów, w którym wzięły udział osoby z Kanady, USA, Japonii, Francji, Austrii i Polski. W zjeździe nie uczestniczyli główni polscy wizjonerzy, np. Domański, ale prawdopodobnie wynikało to z wewnętrznych konfliktów (Czachowski 2003: 189-192).

Kontakty te ponadto spowodowały, iż w naszym kraju pojawiły się grupy związane z wizjonerami z zagranicy. Przykładem mogą być środowiska powiązane z Williamem Kamm – głośnym wizjonerem z Australii, który w kręgu mirakularnym funkcjonuje pod pseudonimem „Mały Kamyk”. Jako małe dziecko wraz z rodzicami wyemigrował z Niemiec na antypody, a pierwszej mariofanii doświadczył w 1974 r., kiedy miał 24 lata (Hierzenberg, Nedomansky 2003: 482). O popularności jego orędzi może świadczyć powstanie w Polsce grup związanych z „Małym Kamykiem”, a mianowicie: „Maryjnego Dzieła Pokuty” oraz „Domów Modlitwy św. Szarbela”. Zo-

stały one nawet dostrzeżone przez bp. gdańskiego Zygmunta Pawłowicza i skrytykowane w „Gościu Niedzielnym” (Pindel 1998: 167). „Mały Kamyk” odwiedzał Polskę i przez jakiś czas potwierdzał swym autorytetem orędzia Domańskiego. Później doszło do konfliktów i współpraca została przerwana.

Drugi importowany kult opiera się na orędziach Vassuli Rydén, prawosławnej mieszkanki Szwajcarii o greckich korzeniach. Nie przyjmuje on żadnych form zorganizowanych, jak w przypadku „Małego Kamyka”, a skupia się na wydawaniu treści jej orędzi i organizowaniu spotkań z nią. Treść objawień zatytułowanych *Prawdziwe życie w Bogu*, w polskim tłumaczeniu przekroczyła już 1000 stron, a sama Vassula co najmniej 2 razy odwiedziła Polskę. Prawdopodobnie na mniejszą popularność Rydén w naszym kraju wpływa fakt, iż jej przesłania pochodzą wyłącznie od Jezusa Chrystusa, a więc są pozbawione elementów maryjnych, tak cenionych w Polsce.

Proces globalizacji na razie działa przede wszystkim w jedną stronę, tj. do Polski docierają informacje o objawieniach w innych krajach czy słynnych wizjonerach. Najgłośniejszym miejscem tego typu w świecie jest Medjugorie, posiadające w Polsce wielu zwolenników i wymagające odrębnych analiz. Można jednak zadać pytanie, czy jakieś objawienia, które miały miejsce w PRL lub później, spotkały się z jakimkolwiek odzewem za granicą.

Przeglądając zagraniczne materiały, niestety nie dostrzeżemy informacji na temat polskich powojennych objawień i cudów. Jedyne znane mi pozycje, napisane przez autorów zagranicznych i wspominające o takich wydarzeniach, to publikacje: Ericha von Dänikena *Objawienia*, Gottfrieda Hierzenbergera i Ottona Nedomansky’ego, *Księga objawień maryjnych od I do XX w. „Przybywam uratować świat”* oraz francuskiego księdza, znanego mariologa, René Laurentina *Współczesne objawienia Najświętszej Maryi Panny*.

Szwajcarski eseista nadmienia o płaczącej figurze Matki Boskiej, z katedry lubelskiej, z roku 1949 (Däniken 1986: 344), co jest oczywistą pomyłką, bowiem płakał obraz. Druga książka wspomina o paru powojennych zdarzeniach w naszym kraju, np. o cudzie lubelskim, który już poprawnie przypisuje obrazowi, ale nie wiadomo, dlaczego letnie wydarzenia przenosi na początek roku (Hierzenberg, Nedomansky 2003: 414). Interesujące jest jednak to, iż najwięcej miejsca (4 s.) poświęcono objawieniom oławskim, a ponadto jedno ze źródeł, na które powołują się autorzy (Hierzenberg, Nedomansky 2003: 549) powstało w języku niemieckim: Franz Speckbacher, *Botschaften an der Seher Domanski. Offenbarungen Jesu und Marias*, St. Andrä-Wördern 1990 (w tłumaczeniu na język polski: *Orędzie dla proroka Domańskiego. Objawienia Jezusa i Maryi*). Książka Laurentina, pierwotnie wydana we Francji w 1988 r., poświęca objawieniom oławskim niecałą stronę (Laurentin

1994: 243). Mimo tak małej ilości informacji, ks. Pindel właśnie Laurentina obarcza winą za rozpropagowanie Oławy zagranicą (Pindel 1998: 164).

Wynika więc z tego, iż objawienia oławskie przekroczyły wymiar krajowy i przez pewien czas stały się częścią światowego ruchu mirakularnego. Do Oławy przyjeżdżali pątnicy z zagranicy (Szczesiak 1998: 47), msze w tamtejszym sanktuarium były odprawiane przez księży obcokrajowców (Szczesiak 1998: 29), sam Domański odwiedził co najmniej 14 krajów, m.in. Niemcy, Austrię, USA, Australię, Ukrainę (Szczesiak 1998: 37), a do Oławy przyjeżdżali „Mały Kamyk” i „Trębacz” z USA (Szczesiak 1998: 38). Te bliskie relacje pomiędzy polskim i australijskim wizjonerem skończyły się w latach 90., gdy doszło do konfliktu pomiędzy „Małym Kamykiem” a Domańskim. Ten ostatni odciął się od wizjonera z Australii.

Kontakty z „Małym Kamykiem” utrzymywał także wizjoner z Chotyńca: Stanisław Kaczmar, który odwiedził go nawet w Australii (Szczesiak 1998: 62) oraz Stanisław Ślipek z Rudy (Szczesiak 1998: 98). Inne miejsca cudów pozostały jednak fenomenem wyłącznie krajowym.

Można postawić pytanie, dlaczego polskie cuda nie są znane w szerokim świecie. Sądzę, iż wynika to z paru czynników. Po pierwsze – w PRL zdecydowanie zwalczano wszelkie zjawiska o charakterze cudownym, tak że nie miały czasu na przekształcenie się w stabilne kultury, a ich uczestnicy w stabilne ruchy. Po drugie – Polska była odcięta od świata zachodniego przez okres prawie 40 lat i informacje o zjawiskach mirakularnych rzadko przenikały za żelazną kurtynę. Po trzecie – w interesujących nas zjawiskach uczestniczyła głównie ludność nieznająca języków obcych, odsunięta od centrów informacyjnych i możliwości przekazywania informacji daleko w świat.

Wydaje się jednak, iż z upływem czasu polskie zjawiska mirakularne mogą stać się popularne, nie tylko w kraju, ale i zagranicą. Będzie to jednak związane z dwoma czynnikami. Po pierwsze – z samymi objawieniami i występującymi razem z nimi cudami oraz uzdrowieniami. Po drugie – z coraz większym wykorzystywaniem różnych mediów i propagowaniem cudów za ich pomocą. Do kwestii tej przejdę w dalszej części artykułu.

Trzeba jednak podkreślić, iż pomimo powolnego wchodzenia polskich cudowiczów w światowy ruch mirakularny, opisywane przez Czarnowskiego (Czarnowski 1982: 372) przekonanie ludu polskiego, że nasz katolicyzm jest czymś wyjątkowym, najlepszym – nie znika. Polski kult maryjny właśnie w wizjach Domańskiego osiągnął swój punkt szczytowy wtedy, gdy Maryja ogłosiła, iż jest Polką. „Błogosławie ci Polsko rodzinną moją ziemię. Jesteś moją ojczyzną” (Tokarska-Bakir 2000: 206). Tak więc proces globalizacji w przewidującej się perspektywie nie jest w stanie rozbić silnego związku między religią i polskością w naszym kraju.



#### 4. „Wieść gminna” vs. media

Kolejną różnicą, odnoszącą się do starych i nowych objawień, jest stosunek do mediów. O ile informacje o cudach w PRL rozpowszechniane były na zasadzie „jak wieść gminna niesie”, przy prawie całkowitym milczeniu środków masowego przekazu i niemożności skorzystania z innych mediów, o tyle obecnie sytuacja jest całkowicie odmienna. Przekaz ustny miał swoje plusy i minusy. Plusem była jego „gorącość”, naładowanie emocjami, osobistymi odczuciami, a przez to potencjalnie duża wiarygodność, minusem – ograniczony zasięg. Próby wyjścia poza przekaz ustny i skorzystania na przykład z maszyny do pisania, jak uczyniła to koleżanka Emilii Michałowskiej z cudu zabludowskiego z 1965 r., kończyły się zdecydowanymi represjami władz. Ponadto, nawet dostęp do tak prostych urządzeń, jak maszyna do pisania, nie wspominając o kserografie, był w owym czasie niezwykle utrudniony.

Innym źródłem informacji o zdarzeniach cudownych były artykuły w prasie. Miały jednak one za zadanie ośmieszyć je i zinterpretować wszystko w kategoriach ciemnoty i zacofania. Nie zawsze musiało to być efektem nacisków władzy na poszczególnych dziennikarzy, a mogło wynikać z przyczyn społecznych, np. żurnaliści najczęściej należeli i należą do innych warstw społecznych niż cudowicze i zwyczajnie nie są w stanie zrozumieć logiki rzeczywistości mirakularnej.

Obecnie sytuacja zmieniała się radykalnie. Wraz ze zniesieniem cenzury, rozwojem poligrafii oraz technik nowych mediów, ruch mirakularny zaczął w ten sposób propagować swoich wizjonerów i ich teksty. Zbiory orędzi wydali różni wizjonerzy, m.in.: Kazimierz Domański *Iskra Bożego Pokoju z Oławy*, Stanisław Ślipek *Przynieś mi kwiatek*, czy Wiesław Łyjak, *Drugie orędzie zbawienia. Byłem w szponach diabła* i inni. O drukach ulotnych, zwykłych kserokopiach nie warto nawet wspominać. Ponadto pojawiły się nagrania VHS i DVD, przedstawiające uroczystości religijne w miejscach objawień. Jeśli chodzi o objawienia zagraniczne czy cuda, to bardzo szybko informacje o nich docierają do Polski, i nie chodzi mi tu tylko o orędzia z Medjugorie, ale przesłania z innych miejsc. W wydawaniu książek, płyt CD i DVD, poświęconych właśnie cudom zagranicznym, specjalizuje się wydawnictwo Vox Domini.

Stosunek mediów do zdarzeń cudownych po przełomie niewiele się zmienił. Poza prasą New Age, która z bezkrytyczną życzliwością odnosi się do wszelkich zdarzeń mirakularnych czy też gazetami brukowymi, które zwyczajnie szukają sensacji, ale nie ironizują z cudownych zdarzeń – zwykłe gazety są nastawione raczej krytycznie. Nie wyśmiewają one w sposób jawny cudowiczów, ale już sam przykładowy tytuł z „Gazety Wyborczej”: *Jawienia przy pomidorach* (Sypniewska 1996) czy *Cud mniemany. Zabrze: co ludzie*

widzą na szybko? z „Polityki” (Dziadul 1997), najlepiej świadczy o nastawieniu części mediów. Ponadto tradycyjnie pojawiają się wątki nieuprawnionych korzyści finansowych. Z tego też względu dziennikarze nie są lubiani przez cudowiczów, a niektórzy badacze zaliczają ich do *oponentów cudu* (Czachowski 2003: 180-183).

Mimo tego otwarcia na nowe środki przekazu (płyty CD, DVD, MP3), właściwie brakuje stron internetowych prowadzonych przez polski ruch mirakularny<sup>6</sup>. Sądzę, iż wynika to ze struktury społecznej uczestników, którzy wywodzą się głównie ze środowisk pozawielkomiejskich, gdzie nowości techniczne docierają z opóźnieniem. Można się jednak spodziewać, iż ze zwiększającą się popularnością internetu oraz zmianami pokoleniowymi, takie strony się pojawiają.

Jedną z konsekwencji zainteresowania się cudowiczów nowymi dla tego środowiska mediami jest rozszerzenie się sfery cudowności na regiony dotychczas dla nich niedostępne. O ile fotografie z cudów z PRL były pozbawione jakiegokolwiek aspektu mirakularnego i pełniły funkcję pamiątkową, o tyle współcześnie mamy już zdjęcia Ducha Św. przechodzącego przez Domańskiego czy też hostii na dachu stodoły w Radominie (Czachowski 2003: 137-147), gdzie mieszkała stygmatyczka Jadwiga Bartel.

Wykorzystanie przez ruch mirakularny fotografii, jako dowodów i jednocześnie nośników atmosfery cudowności, może być przesłanką, że wraz z odkryciem przez cudowiczów komputerów i internetu także cybersfera może zarość się od cudów.

## 5. Maryja vs. pozostali święci oraz nowe fenomeny mirakularne

Mimo że Polska jest krajem, gdzie dominuje kult maryjny, a lata przewodzenia Kościołowi przez kard. Wyszyńskiego tylko to oblicze maryjne pogłębiły, to chciałbym zwrócić uwagę, iż wśród świętych przychodzących do wizjonerów, coraz częściej pojawiają się inne postacie. O ile przeważająca ilość objawień w PRL miała charakter maryjny, o tyle współczesne objawienia stają się coraz bardziej różnorodne. Ciekawym przypadkiem były wizje stygmatyczki Jadwigi Bartel, której początkowo ukazywał się Jezus Chrystus, ale później i ona „uległa” sile kultu maryjnego i rozpoczęła doznawać mariofanii (Czachowski 2003: 71). Sam Domański miał objawienia Chrystusa, ks. Jerzego Popiełuszki, o. Pio, św. Józefa, św. Maksymiliana Kolbego.

<sup>6</sup> Jedynym znanym mi wyjątkiem jest stale aktualizowana, wielojęzyczna strona poświęcona Katarzynie Szymon (Katarzynce), zmarłej w 1986 r. śląskiej stygmatyczce. Zob. <http://katarzynaszymon.pl/>.

Dowodem powolnego wykraczania poza pobożność maryjną jest także popularność kultu Miłosierdzia Bożego i obrazu Jezusa Miłosiernego (*Jezu ufam Tobie*), zapoczątkowanego przez św. Faustynę Kowalską. O jego randze wśród wizjonerów mogą świadczyć różne fakty. Na przykład wizjoner Stanisław Ślipek, o godz. 15 (godzina śmierci Jezusa), odmawiał koronkę do miłosierdzia Bożego (Szczesiak 1998: 94), zaś publikacje okonińskie (związane z objawieniami Krzysztofa Czarnoty) zawierają informacje o kulcie miłosierdzia s. Faustyny, łącznie z fragmentami jej dzienniczka (Czachowski 2003: 105). W oławskim sanktuarium postawiono pomniki s. Faustyny i jej przewodnika duchowego: ks. Michała Sopoćki.

Z zagranicznych świętych w polskim ruchu mirakularnym największą estymą cieszy się o. Pio., co jest zrozumiałe, biorąc pod uwagę ilość cudownych zdarzeń przepisanych włoskiemu kapucynowi (stygmaty, bilokacja itd.). Posiada on swoje pomniki i w znanej Oławie, i nieznanym Ostróznem, wsi leżącej na trasie Warszawa-Białystok.

Tamtejsze objawienia Czesławy Marianny Polak zdają się być unikatem na gruncie polskiej maryjnej religijności, albowiem wizjonerkę od 28 lat odwiedza głównie Jezus Chrystus. W Ostróznem zostało stworzone sanktuarium *Chrystusa idącego do ludzi*, cieszące się coraz większą popularnością wśród miejscowej ludności (Polak b.r.w.).

Biorąc pod uwagę ogromną rolę zmarłego w 2005 r. Jana Pawła II, można się spodziewać, że i On stanie się postacią niezwykle ważną dla ruchu mirakularnego, choć i tu wcześniej odgrywał On, jak w całym polskim katolicyzmie, istotną rolę. Wśród dziesiątek, jeśli nie setek, pomników Ojca św. postawionych w naszym kraju jest jeden, który znajduje się w Oławie.

Uważam jednak, iż rozwijający się kult Papieża nie będzie alternatywą dla pobożności maryjnej i na pewno nie spowoduje jej przełamania. Wynika to z silnego powiązania Jana Pawła II z dewocją maryjną i Jej objawieniami, np. Fatimą. Sądzę jednak, iż pewna zmiana w polskim krajobrazie mirakularnym została zapoczątkowana i ilość świętych postaci przybywających do polskich wizjonerów będzie się zwiększać. Korzystając z terminologii ekonomicznej, można powiedzieć, iż dominująca pozycja Maryi jest ciągle niezachwiana, ale na pewno nie jest to już pozycja monopolistyczna, jak było jeszcze kilkadziesiąt lat temu.

Wśród nowych zjawisk w polskim krajobrazie mirakularnym warto odnotować też głośny cud eucharystyczny w Sokółce. Wystąpienie tego zdarzenia, w kraju zdominowanym przez kult maryjny, gdzie właściwie od setek lat nie było żadnych cudów eucharystycznych, jest swoistym fenomenem.

Kończąc wymienianie tych nowości, trzeba wspomnieć, iż i w innych Kościołach chrześcijańskich, działających w Polsce, także pojawiają się zjawiska cudowne, co jest wyraźną nowością, w stosunku do okresu PRL. Na

przykład, w 2010 roku zapłakała, a dokładniej zaczęła wydzielać krople wonnej oleistej substancji, kopia ikony w Terespolu nad Bugiem (Pietrzela 2010).

## Zakończenie

Celem artykułu było ogólne przedstawienie polskiego krajobrazu mirakularnego w PRL i po przełomie roku 1989. Można tu zauważyć elementy kontynuacji i zmiany. Do elementów trwałych możemy zaliczyć sam fakt pojawiania się ciągle zdarzeń cudownych, niechęć osób w nich uczestniczących do zrywania z Kościołem katolickim i tworzenia odrębnych organizacji oraz w przypadku różnych orędzi przekonanie o życiu w czasach przełomowych, wezwanie do nawrócenia oraz zapowiedź nadchodzących kar i katastrof. Do nowości można zaliczyć – brak upolitycznienia współczesnych cudów, wątki tradycjonalistyczne, korzystanie z różnych mediów oraz pojawiającą się krytykę duchowieństwa.

W świetle powyżej przedstawionej analizy możemy być pewni, że mariofanie i cuda nie znikną z polskiego życia religijnego. Są zbyt silnym elementem polskiej tradycji, by w dającej się przewidzieć perspektywie przestały istnieć. Jednak ich forma oraz typ więzi społecznej, który przez te zjawiska będzie generowany, prawdopodobnie zależeć będzie od przemian cywilizacyjnych, głównie o charakterze modernizującym, a więc także sekularyzacyjnym. W tej sytuacji można przyjąć, że przyszłe zdarzenia mirakularne w naszym kraju będą przede wszystkim jakąś próbą reakcji na szeroko rozumianą nowoczesność.

## BIBLIOGRAFIA

- Ambroziewicz J., (1968), *Apokalipsa*, Warszawa. KiW
- Boufflet J., Boutry Ph., (2000), *Znak na niebie. Objawienia Matki Bożej*, Warszawa, Wydawnictwo Księży Marianów
- Czachowski H., (2003), *Cuda, wizjonerzy i pielgrzymi. Studium religijności mirakularnej końca XX wieku w Polsce*, Warszawa, Oficyna Naukowa
- Czarnowski S., (1982), *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, [w:] tenże, *Wybór pism socjologicznych*, Warszawa, KiW, s. 366-401
- Däniken E. von, (1986), *Objawienia*, Warszawa, KAW
- Dziadul J., (1997), *Cud mniemany. Zabrze: co ludzie widzą na szybie?*, „Polityka” nr 48 (2117), s. 20-22
- Hemka A., Olędzki J., (1990), *Wrażliwość mirakularna*, „Polska Sztuka Ludowa”, nr 1, s. 8-14

- Hierzenberg G., Nedomansky O., (2003), *Księga objawień maryjnych od I do XX w.: „Przybywam uratować świat”*, Warszawa, „Adam”
- Iskra Bożego Pokoju z Oławy, (1997), B. Pawlak, W. Moszkowski (red.), Wrocław, ARKA
- Krzywosz M., (2008), *Postawa apokaliptyczna we współczesnej polskiej religijności mirakularnej*, [w:] *Czego się boimy?*, red. W. Pawluczuk, S. Zagórski, Łomża, „Stopka”, s. 285-293
- Kuźnicki L., (1995), *Polska w roku 2010 projekcja optymistyczna*, [w:] *W perspektywie roku 2010*, red. Komitet Prognoz „Polska w XXI wieku” przy Prezydium PAN, Warszawa, s. 173-192
- Laurentin R., (1994), *Współczesne objawienia Najświętszej Marii Panny*, Gdańsk, Exter
- Pietrzela M., (2010), *Cud w Terespolu: Matka Boża płacze wonnymi łzami*, „Dziennik Wschodni” 19 października. Artykuł dostępny na stronie: <http://www.dziennik.wschodni.pl/apps/pbcs.dll/article?AID=/20101019/podlaska/309344663>
- Pindel R. ks., (1998), *Proroctwa nie lekceważcie, wszystko badajcie. Objawienia prywatne w świetle Słowa Bożego*, Kraków, Wydawnictwo m
- Piwowarski W., (2000), *Socjologia religii*, Lublin, RW KUL
- Polak M. ks. (oprac.), b.r.w.: *Chrystus idący do ludzi. Objawienie się Pana Jezusa w Ostróźnie, w diecezji łomżyńskiej*, b.m.w.
- Przytuła A., (1999), *Cud lubelski 1949. Łzy – nadzieje – represje*, Lublin, „Abakus”
- Sypniewska K., (1996), *Jawienia przy pomidorach*, „Gazeta Wyborcza”, nr 124 (2114), s. 14-15
- Szczesiak E., (1998), *Oni uzdrawiają. Reportaże z miejsc najgłośniejszych cudów w Polsce*, b.m.w., Oficyna Pomorska
- Szmyd J. (1961), *Stefan Błachowski jako psycholog religii*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”, nr 4 (23), s. 28-37
- Sztabkowska W., (2011), *Elementy wrażliwości mirakularnej na podstawie analizy „Ksiąg Łask i Cudów” sanktuarium w Krypnie*, Białystok, niepublikowana praca licencjacka, obroniona w Instytucie Socjologii UwB
- Tokarska-Bakir J., (2000), *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*, Kraków, UNIVERSITAS
- Zieliński A., (2004), *Na straży prawdziwej wiary. Zjawiska cudowne w polskim katolicyzmie ludowym*, Kraków, NOMOS

## MIRACLES IN POLISH PEOPLE'S REPUBLIC AND AFTER POLITICAL TRANSFORMATION. A PRELIMINARY SOCIOLOGICAL COMPARATIVE ANALYSIS

### Summary

The aim of this paper is the comparison of miracles in Polish People's Republic, with these which took place after the fall of communism in 1989. In the text miracles are understood as a social fact based on popular religion, not the phenomenon defined by the religious organization. Analysis passed in the paper shows that we have to deal with

elements of the continuity and the change. New elements are among others appearing conservative topics, mostly in the liturgy, criticism of the clergy and the use of various media. Traditional elements are the reluctance to separate from the Catholic Church, the conviction that the present time is the crucial for the future of the world and the foreboding of the coming catastrophe.

**Keywords:** miracles, marian apparitions, visionaries, popular religion, Polish People's Republic, Republic of Poland

## Tradsi w wielkim mieście. Uczestnicy Mszy trydenckiej w Krakowie – portret środowiska

### Wstęp

Celem tego artykułu będzie próba charakterystyki środowiska osób uczestniczących we Mszy trydenckiej. Oprócz cech społeczno-demograficznych, zamierzam zbadać także przyczyny, dla których wybrały ryt przedpoborowy. W pierwszej kolejności scharakteryzuję Mszę trydencką, jak również wyjaśnię czym różni się od Mszy posoborowej. Dalej przybliżę założenia badawcze i metodę. Następnie przedstawię otrzymane wyniki. Całość kończy będzie podsumowanie.

| Miejsca niedzielnych Mszy w nadzwyczajnej formie rytu rzymskiego celebrowanych w Polsce na podstawie <i>Summorum Pontificum</i> |                         |                         |                         |                         |                             |
|---|-------------------------|-------------------------|-------------------------|-------------------------|-----------------------------|
| Ilość miejsc ze Mszą sprawowaną:  | 7 lipca 2007            | 7 lipca 2008            | 7 lipca 2009            | 7 lipca 2010            | 7 lipca 2011                |
| codziennie  | 1                       | 1                       | 2                       | 2                       | 4                           |
| w każdą niedzielę   | 4                       | 7                       | 10                      | 13                      | 13                          |
| 1   | Kraków                  | Kraków                  | Kraków                  | Kraków                  | Kraków                      |
| 2   | Wrocław (Piasek)        | Wrocław (Piasek)        | Wrocław (Piasek)        | Wrocław (Piasek)        | Kraków (św. Piotra i Pawła) |
| 3   | Warszawa                | Bytom                   | Bytom                   | Bytom                   | Wrocław (Piasek)            |
| 4   | Poznań (Franciszkańska) | Poznań (Franciszkańska) | Poznań (Franciszkańska) | Poznań (Franciszkańska) | Wrocław (bonifratry)        |
| 5   | Lublin                  | Lublin                  | Bydgoszcz (bazylika)    | Bydgoszcz (bazylika)    | Bytom                       |
|   |                         | Rzeszów                 | Lublin                  | Lublin                  | Poznań (Franciszkańska)     |
|   |                         | Warszawa                | Rzeszów                 | Rzeszów                 | Bydgoszcz (N. Serca PJ)     |
|   |                         | Toruń                   | Warszawa                | Warszawa                | Bydgoszcz (bazylika)        |
|   |                         |                         | Toruń                   | Lublin                  | Lublin                      |
|   |                         |                         | Łódź                    | Łódź                    | Rzeszów                     |
|   |                         |                         | Zielonka                | Zielonka                | Warszawa                    |
|   |                         |                         | Józefów                 | Józefów                 | Toruń                       |
|   |                         |                         |                         | Owińska                 | Łódź                        |
|   |                         |                         |                         | Solec Kujawski          | Zielonka                    |
|   |                         |                         |                         | Gdańsk (Brzeźno)        | Józefów                     |
|   |                         |                         |                         |                         | Gdańsk (Brzeźno)            |
|   |                         |                         |                         |                         | Płock                       |

Rysunek 1. Źródło: [www.nowyruchliturgiczny.pl](http://www.nowyruchliturgiczny.pl)

Polska religijność podlega nieustannym przeobrażeniom. Jej dynamika to nie tylko tak chętnie analizowany przez dziennikarzy spadek lub wzrost

praktyk niedzielnych, lecz także nowe formy pobożności i zaangażowania wiernych. Choć mniej spektakularne, stanowią ważny dowód na nieustanne żywiołowe przemiany, jakie zachodzą w polskim Kościele.

Spośród wielu nowych zjawisk na uwagę zasługuje Msza trydencka, a właściwie jej powolny, lecz nieprzerwany powrót do polskich kościołów. Według portalu [www.nowyruchliturgiczny.pl](http://www.nowyruchliturgiczny.pl) (15 V 2012), w 2011 roku w Polsce Mszę trydencką odprawia się regularnie w 17 ośrodkach, w 2007 było ich zaledwie 5.

Z kolei portal [sanctus.pl](http://sanctus.pl) wymienia 36<sup>1</sup> miejscowości, w których jest Msza trydencka regularnie odprawiana. Widać więc wyraźnie, iż mamy do czynienia z wyraźnym trendem wzrostowym.

Rodzi się zatem pytanie, co skłania ludzi do uczestnictwa w tej formie liturgii. Czego szukają, dlaczego Msza posoborowa im nie wystarczy? Aby móc odpowiedzieć na powyższe pytania przeprowadziłam badania pośród krakowskich uczestników Mszy trydenckiej.

Zanim jednak przejdziemy do ich omówienia, chcę w największym skrócie przybliżyć historię Mszy trydenckiej, jak również przedstawić główne różnice między Mszą sprzed reformy liturgicznej i po niej. Następnie zostaną scharakteryzowane założenia i metody badawcze oraz omówione wyniki.

## Krótką historia Mszy trydenckiej

Msza trydencka zwana także (nieoficjalnie) *Tridentiną*, Mszą w klasycznym rycie rzymskim, Mszą wszechczasów<sup>2</sup>, bądź też „najpiękniejszą rzeczą po tej stronie nieba” (Milcarek 2009: 9) stanowi owoc reformy liturgicznej przeprowadzanej w trakcie Soboru Trydenckiego (1545–1563). W roku 1562 na XXII sesji Sobór przyjmuje „Naukę o Najświętszej Ofierze Mszy świętej”, rok później, już po zakończeniu Soboru, Pius IV wyznacza komisję mającą opracować oficjalną formę mszału. Po śmierci Ojca Świętego w 1565 roku prace kontynuowane były przez jego następcę, Piusa V.

Uwieńczeniem tych starań było podpisanie przez papieża 14 lipca 1570 bulli *Quo Primus*, ogłaszając Mszał Rzymski. Miał on być stosowany wszę-

<sup>1</sup> Są to: Białystok, Bielsko-Biała, Brwinów, Bydgoszcz, Bytom, Dąbrowa Górnicza, Dąbrówka Dolna (diecezja opolska) Gdańsk, Gliwice, Gniezno, Gorzów Wielkopolski, Józefów k/Otwocka, Kalisz, Koszalin, Kraków, Legnica, Lublin Łomianki k. Warszawy, Łowicz, Łódź, Opole, Owińska k. Poznania, Płońsk, Poznań, Radom, Rzeszów, Sopot, Szamotuły (Archidiecezja Poznańska), Szczecin, Świdnica, Tarnów Toruń, Wałbrzych, Warszawa, Wrocław, Zielonka (<http://sanctus.pl/index.php?grupa=116&podgrupa=167&doc=149>).

<sup>2</sup> Nazwy te powstały dopiero jako reakcja na ogłoszenie w 1969 roku nowej formy Mszy. Do tej pory była to po prostu Msza rzymska (Śniadoch, bez daty: 35).



dzie tam, gdzie obowiązuje obrządek łaciński, z wyjątkiem kościołów, w których własny zwyczaj odprawiania Mszy jest starszy niż 200 lat. Wszystkie ryty lokalne zostały pod karą klątwy odrzucone (Milcarek 2009: 71-80).

Stanowczość, z jaką Stolica Apostolska dążyła do wprowadzenia zmian w liturgii, jest widoczna w słowach kończących bullę: „Podobnie, nikomu nie wolno naruszyć lub nierozważnie zmienić tego tekstu Naszego zezwolenia, ustanowienia, nakazania, polecenia, skierowania, przyznania, indultu, deklaracji, woli, dekretu i zakazu. Ktokolwiek by ośmielił się tak uczynić, niech wie, iż naraża się na gniew Boga Wszechmogącego oraz błogosławionych Apostołów Piotra i Pawła” (Pius V [1570] <http://in-humility.blog.onet.pl/Bulla-QUO-PRIMUM-TEMPORE-sw-Pi,2,ID172085648,n>).

Mszał ten używany był w Kościele katolickim aż do zmian wprowadzonych przez Sobór Watykański II (1962–1965). Obecnie Mszą Piusa V posługują się m.in. Bractwo Świętego Piotra, Instytut Dobrego Pasterza, Instytut Chrystusa Króla, Bractwo św. Piusa X, a także sedewakantyści (wspólnota uważająca, iż wszyscy papieże wybrani po 1958 roku są antypapieżami).

Reforma liturgiczna przeprowadzona przez Sobór Watykański II spotkała się z oporem części katolików, jak również osób innych wyznań. W roku 1971 w „Timesie” ukazał się apel brytyjskich intelektualistów oraz ludzi sztuki, kierowany do Stolicy Apostolskiej, apelujący o pozwolenie na odprawianie starej Mszy. Podpisali się pod nim m.in. Robert Graves, Yehudi Menuhin, Agatha Christie i Graham Greene. List przedstawiony Pawłowi VI odniósł oczekiwany skutek. Jak pisze Paweł Milcarek, (2009, s. 276) papież „czytał w milczeniu nazwiska sygnatariuszy, aż nagle powiedział na głos «Ach, Agatha Christie!» i napisał swoją zgodę na treść memoriału. To właśnie dlatego tę zupełnie wyjątkową zgodę Pawła VI nazwano potocznie «Indultem Agathy Christie». [...] Zezwolenie uzyskane dla Anglii i Walii było jedynym tego rodzaju wypadkiem w świecie katolickim”.

Pomimo wyraźnego oporu Watykanu, wierni nie ustawiali w staraniach o przywrócenie Mszy trydenckiej. Ważnym momentem okazał się rok 1986, kiedy to Jan Paweł II nakazał komisji kardynałów zbadanie, czy Msza trydencka kiedykolwiek została zabroniona. Odpowiedź była jednoznaczna: stara Msza nigdy nie została zabroniona ani żaden biskup nie może zabronić księdzu jej odprawiania (Milcarek 2009: 281).

Wydarzeniem, które również wpłynęło na możliwość sprawowania Mszy trydenckiej było wyświęcenie w 1988 roku, bez zgody Rzymu biskupów, przez arcybiskupa Lefebvre’a. Z jednej strony doprowadziło to do schizmy w Kościele katolickim (Jan Paweł II [1988]), ekskomunika, którą ściągnęli na siebie *latae sententiae* biskup Lefebvre oraz wyświęceni przez niego biskupi została zdjęta dopiero przez Benedykta XVI w 2009 roku

(Benedykt XVI 2009) – z drugiej przyczyniło się do powołania Papieskiej Komisji Ecclesia Dei, której głównym celem było ułatwienie sprawowania przedpoborowej liturgii środowiskom przywiązanym do tradycji.

W tym samym roku (1988) zostało erygowane Bractwo Kapłańskie Świętego Piotra (FSSP – *Fraternitas Sacerdotalis Sancti Petri*, tzw. petryści, [www.fssp.pl](http://www.fssp.pl)), mające skupiać i kształcić księży chcących odprawić Mszę w starym rycie. W 2011 roku Bractwo liczyło 228 kapłanów, 10 diakonów i 154 kleryków ([www.fssp.org](http://www.fssp.org) – angielska wersja strony).

Ostatnim aktem powrotu Mszy trydenckiej do kościołów było *Motu Proprio Summorum Pontificum* papieża Benedykta XVI [7 lipca 2007] przywracające Mszę trydencką do zwykłego życia kościelnego. Od tej pory oba rytę Mszy funkcjonują (przynajmniej w teorii) na równych prawach.

### Msza trydencka a Novus Ordo Missae

Po tym niezwykle skrótowym przedstawieniu rysu historycznego należy wskazać kilka głównych różnic pomiędzy Mszą trydencką a *Novus Ordo Missae*<sup>3</sup> – czyli Mszałem wprowadzonym przez Pawła VI w 1969 roku.

Pierwszą, najbardziej zauważalną – jest język. Msza trydencka jest odprawiana po łacinie. W jednej z rozmów z uczestnikami Mszy pojawiła się uwaga, iż łacina wyraża powszechność Kościoła – gdziekolwiek się uczestniczy w liturgii, słyszy się to samo. Ponadto w łacinie, jako języku martwym, słowa zawsze będą wyrażały te same, niezmienione z upływem czasu i rozwojem języka treści.

Wypowiedź ta jest niemal tożsama<sup>4</sup> z uzasadnieniem zawartym w *Katechezie o Mszy Świętej* ks. Tomasza A. Dawidowskiego, FSSP: „Język łaciński jest dla Kościoła wielką pomocą. Jako martwy i nie podlegający ewolucji wyraża w sposób pewny, adekwatny i precyzyjny prawdy wiary katolickiej, chroniąc przed potencjalnymi błędami, które mogą wyniknąć z nieścisłości i wieloznaczności języków nowożytnych. [...] Właściwością języków współczesnych jest zmieniać się i przekształcać bez ustanku. Język ksiąg liturgicznych, który strzeże tożsamości Mszy przed złym rozumieniem, nie może podlegać zmianom, gdyż od tego zależy w dużym stopniu zachowanie prawd, które te księgi zawierają. [...]

<sup>3</sup> W swego rodzaju żargonie uczestników Mszy trydenckiej można spotkać takie określenia jak NOMowcy – osoby chodzące na zwykłą Mszę, neoni – czyli neokatechumenat, tradsi – uczestnicy starej Mszy, sedecy – sedewakantysci.

<sup>4</sup> Możliwe, że osoba, z którą rozmawiałam 11.11.2011 znała tę książkę. Uczestnicy Mszy trydenckiej są bardzo dobrze zorientowani zarówno w oficjalnych dokumentach Kościoła, jak i literaturze dotyczącej Mszy wszechczasów.

Łacina stanowi formę jedności życia kościelnego, więź ze Stolicą Apostolską. Uwydatnia uniwersalizm Dobrej Nowiny, nie jest więc zarezerwowana tylko dla jakiejś etnicznej bądź kulturowej wspólnoty, ale dla wszystkich ludów w Kościele. Podkreśla transcendencję słowa Bożego, które przekracza wszelkie języki narodowe” (Dawidowski: 2006, [2000]: 42).

Kolejną różnicą jest zwrócenie kapłana w stronę ołtarza (*versus Domini*). Ponieważ zarówno wierni, jak i kapłan są zwrócenii w tym samym kierunku, ku tabernakulum lub Krzyżowi, ołtarz jest inaczej zbudowany. Sam stół przykryty jest 3 obrusami, powinny też w nim być relikwie świętych (co nawiązuje do pierwszych Mszy sprawowanych na grobach męczenników).

Dalej: cisza – wiele modlitw, w tym formuła konsekracji, jest odmawiana po cichu, wierni orientują się w przebiegu liturgii po gestach kapłana i dzwonek ministranta; gesty adoracji – kapłan częściej niż w Mszy posoborowej przyklęka, całuje ołtarz; kazanie nie jest częścią Mszy, kapłan, aby to podkreślić ściąga manipularz; Komunia udzielana jest na klęcząco bezpośrednio do ust; inny jest też udział wiernych – uczestnicy odpowiadają na wezwania kapłana, ale w znacznie mniejszym stopniu niż w liturgii po reformie, nie ma tam właściwego dla Mszy posoborowej swoistego dialogu kapłana z wiernymi w trakcie całej liturgii; niezmienny Kanon – zawsze ta sama modlitwa eucharystyczna, w Mszy posoborowej kapłan ma do wyboru kilka wersji (Milcarek 2009, Bayliss [2006], Ordo Missae 2007).

Oprócz wymienionych tu niektórych tylko zmian widocznych nawet dla nieprzygotowanego obserwatora istnieją jeszcze zasadnicze różnice natury teologicznej. Liturgia trydencka bardziej podkreśla ofiarny charakter Mszy, jest to widoczne w części Mszy, jaką jest ofiarowanie (*offertorium*). Wyraźnie zaznaczona jest też odmiennność kapłaństwa wynikającego ze świeceń od wspólnego kapłaństwa<sup>5</sup> wszystkich ochrzczonych, stąd niektóre modlitwy kapłan odmawia w pierwszej osobie liczby pojedynczej<sup>6</sup>, występuje tu jako rzecznik zgromadzenia.

Na podstawie powyższej charakterystyki, można powiedzieć, iż Msza trydencka nie jest liturgią łatwą: sprawowana w obcym języku, jest też za-

<sup>5</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* (1994): „1411 Tylko kapłani ważnie wyświęceni mogą przewodniczyć Eucharystii i konsekrować chleb i wino, aby stały się Ciałem i Krwią Pana); 1592 Kapłaństwo urzędowe różni się istotowo od wspólnego kapłaństwa wiernych, ponieważ udziela świętej władzy w służbie wiernym. Pełniący urząd święceń wykonują swoją posługę wobec Ludu Bożego przez nauczanie (*munus docendi*), kult Boży (*munus liturgicum*) i rządy pasterskie (*munus regendi*)”.

<sup>6</sup> Ofiarowanie: „Ojczy święty, wszechmocny wieczny Boże, przyjmij tę nieskalaną hostię, którą ja niegodny sługa Twój, ofiaruję Tobie, Bogu mojemu żywemu i prawdziwemu, za **niezliczone grzechy, przewinienia i zaniedbania swoje** i za wszystkich tu obecnych, a także za wszystkich wiernych Chrześcijan, żywych i umarłych, aby **mnie** oraz im przyczyniła się do zbawienia wiecznego. Amen” (*Ordo Missae*, 2007: 29 – podkreślenia moje DS.)

zwyczaj dłuższa niż godzina zegarowa. Coś jednak sprawia, że przez niektórych katolików jest wybierana jako ta lepsza i pełniejsza wersja Mszy. Dlaczego tak się dzieje? Co skłania ludzi do wybrania bardziej wymagającej formy pobożności? Kim są uczestnicy Mszy trydenckiej – czy można stworzyć swego rodzaju profil, czy też typ idealny takiego wiernego? Aby uzyskać odpowiedzi na te i inne pytania przeprowadziłam badanie pośród krakowskich uczestników Mszy trydenckiej.

## Metoda i przebieg badań

Planując badanie, założyłam, iż będzie miało ono charakter jakościowy oraz zostanie potraktowane jako studium przypadku. Metody jakich użyto to: 1) obserwacja zewnętrzna i uczestnicząca niejawną – byłam na Mszy trydenckiej<sup>7</sup> w krakowskim kościele św. Krzyża, jak również obserwowałam i liczyłam ludzi wychodzących z kościoła; 2) wywiad swobodny z księdzem Wojciechem Grygielem FSSP; 3) ankieta internetowa przeprowadzona pośród uczestników oraz rozmowy z uczestnikami forum portalu rebelya.pl. Poszukując danych dotyczących liczby wiernych, skontaktowano się też z kancelarią parafialną kościoła św. Krzyża.

Pierwszym problemem, jaki należało rozwiązać, projektując badanie, było samo dotarcie do badanej zbiorowości. Przypuszczałam, iż prośenie wychodzących z kościoła o udzielenie wywiadu nie przyniesie oczekiwanych efektów. Stosunek człowieka do Boga jest jedną z najintymniejszych sfer ludzkiej psychiki, dlatego było wątpliwe czy ktoś ad hoc zechce opowiedzieć obcej osobie o swoim przeżywaniu wiary. Dlatego pierwszym moim krokiem było udanie się do księdza Wojciecha Grygiela FSSP, duszpafterza krakowskich tradycjonalistów (któremu pragnę w tym miejscu serdecznie podziękować<sup>8</sup> za okazaną pomoc i poświęcony mi czas). Z innych źródeł wiedziałam, iż posiada on listę mailingową (wciąż aktualizowaną), za pomocą której można będzie rozesłać ankietę internetową.

Mając już gotowe narzędzie spotkałam się dwukrotnie z księdzem Grygielem. Efektem tych spotkań był rejestrowany wywiad swobodny oraz rozesłanie kwestionariusza ankiety do około 160 osób z listy. Dodając do tego 8 osób, do których ankietę wysłałam sama, otrzymałam próbę wielkości 168 osób. Zwrot liczy 53 wypełnione kwestionariusze, co daje 31%. Kwestionariusze zostały wysłane 23 kwietnia 2012 r., ostatnia ankietą wpłynęła 14 maja 2012.

<sup>7</sup> Jako ciekawostkę mogę dodać, iż pierwszy raz w Polsce widziałam na Mszy kobietę w mantylce.

<sup>8</sup> Podziękowania za cenne uwagi należą się również uczestnikom forum rebelya.pl o kryptonimach: Manna, Kasia\_Ballou, Lilu, Toszirski, Adelais i Wąski.

Przygotowany kwestionariusz ankiety liczył 11 pytań, w większości otwartych oraz metryczkę. Badani otrzymywali za pośrednictwem listy link do kwestionariusza sporządzonego za pomocą aplikacji *Google documents*, który po wypełnieniu i wysłaniu automatycznie umieszczał odpowiedzi w arkuszu, zapewniając tym samym anonimowość.

Z danych otrzymanych z kancelarii parafialnej dowiedziałam się, że na Mszę trydencką niedzielą odprawianą w kościele św. Krzyża o 10.30 i 19.15 chodzi około 300 osób. Potwierdza to ks. Grygiel FSSP dodając, że środowisko sympatyków jest większe, liczy około 400–500 osób. Na Msze sprawowane w tygodniu, poranną w Katedrze Wawelskiej i wieczorną, w kościele apostołów Piotra i Pawła, regularnie uczęszcza około 20 osób.

W Krakowie Msza w rycie nadzwyczajnym odprawiana jest od 2002 roku, z inicjatywy osób świeckich. I jak mówi ks. Grygiel: „Jest stała tendencja wzrostowa, skoki następują gdy coś się dzieje wokół tego zagadnienia – jak debata publiczna, czy [w związku] z wydaniem dokumentów Kościelnych Summorum Pontificum Benedykta XVI. Wtedy przybywa ludzi, którzy chcą zobaczyć. Wzrost liczebności powodują wszelkie inicjatywy, za którymi przychodzą ludzie z zewnątrz. Np. sprowadzenie dosyć znanego rekolekcjonisty, osoby, która jest znana i za którą przyjdą inni, część z nich zostanie, element muzyczny, dobra muzyka ściąga, zła muzyka przepędza”.

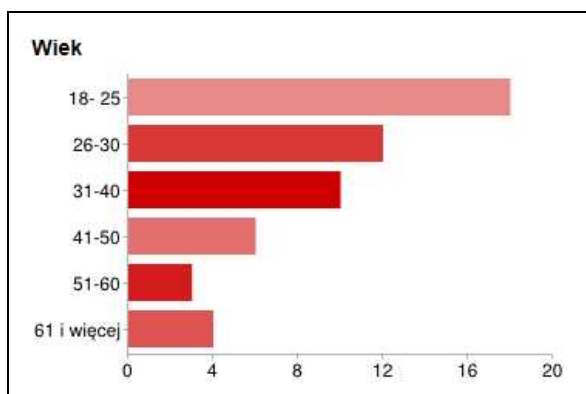
Jeżeli chodzi o sakramenty w 2011 r. odbyło się 10 ślubów w starym rycie i tyle samo chrztów.

### Cechy społeczno-demograficzne uczestników starej Mszy

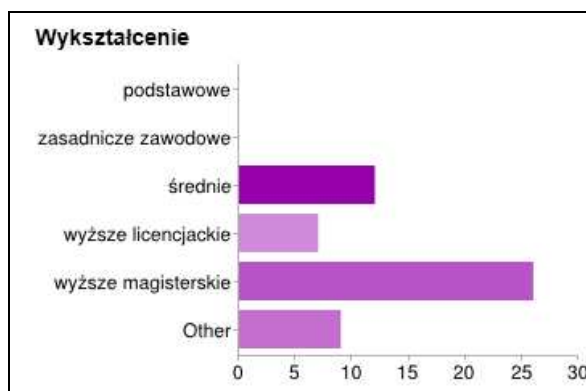
Tym co w pierwszej kolejności zwraca uwagę badaczka jest przewaga mężczyzn<sup>9</sup> wśród uczestników. Potwierdzają to zarówno badania – proporcje odpowiedzi to 26% kobiet i 74% mężczyzn, jak również moja własna obserwacja uczestników Mszy. Ksiądz Wojciech Grygiel komentuje to w następujący sposób: „To jest liturgia bardziej wojskowa. Porządek, dyscyplina, jasność hierarchii. Liczenie dominantes na NOM pokazuje, że jest tam 1/3 mężczyzn, na Mszy trydenckiej proporcje są odwrotne. Jest to liturgia wręcz wojskowa, dlatego do ołtarza garną się chłopaki, lubią po prostu musztrę i wojsko. Taka jest chyba natura mężczyzny, panie mają innego typu wrażliwość. To niczego nie deprecjonuje, pokazuje różnicę, która jest naturalna”.

Kolejnym interesującym faktem jest zdecydowana przewaga ludzi młodych i wykształconych:

<sup>9</sup> Jest to też niepowtarzalna okazja, aby zobaczyć młodego mężczyznę w garniturze, krwawie i z różańcem w ręku.

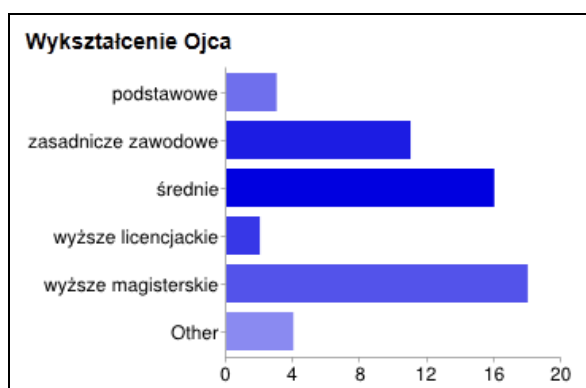


Rysunek 2. Źródło: badania własne

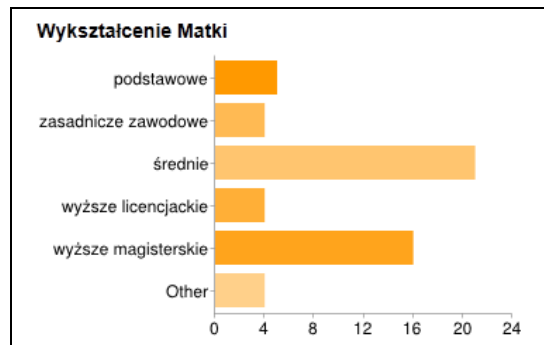


Rysunek 3. Źródło: badania własne (tu pod kategorią inne respondenci wymienili mgr inż. oraz dr).

Na uwagę zasługuje też wykształcenie rodziców:



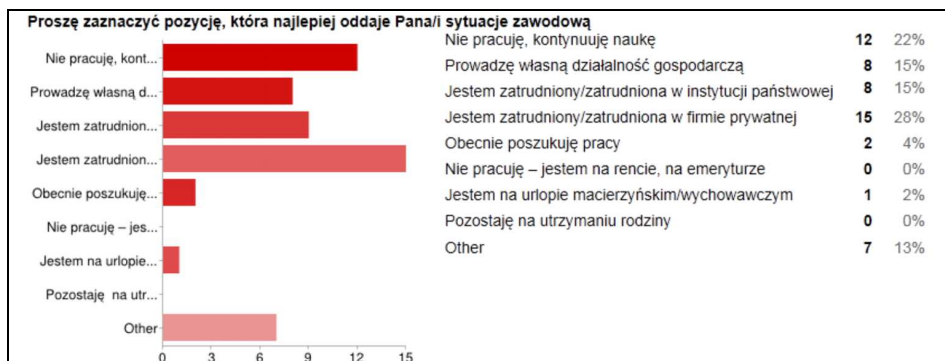
Rysunek 4. Źródło: badania własne



Rysunek 5. Źródło: badania własne

Aż 17 (czyli 32%) respondentów miało obydwój rodziców z wyższym wykształceniem. Można zatem powiedzieć, iż są to ludzie pochodzący z rodzin inteligentnych.

Jeżeli chodzi o strukturę zatrudnienia jest ona odbiciem wieku i wykształcenia, mamy wiele osób studiujących



Rysunek 6. Źródło: badania własne

W kategorii „inne” respondenci umieszczali odpowiedzi „studiuję i pracuję”.

Jak widać na poniższym rysunku większość badanych regularnie uczęszcza na Msze trydenckie.



Rysunek 7. Źródło: badania własne

## Analiza pytań otwartych

Przejdźmy do analizy reszty pytań (cały kwestionariusz znajduje się w Aneksie). Badani, co było pewnym zaskoczeniem, jako okoliczności w jakich zetknęli się po raz pierwszy z Mszą trydencką najczęściej podawali znalezienie informacji w Internecie: film z Mszy na youtube.pl czy też portale katolickie. Dalej były kontakty towarzyskie i rodzinne oraz publikacje w czasopiśmie lub też ciekawość. Wśród wypowiedzi mężczyzn pojawia się też motyw polityczny – informacja o Mszy przedpoborowej znaleziona została w publikacji prawicowej, spotkaniu organizowanym przez Stronnictwo Narodowe. Pojawia się też sytuacja nawrócenia: [Msza] „Była powodem mojego nawrócenia – zrozumiałem, że Kościół był i nadal jest czymś więcej niż rzewnymi piosenkami przy gitarkach”.

Kolejne dwa pytania „Co zdecydowało o tym, że zaczął/a Pan/i uczyć się na Mszę Trydencką?” i „Co obecnie sprawia, że przedkłada Pan/i tę formę Mszy Świętej nad posoborową?” zostaną potraktowane łącznie. W zbliżonej formie zostały zadane ks. Grygielowi, wg którego ludzie: „Szukają *sacrum* i *mysterium*. Ludzie mają dość hałasu, w niektórych przypadkach względy teologiczne [...]. Ludzie poszukują liturgii, która ich przeniesie w inny wymiar. Powagi, *sacrum mysterium*, szacunku dla świętych rzeczy. Kiedy idą do Kościoła chcą widzieć, że tam się przejawia szacunek dla rzeczy świętych”.

Respondenci odpowiadali w podobny sposób, ważne są dla nich cisza, piękno liturgii, chorał gregoriański, powaga, a nawet majestat, uniwersalizm.

To jest prawdziwa Msza. Kontakt z absolutem<sup>10</sup>

Znużenie „zwykłą” formą w związku z jej brakami estetycznymi (zwłaszcza w sferze muzyki sakralnej) i merytorycznymi (płytkie, przewidywalne kazania o kochaniu się, szacunku, blabla) i przekonanie o tym, że Msza trydencka jest bliższa duchowi katolickiemu

Pomimo że pierwszy raz prawie niczego nie rozumiałem, to poczułem atmosferę prawdziwego *sacrum*

Zakochałem się w bogatej symbolice, ciszy, *mysterium*. Wszystko tu ma swój sens, jest logiczne oraz spójne z doktryną i pięknie wyrażające ją. Całe życie jestem związany z Kościołem, z różnymi ruchami (oaza, odnowa, ministrant, szkoły nowej ewangelizacji), a dopiero teraz widzę, że ta msza po katolicku kształtuje mojego ducha, nakierowuje całe życie na Boga, pomaga wzrastać w cnotach

<sup>10</sup> We wszystkich cytatach zachowałam oryginalną składnię, poprawiając jedynie literówki.



Byłem oszołomiony jej pięknem, wspaniałością, świętością. Od bierzmowania, kiedy już nie byłem naciskany bym chodził na msze, moja religijność osłabła. Bardzo rzadko chodziłem do kościoła, później nawet wcale. Mszę trydencką poznałem pod koniec 3 liceum i był to przełom. Ta msza mnie nawróciła. Później zapoznałem się z katolickim nauczaniem sprzed soboru, zacząłem czytać encykliki papieskie najpierw było to niesamowite poczucie „czegoś” świętego i wyjątkowego, czego nie mogłem doświadczać podczas Mszy w nowym rycie, poczucie osobistego spotkania z Bogiem: Bóg, ja i kapłan pomiędzy nami. Na następnym etapie to było piękno ceremonii, muzyki, które przekładało się na niespotykane dla mnie wcześniej poczucie sacrum, łatwości modlitwy i rozmowy z Bogiem. Następnie poznanie lepiej Kościoła, Jego historii, poczucie przynależności do wielkiej ponadczasowej, ponadwymiarowej wspólnoty świętych

Co szczególnie mnie pociąga w Starej Mszy?

- 1) Przede wszystkim poczucie *sacrum* – wszystko przepojone jest czcią dla spraw świętych. Różnica między starą a nową mszą najboleśniej widoczna jest w czasie tuż po konsekracji – w nowej mszy natychmiast wstaje się z klęczek z hasłem „Chrystus powróci” wypowiedzianym tuż po tym, gdy Chrystus uobecnił się na ołtarzu; w Starej Mszy – trwa adoracja.
- 2) Umożliwia skupienie, które trudno osiągnąć w NOM przez ciągłe „dialogowanie” kapłana i wiernych.
- 3) Kulturuje poruszający ducha chorał gregoriański.
- 4) Ta Msza jest taka sama wszędzie, co daje piękne poczucie, że katolik jest zawsze u siebie, nawet jeśli jest na obczyźnie.
- 5) Sztowność formy ogranicza do minimum radosną twórczość księży-showmanów, którzy bez problemu są w stanie zdesakralizować NOM.
- 6) Zmusza do wysiłku w uczestnictwie (łacina), odbierając człowiekowi mylące przeświadczenie, że wszystko jest zrozumiałe.

ksiądz odprawia msze, a nie robi show

Uważam je za równorzędne teologicznie i jeśli chodzi o otrzymywane łaski. Choć uważam, że łatwiej się skupić i przeżywać msze św. w czasie liturgii w rycie trydenckim

Wyraźne rozdzielenie funkcji kapłana i wiernych, widoczne przede wszystkim w momentach, gdy celebrans wypowiada formuły mszalne w sposób niesłyszalny dla wiernych, zaś wierni mają wtedy czas na osobistą kontemplację; zdyscyplinowany charakter rytu, tj. jego emocjonalną powściągliwość, jak i niewielką liczbę elementów pozostawionych dowolności celebransa czy wiernych; zwrócenie kapłana twarzą do ołtarza, a tyłem do wiernych, co sugeruje, że kapłan stoi na czele ludu i lud prowadzi (ta symbolika jest nieobecna w posoborowej formie mszy, w której kapłan sprawuje liturgię zwrócony twarzą do ludu).

Osobną, choć zapewne niebagatelną kwestią, jest dobór pieśni śpiewanych w trakcie mszy trydenckiej, które swoim poziomem artystycznym wyraźnie

przewyższają to, co można usłyszeć w większości kościołów, co jednak nie jest immanentną cechą mszy trydenckiej, lecz wynikiem dbałości księży o jakość liturgii.

poczucie uniwersalności w czasie (msza w tej formie odprawiana od wieków) i przestrzeni (na całym świecie w jednym języku)

Tłumacząc zwolennikowi NOM powiedziałbym, używając ich modelu uczty, że liturgia u nich jest jak Happy Meal w McDonalddie, minus standaryzacja charakterystyczna dla McDonalda. Msza Wszechczasów to w tej konwencji Rodzinna Uczta, gdzie Dania są dobrze znane, ale tak wyborne, że nigdy Ich dosyć.

brak „gwiazdorzenia” przez celebransa

Pojawia się też wątek krytyczny wobec nowej Mszy:

Msza posoborowa to show kapłana; odwrócony do wiernych przodem staje się najważniejszą osobą w Kościele; msza trydencka ma właściwy porządek; to krzyż jest w centrum i jest taki naturalny „ruch” do krzyża. Porządek i właściwa liturgia

Dowolność {nadużycia?} liturgii potrydenckiej.

Msza posoborowa to show kapłana Desakralizacja klimatu mszy. Laicyzowanie liturgii, a może protestantyzacja. Płytkość przekazu mszy posoborowej

Przyczyną negatywną jest skandal, jakim jest posoborowa „reforma” liturgiczna i związane z nią problemy

Nic mnie tam nie gorszy, jak często na „nowych” Mszach św. Ryt trydencki jest pełniejszy i piękniejszy. Nie ma tam kiczu, jak zazwyczaj w NOM.

Msza posoborowa jest protestancka, bezpieczniej jest uczestniczyć w prawdziwie katolickiej – trydenckiej. Nowa msza jest brzydka i skierowana do ludzi. Nie ma w niej uwielbienia Boga tak jak w mszy trydenckiej. Ile razy widziałem księży novusowych usypiających na krzesłach, podczas gdy chór sepleniących dzieci usiłował zaśpiewać jakąś nowoczesną piosnkę religijną, a gdzieś w tle brzdękała gitara. Albo sepleniących „lektorów”. Nowa msza czasem nosi wręcz znamiona profanacji. Msza trydencka to za każdym razem wspaniałe przeżycie, czuć *sacrum* i uwielbienie Boga, pokorę itd.

Msza posoborowa jest z pewnością formą infantylną, szukającą bardziej człowieka niż Boga, nie wspominając nawet o zmianie przekazu depozytu wiary poprzez wprowadzenie obcych czy mylących sformułowań, rytuałów, które zamazują czytelność, a nawet, w niektórych momentach, uniemożliwiają zrozumienie nauczania Kościoła katolickiego. W Mszy trydenckiej ta czytelność jest zupełnie klarowna. Wierni z samego przebiegu liturgii odczytują bezbłędnie prawdy wiary katolickiej, podnoszą duszę do Boga

w Trójcy Jedyne, oddają Mu godnie należną cześć, dziękczynienie, błaganie i przebłaganie – te cztery cele Mszy Świętej, zagubione w liturgii posoborowej.

Zachwyty Mszą przedsoborową sprawia, iż we Mszy NOMowej uczestniczą tylko w wyjątkowych sytuacjach, jak wyjazdy czy uroczystości rodzinne, jak chrzty, śluby czy pogrzeby.

Kolejną interesującą kwestią była własna opinia o uczestnikach Mszy trydenckiej jako specyficznym środowisku. W przeciwieństwie do poprzednich pytań, gdzie odpowiedzi były do siebie w miarę podobne, tu nie układały się w jeden wyraźny wzór. W wypowiedziach można odnaleźć kilka zaznaczających się motywów. Było to przekonanie o konserwatywnie moralnym i politycznym środowisku, jego przywiązaniu do tradycji katolickiej, większej wiedzy dotyczącej liturgii i jej symboliki.

Jest zdecydowanie więcej tradycjonalistów, głównie młodszych, wyróżnia konsekwentny konserwatyzm, poszukiwanie prawdy w dziejach. Młode pokolenie, urodzone już po soborze i przyuczane do nowej liturgii, decyzję o uczęszczaniu na Mszę trydencką podjęło bardziej świadomie. Znani mi tradycjoniści z większą częścią podchodzą do spraw rodziny, własności prywatnej, etosu męzczyzny, eleganckiego wyglądu, sumiennosci pracy. Nie jest to elektorat PO,

Są bardziej „na prawo”, choć niejednorodnie. Powszechny wstręt do GW, choć w Poznaniu byli i michnicjanie. Stosunkowa nadreprezentacja nawiedzonych „narodowców, do których Dmowski by się nie przyznał.

Jedyną cechą różniącą osoby chodzące na mszę trydencką od pozostałych praktykujących katolików, co do której jestem pewien, jest większy udział ludzi z wyższym wykształceniem wśród osób uczestniczących w mszy trydenckiej.

Przyпускаjąc, że osoby preferujące mszę trydencką mają także odmienne poglądy w sprawach etyki czy polityki, czego jednak po pierwsze nie sposób nazwać „sprawami niezwiązanymi z religią”, a po drugie jest to wyłącznie moje przypuszczenie, nie poparte żadną wiedzą.

Osoby uczestniczące w Mszy trydenckiej mają większą możliwość czerpania z przebogatej tradycji Kościoła, a tym samym mają wręcz nieograniczoną możliwość rozwoju duchowego i moralnego.

Cenią sobie liczne potomstwo w rodzinie, podkreślając, że głównym celem małżeństwa jest zrodzenie i wychowanie potomstwa, często również są przekonani, że jedynie religia katolicka jest prawdziwa, posiada pełnię prawdy o Bogu. Jednocześnie często są to osoby wysoko wykształcone, często młode i odróżniające potępianie błędnych poglądów od potępiania osób

(tego drugiego raczej starają się nie czynić). Często też praktykują tradycyjne nabożeństwa – litanie, różaniec, pielgrzymki, zachowują nakazane posty, czasem stosują z własnej woli inne umartwienia.

Kolejne dwa pytania miały za zadanie zbadać, jak uczestnicy Mszy trydenckiej widzą Kościół powszechny oraz Kościół w Polsce – co należy zmienić? Tu badani zwracali największą uwagę na godne sprawowanie sakramentów, katechizację dorosłych, większą dyscyplinę wśród księży, przywrócenie Mszy wszechczasów, wzmocnienie autorytetu papieża, lepszą selekcję w seminariach, zaniechanie komunii na rękę. Pojawiły się też postulaty: unieważnienia II Soboru Watykańskiego, zrezygnowania ze świeckich szafarzy, odejścia od ekumenizmu, likwidacji ruchu Focolari. Jeżeli chodzi o Kościół w Polsce, to oprócz wprowadzenia wymienionych powyżej reform:

Przywrócenie silnej pozycji Prymasa

Rezygnacja z tzw. „Mszy dla dzieci” (są infantylne zarówno dla dzieci, jak i innych uczestników); mniej kiczu w elementach wystroju kościoła. Bardziej zaangażowana postawa Kapłanów i większe poszanowanie *sacrum* i sakramentów.

Załatwienie sprawy lustracji w kościele, sprowadzenie biskupów na ziemię w kwestii złej sytuacji Kościoła w Polsce (laicyzacji, odejścia od Kościoła itp.), chodzenie w stroju duchownym (bez niego duchowieństwo, zwłaszcza księży przyczyniają się do tego, że Kościół w wielu miejscach znika z widoku), więcej katechezy dla dorosłych, jasne i głośne stanowisko episkopatu w wielu kwestiach moralnych i politycznych, zgodne z Nauką Kościoła, a nie jakimiś prywatnymi ich opiniami, często nieszczęśliwymi, większa troska o biedne i samotne starsze osoby, większa dyscyplina liturgiczna i zniesienie urzędu świeckich szafarzy, bo kleru jest dość.

Szczególniejsze przyglądnięcie się duchowości i poglądom oaz, pomysłów w stylu „Ruchu Światło-Życie”

Odklejenie mediów katolickich oraz biskupów od skrajnej prawicowej grupy politycznej, która wykorzystuje Kościół do zbierania elektoratu. Niestety Kościół traci bardzo dużo na pseudoreligijnych wydarzeniach, które sprawiają, że katolicyzm kojarzy się z totalnym zacofaniem (jak chociażby palenie zniczy przed pałacem prezydenckim). Kościół polityką zajmować się musi, ale nie może wskazywać konkretnych kandydatów, bo nie potrafimy rozeznąć kto jest zły a kto dobry.

„Zubożyć” księży – niestety, ale nasi duszpasterze powinni myśleć o tym, jak przyciągać do Kościoła zagubionych czy zniechęconych wiernych, a nie zastanawiać się jaki kupić samochód, czy gdzie pojechać na wakacje. Pieńiądze psują ludzi.

Kolejne pytanie dotyczyło czytelnictwa tygodników. Respondenci mieli tu możliwość swobodnego wpisania dowolnej liczby tytułów. Najczęściej pojawiającą się gazetą było „Uważam Rze” 19 razy, następny w kolejności był „Gość Niedzielny” 10 razy, „Najwyższy Czas” 8, „Gazeta Polska” i „Tygodnik Powszechny” po 5 razy. 17 osób przyznało, że nie czyta regularnie tygodników, 7 czyta prasę w Internecie. Jednokrotnie pojawiły się „Teologia Polityczna” (jest to rocznik) i wychodzący codziennie „Nasz Dziennik”.

Ostatnie pytanie było nieobowiązkowe i dawało uczestnikom badania możliwość swobodnej wypowiedzi na temat samej ankiety i środowiska. Pojawiły się tu zarówno prośby o przesłanie wyników badań, dodatkowe charakterystyki zwolenników starej Mszy, pokrywające się jednak z wypowiedziami z poprzednich punktów oraz dowcipne komentarze:

Mój znajomy ksiądz (z FSSP) skomentował kiedyś krótko: „stara Msza przyciąga świrów”. Jest z kim porozmawiać na różne tematy. Nie ma skrajności (abstynency blachnicy itp).

## Podsumowanie

1. Główną cechą uczestników tridentyny jest poszukiwanie głębszego przeżycia religijnego, którego nie doświadczają uczestnicząc w zwykłej Mszy.

2. Większość uczestników Mszy trydenckiej doskonale orientuje się w prawie kanonicznym, oficjalnym nauczaniu Kościoła dotyczącym dogmatów i liturgii, zna encykliki papieskie oraz inne wypowiedzi dotyczące Mszy i jej historii, potrafi wytłumaczyć symbolikę gestów kapłana i elementów wystroju kościoła. Posiadają oni wiedzę większą niż przeciętny katolik.

3. Podchodzą oni sceptycznie do takich zjawisk jak ekumenizm czy dialog międzyreligijny. Przekładają Benedykta XVI nad Jana Pawła II. Zależy im na dyscyplinie w Kościele zarówno wśród wiernych, jak księży, uważają, że jej poluzowanie przejawia się między innymi w nienoszeniu przez księży sutanny i koloratki.

4. Widoczny jest krytyczny stosunek do nowej Mszy, ponieważ zaniża ona standardy. Daje też szerokie pole do nadużyć liturgicznych i włączania w Eucharystię elementów świeckich, jak choćby przemówienia polityczne. NOM zmniejsza też dystans między kapłanem a wiernymi, obrządek nie budzi też takiego respektu, jak kiedyś. Kładzie nacisk na rozumienie, odzierając obrzęd z mistyki i tajemnicy.

Konkludując, można powiedzieć, iż zaistniała w Kościele dynamicznie rozwijająca się grupa wiernych, którym nie wystarcza Msza posoborowa. Są to ludzie młodzi, wykształceni i mający stabilną sytuację ekonomiczną, któ-

rzy Mszę trydencką wybrali już jako dorośli spośród wielu innych<sup>11</sup> możliwych form zaangażowania religijnego dostępnych w Kościele. Wiara stanowi jedną z centralnych wartości w ich światopoglądzie, a swoją decyzję opierają na pogłębionej wiedzy teologicznej.

Ich religijność jest skutkiem refleksji i nierzadko lektury. To czego szukają, to głębokiego poczucie *sacrum* oraz piękna i doskonałości liturgii, wejścia w niecodzienną rzeczywistość. Na tej podstawie można zaliczyć ich do Kościoła wyboru (por. Borowik 1996).

Przyglądając się systematycznemu rozwojowi ruchu tradycjonalistów w całej Polsce, można powiedzieć, że postawa taka zyskuje coraz więcej zwolenników. Czy czeka nas zatem powrót Mszy wszechczasów do każdej parafii? Czas pokaże. Na razie można powiedzieć, że stawiane im wymagania nie są dla pewnych grup przeszkodą, lecz atutem, przyciągającym do Kościoła.

#### BIBLIOGRAFIA

- Bayliss N.M., [8 XII 2006], *Synopsis Ritus Romanus 1570 [1962] et 1969 ad usum fidelium cum praeeparatio ad missam et gratiarum actio*, <http://pastorbonus.pl/>
- Benedykt XVI [10 marca 2009] (LETTER OF HIS HOLINESS POPE BENEDICT XVI, TO THE BISHOPS OF THE CATHOLIC CHURCH, CONCERNING THE REMISSION OF THE EXCOMMUNICATION OF THE FOUR BISHOPS CONSECRATED BY ARCHBISHOP LEFEBVRE, [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/letters/2009/documents/hf\\_ben-xvi\\_let\\_20090310\\_remissione-scomunica\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2009/documents/hf_ben-xvi_let_20090310_remissione-scomunica_en.html)
- Borowik I., Zdaniewicz W., (1996), *Od Kościoła ludu do Kościoła wyboru. Religia a przemiany społeczne w Polsce*, Kraków: NOMOS
- Dawidowski FSSP T.A., (2000, 2006), *Katecheza o Mszy Świętej. Rozważania o liturgii Mszy św. w rycie klasycznym rzymskim u progu Trzeciego Tysiąclecia chrześcijaństwa [Wigratzbald]*, Warszawa: [www.sanctus.pl](http://www.sanctus.pl)
- Dekret erekcyjny Kapłańskiego Bractwa Świętego Piotra z 18 października 1988, <http://www.fssp.org/pl/decerec.htm>
- <http://msza.net/i/om04.html>
- Pontifical Commission «Ecclesia Dei», [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/ced\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_20090930\\_ecclesia-dei\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/ced_documents/rc_con_cfaith_20090930_ecclesia-dei_en.html)
- Instrukcja dotycząca zastosowania Listu Apostolskiego *Motu Proprio data Summorum Pontificum Jego Świątobliwości Benedykta XVI PP* [30 kwietnia 2011] PAPIESKA KOMISJA ECCLESIA DEI [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_commissions/ecclesia-dei/documents/rc\\_com\\_ecclesia-dei\\_doc\\_20110430\\_istr-universae-ecclesiae\\_pl.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_commissions/ecclesia-dei/documents/rc_com_ecclesia-dei_doc_20110430_istr-universae-ecclesiae_pl.html)

<sup>11</sup> Mam tu na myśli takie organizacje jak Oaza, Akcja Katolicka, Ruch Wiara i Światło, ruchy charyzmatyczne jak Odnowa w Duchu Świętym, niezliczone duszpasterstwa akademickie i zawodowe, Koła Różańcowe, trzecie zakony, czy inne ruchy formacyjne przeznaczone dla osób świeckich.

- Jan Paweł II (2 lipca 1988), *Motu proprio „Ecclesia Dei” Ojca Świętego Jana Pawła II z 2 lipca 1988*, <http://www.fssp.org/pl/eccldei.htm>
- Katechizm Kościoła Katolickiego (1994), b.a. Poznań: Pallottinum
- Milcarek P., (2009), *Historia Mszy. Przewodnik po dziejach liturgii rzymskiej*, Warszawa: „Christianitas. Religia – Kultura – Społeczeństwo” 41/42 numer specjalny
- Ordo Missae. Stałe części Mszy świętej. Dla wiernych uczestniczących we Mszy św. według Listu apostolskiego Motu Proprio Summorum Pontificum papieża Benedykta XVI*, (2007), b.a., Poznań: Pallottinum
- Pius V (14 lipca 1570) (8 maja 2012), *Quo Primus*, [http://in-humility.blog.onet.pl/Bulla-QUO-PRIMUM-TEMPORE-sw-Pi,2,ID172085648,n\\_strona\\_Bractwa\\_Kaplańskiego.im.Piusa\\_X\\_\(lefebryści\)](http://in-humility.blog.onet.pl/Bulla-QUO-PRIMUM-TEMPORE-sw-Pi,2,ID172085648,n_strona_Bractwa_Kaplańskiego.im.Piusa_X_(lefebryści))
- Śniadoch IBN G., (bez daty), *Msza Święta Trydencka. Mity i prawda. Apologetyka starej Mszy Świętej dla początkujących*, Ząbki: Instytut Summorum Pontificum
- [www.fssp.org](http://www.fssp.org)
- [www.fssp.pl](http://www.fssp.pl)
- [www.nowyruchliturgiczny.pl](http://www.nowyruchliturgiczny.pl)
- [www.rebelya.pl](http://www.rebelya.pl)
- [www.sanctus.pl](http://www.sanctus.pl)

## Aneks

Szanowna Pani/Szanowny Panie

Przedmiotem mojego badania – jestem socjologiem – są osoby uczestniczące w Mszy trydenckiej w Krakowie. Aby poznać bliżej tę szczególną kategorię wiernych Kościoła katolickiego, przygotowałam poniższy kwestionariusz. Przedkładam go Panu/i z prośbą o szczerze i wyczerpujące odpowiedzi na wszystkie pytania. Materiał uzyskany w ankiecie będzie wykorzystany wyłącznie do celów naukowych, z gwarancją ścisłej poufności dla respondentów.

1. Jak często chodzi Pan/Pani na Mszę trydencką? (w każdą niedzielę oraz w dni powszednie/ w każdą niedzielę/raz w miesiącu/nierregularnie raz na jakiś czas)
2. Od ilu lat uczęszcza Pan/i na msze trydenckie?
3. W jakich okolicznościach zetknął/a się Pan/i po raz pierwszy z Mszą trydencką?
4. Co zdecydowało o tym, że zaczął/a Pan/i uczęszczać na Mszę trydencką?
5. Co obecnie sprawia, że przedkłada Pan/i tę formę mszy świętej nad posoborową?
6. Czy uczestniczy Pan/i także w posoborowej liturgii? W jakich sytuacjach?
7. Czym – Pana/i zdaniem – różnią się osoby chodzące na Mszę trydencką od pozostałych praktykujących katolików? Czy osoby te mają także odmienne poglądy i postawy w sprawach nie związanych z religią?
8. Gdyby miał/a Pan/i możliwość wpływu na Kościół powszechny, jakich zmian należałoby dokonać?

9. A jakie zmiany powinny być wprowadzone w Kościele polskim?
10. Czy czytuje Pan/Pani regularnie tygodniki? Jeżeli tak, proszę wymienić tytuły.
11. Jeżeli chciał(a)by Pan/i coś dodać, aby charakterystyka katolików-uczestników Mszy trydenckiej była pełniejsza, proszę o swobodną wypowiedź.

Na koniec proszę podać kilka informacji o sobie:

1. Płeć [M] [K]
2. Wiek: ▪18- 25 ▪ 26-30 ▪ 31-40 ▪ 41-50 ▪ 51-60 ▪ 61 i więcej
3. Stan cywilny: ▪ wolny/a ▪ zamężna/zonaty ▪ inne:
4. Dzieci: ▪ Nie mam ▪ Tak (w jakim wieku)
5. Wykształcenie : Podstawowe /Zawodowe/Średnie/Wyższe/inne

6. Wykształcenia rodziców:

| Lp. | Wykształcenie | ojciec | matka |
|-----|---------------|--------|-------|
| 1.  | Podstawowe    |        |       |
| 2   | Zawodowe      |        |       |
| 3   | Średnie       |        |       |
| 4   | Wyższe        |        |       |
| 5   | Inne          |        |       |

7. Proszę zaznaczyć pozycję, która najlepiej oddaje Pana/i sytuację zawodową:
- a) Nie pracuję, kontynuuję naukę
  - b) Prowadzę własną działalność gospodarczą
  - c) Jestem zatrudniony/zatrudniona w instytucji państwowej
  - d) Jestem zatrudniony/zatrudniona w firmie prywatnej
  - e) Obecnie poszukuję pracy
  - f) Nie pracuję – jestem na rencie, na emeryturze
  - g) Jestem na urlopie macierzyńskim/wychowawczym
  - h) Pozostaje na utrzymaniu rodziny
  - i) Inne. Jakie?.....

#### CATHOLIC TRADITIONALISTS IN A BIG CITY. A PORTRAIT OF THE COMMUNITY OF CRACOW PARTICIPANTS OF THE TRIDENTINE MASS

##### Summary

This paper reports on the results of a sociological field study which was designed by the author to disclose social characteristics of Polish Roman Catholics who participate in the Tridentine Mass, as well as to learn how they motivate their preference for the old forms of rite.



In introductory sections Author gives some basic historical information and an account of the differences between the liturgy instituted by the Council of Trent and new rite given by Second Vatican Council.

It is followed by the sections on the methods the author used in her study. She began from participant observation and interviewing the priest whose job was to run pastoral service for the group of Catholic traditionalists. It was that group that later became the object of the internet survey, the third and main method of data collection in this research. A self-administered questionnaire was emailed to 168 people, out of whom 31 percent (53 cases) sent it back with their answers.

The results contradict the stereotyped image of Catholic traditionalists. Most of the respondents are young people (aged up to 25), already having higher education and working in private firms or currently studying. They seek in the Tridentine Mass a contact with the Sacrum, as they feel that the new mass cannot satisfy their need to experience something unusual and mysterious that departs from their everyday life. They stress the beauty of old rites that should be protected from abuses free human creativity.

**Keywords:** Tridentine Mass, Second Vatican Council, religious traditionalism



## Noty o autorach

---

**Józef Baniak** – prof. dr hab., Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Instytut Socjologii

**Anna Binczarowska** – mgr, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Instytut Socjologii

**Rafał Drozdowski** – prof. dr hab., Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Instytut Socjologii

**Leszek Gajos** – dr, adiunkt, Wyższa Szkoła Prawa i Administracji, Przemyśl – Rzeszów

**Bartosz Jamniak** – mgr, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Instytut Socjologii

**Anna Królikowska** – dr, Uniwersytet Szczeciński

**Maciej Krzywośz** – dr, Uniwersytet w Białymstoku, Instytut Socjologii, Pracownia Badań i Dokumentacji Zjawisk Mirakularnych w Polsce

**Dominik Kubicki** – ksiądz, prof. dr hab., Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Historyczny

**Łukasz Kutyló** – dr nauk humanistycznych (w zakresie socjologii), Uniwersytet Łódzki, Instytut Socjologii, Katedra Socjologii Polityki i Moralności

**Alicja Łaska-Formejster** – dr, Uniwersytet Łódzki, Instytut Socjologii, Katedra Socjologii Polityki i Moralności

**Janusz Mariański** – ksiądz, prof. dr hab., Katolicki Uniwersytet Lubelski, Instytut Socjologii, Katedra Socjologii Moralności i Religii

**Barbara Ober-Domagalska** – dr, Uniwersytet Łódzki, Instytut Socjologii, Katedra Socjologii Polityki i Moralności

**Elżbieta Okońska** – dr, Uniwersytet im. Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz

**Dominika Sozańska** – dr, Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego

**Maria Sroczyńska** – dr, Uniwersytet im. Jana Kochanowskiego w Kielcach, Instytut Pedagogiki i Psychologii

**Dariusz Tułowiecki** – ksiądz, dr, Wyższa Szkoła Zarządzania i Przedsiębiorczości im. Bogdana Jańskiego w Łomży, Wyższe Seminarium Duchowne w Łomży

**Adam Wysocki** – mgr, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Instytut Socjologii

**Emilia Zimnica-Kuzioła** – dr, Uniwersytet Łódzki, Instytut Socjologii, Wydział Ekonomiczno-Socjologiczny