



# Katolicyzm polski w procesie przemian

JANUSZ MARIAŃSKI

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II

## Abstrakt:

Celem prezentowanego artykułu jest analiza kondycji polskiego katolicyzmu w okresie dokonujących się współcześnie przemian. Autor dostrzega, że religijność i moralność oparta na zasadach wiary długo nie poddawała się wyraźnym wpływom transformacji. Sytuacja uległa jednak zmianie po śmierci Jana Pawła II. W okresie tym przyspieszył proces sekularyzacji społeczeństwa polskiego, czego wyrazem są postępujące zmiany w wartościach i normach moralnych o proweniencji religijnej. Zmiany te obserwować można w kilku obszarach: autodeklaracji religijnych, oceny wiary i wierzeń religijnych, spadku zaufania do instytucji Kościoła katolickiego. Na podstawie wybranych analiz autor formułuje prognozę odnoszącą się do polskiego katolicyzmu. Zakłada, że przemiany religijności Polaków będą zmierzać w kierunku zakwestionowania roli Kościoła jako instytucji religijnej i społecznej. Dla religijności Polaków charakterystyczna będzie raczej indywidualizacja, odkościelnienie i pluralizm religijny, a nie ateizm.

## Słowa kluczowe:

religijność, sekularyzacja, indywidualizm, dezinstytucjonalizacja wiary, polski katolicyzm.

**P**ostępująca transformacja i modernizacja społeczna oznaczają nie tylko zmiany w materialnych warunkach życia Polaków, w strukturze społeczno-politycznej i w kulturze, ale również w świecie uznawanych wartości i orientacji życiowych oraz religijności i moralności. Społeczeństwo staje się coraz bardziej sfragmentaryzowane, zdecentralizowane, podlega rozbiciu na wiele rozmaitych grup społecznych o zróżnicowanych poglądach, preferencjach, wartościach i normach, gustach i modzie itp. Oznacza to w praktyce odchodzenie w wyborach życiowych od strategii „albo – albo”, do taktyki wielokrotnego wyboru „nie tylko to, ale i tamto”. W charakterystyce społeczeństwa polskiego wskazuje się na wiele pozytywnych aspektów, jak np. rozwój gospodarczy, procesy demokratyzacyjne, otwarcie się na Europę i świat globalny, ale i na niektóre negatywne konsekwencje, jak np. emigracja zarobkowa, zapaść demograficzna, poszerzanie się enklaw biedy, słabość społeczeństwa obywatelskiego, brak zaufania do ludzi i instytucji, zwłaszcza do polityków, i wiele patologii w życiu społecznym.

Jednymi ze sfer życia Polaków, które nie poddawały się wyraźnym wpływom transformacji, lub ulegały im tylko w niewielkim stopniu, były religijność i moralność. Po prawie dwóch dekadach transformacji społeczno-politycznej i kulturowej po 1989 roku religijność i moralność pozostawały na względnie stabilnym poziomie, co dotyczyło także – z pewnymi zastrzeżeniami – środowisk młodzieżowych. Zmiany w strukturach społecznych były znacznie szybsze niż w sferze aksjologicznej. Tak naprawdę niewiele się zmieniło, nie nastąpiła wyraźna destabilizacja religijności i moralności kościelnej. Jeżeli mówiliśmy o nowych zróżnicowaniach w religijności i moralności w społeczeństwie polskim, to

były one nie tyle czymś radykalnie nowym i nieznanym dotąd, ile raczej nasileniem się pewnych procesów, które miały swój rodowód wcześniejszy, zarówno w procesach modernizacji społecznej, jak i w kontekście globalizującego się świata. Zmiany te następowały stopniowo i w mniejszym lub większym stopniu były niezauważalne. Uległy one przyspieszeniu w kilka lat po śmierci Jana Pawła II.

Wydaje się, że w ostatnich 10 latach (2006–2015) następują i w tej dziedzinie coraz wyraźniejsze zmiany, które pozwalają sformułować hipotezę już nie tylko o pełzającej, ale i o przyspieszonej sekularyzacji w społeczeństwie polskim. Badania socjologiczne i sondaże opinii publicznej potwierdzają tezę o zarysowującej się zmianie w globalnych postawach młodego i starszego pokolenia Polaków wobec religii, czyli na płaszczyźnie tzw. religijności ogólnonarodowej, jak i przede wszystkim na płaszczyźnie życia codziennego (świadomość oraz zachowania religijne i moralne). Zwłaszcza wartości i normy moralne o proveniencji religijnej są kwestionowane, a nawet odrzucane, podlegają liberalizacji i marginalizacji. Nie mówi się o jednej, lecz o wielu zróżnicowanych formach religijności i moralności w dynamicznie zmieniającym się społeczeństwie polskim.

Polacy oceniając zmiany, jakie nastąpiły w Polsce od końca lat osiemdziesiątych XX wieku, w większości spraw dostrzegali bardziej poprawę niż pogorszenie, natomiast większość z nich dostrzegała negatywne zmiany w religijności. W sondażu CBOS z maja 2014 roku ponad dwie trzecie badanych było przekonanych o spadku religijności w latach 1989–2014 (67%), co dziesiąty dostrzegał jej wzrost (10%) i co dziesiąty nie zauważył istotnych zmian w tej dziedzinie życia Polaków (11%) lub nie wypowiedział swojej opinii na ten temat (12%). Pogląd

o zmniejszeniu się religijności w społeczeństwie polskim równie często deklarowały kobiety (68%) jak i mężczyźni (66%), osoby w wieku 18–24 lata (67%) podobnie jak i osoby w wieku 65 lat i więcej (65%), mieszkańcy wsi (66%), rzadziej niż mieszkańcy miast powyżej 500 tys. mieszkańców (72%), mający wykształcenie podstawowe (58%) rzadziej niż wykształcenie wyższe (75%), praktykujący kilka razy w tygodniu (56%) oraz rzadziej niż w ogóle niepraktykujący, których odsetek wynosi 68% (Boguszewski 2014a, ss. 1–15).

Można przypuszczać, że dokonujące się w XX i XXI wieku zmiany społeczno-polityczne, gospodarcze i kulturowe nie pozostają bez wpływu na postawy i zachowania ludzi w dziedzinie religijnej. Można by nawet przewidywać, czego ten wpływ będzie dotyczyć w przyszłości. Pytajmy jednak najpierw o fakty: czy i w jakim stopniu wskazują one na to, że w społeczeństwie polskim, a zwłaszcza w wielkich miastach, postawy i zachowania religijne ulegają wyraźnym zmianom. Opiszemy skrótowo te zmiany na przykładzie wybranych parametrów religijności: autodeklaracje religijne, wiara i wierzenia, praktyki religijne i więź z Kościołem katolickim. W zakończeniu artykułu wskażemy na pewne prognozy dotyczące polskiego katolicyzmu.

### Autodeklaracje religijności

Socjolog amerykański Peter L. Berger często podkreśla, że Europa Zachodnia i Środkowa to najbardziej zsekularyzowany obszar świata. Najpierw zjawisko „euroświeckości” (*eurosekularyzmu*) było charakterystyczne dla północnej części kontynentu europejskiego, potem rozszerzało się niezwykle szybko na inne rejony Europy (np. Francję, Belgię, Hiszpanię). W tym kontekście Berger stawia hipotezę, że kolejne kraje poddają się sekularyzacji

w miarę, jak są przyłączane do Europy. Integracja europejska sprzyja przyjmowaniu „euroświeckości” wraz z całym „pakietem europejskim”. Tendencję tę – jego zdaniem – można już zauważyć w przypadku Irlandii i Polski, gdzie mamy do czynienia jedynie z opóźnieniem tego procesu. „Nowa” Europa będzie już wkrótce wyglądać jak „stara” (Berger, 2015). Analizy socjologiczne podjęte w tym artykule ukazują rozmiary procesów sekularyzacyjnych w społeczeństwie polskim.

Większość Polaków przyznaje się do członkostwa w Kościołach chrześcijańskich, zwłaszcza w Kościele katolickim. Według danych z Europejskiego Sondażu Społecznego w 2002 roku 93,33% badanych dorosłych Polaków uważało się za wyznawcę jakiejś religii, w 2012 roku – 89,93%. W latach 2002–2012 wskaźnik identyfikujących się z jakąś religią zmniejszył się o 3,4%. Wśród tych, którzy czuli się związani z jakąś religią, wyznaniem czy Kościołem, 98,56% badanych wskazywało w 2002 roku na wyznanie rzymskokatolickie, w 2012 roku – 98,74%. Resztę stanowią: 0,40% – wyznanie protestanckie, 0,31% – wyznanie prawosławne, 0,49% – inne chrześcijańskie, 0,07% – religie Wschodu (Europejski Sondaż Wartości, 2012). Katolicyzm w Polsce jest uważany za oczywiste wyznanie religijne w społeczeństwie, ale Polacy mają wybór przynależności do niego albo nie przynależności. Wielu z nich ma świadomość, że istnieje możliwość zmiany tego wyboru w przyszłości.

Autodeklaracje wiary według skali od głęboko wierzący do zdecydowanie niewierzący utrzymywały się w latach 1989–2005 na dość stabilnym, wysokim poziomie. Z badań CBOS powtarzanych co miesiąc wynikało, że ponad 90% badanych dorosłych Polaków uważało siebie za wierzących, w tym około co dziesiąty oceniał

swoją religijność według kategorii głęboko wierzący. W 2005 roku 12% ankietowanych określało siebie jako głęboko wierzących, 84% – jako wierzących, 4% – jako niewierzących; w 2014 roku (odpowiednio) – 8%, 84%, 8%. W latach 2005–2014 zwiększył się wyraźnie odsetek niewierzących (od 4% do 8%) oraz zmniejszył się odsetek głęboko wierzących (od 12% do 8%). W zbiorowości najmłodszych respondentów (18–24 lata) odsetek głęboko wierzących pozostawał w miarę stabilny, ponad dwukrotnie natomiast wzrosła liczba niewierzących (od 6% do 15%) i zmniejszyła się z 86% do 77% liczba wierzących (Boguszewski, 2015a, ss.2–12).

Według sondażu CBOS z lutego 2015 roku 8,1% badanych dorosłych Polaków deklarowało się jako głęboko wierzący, 80,7% – jako wierzący, 6,4% – jako raczej niewierzący, 3,5% – jako całkowicie niewierzący, 1,3% – trudno powiedzieć lub odmowa odpowiedzi; w kwietniu 2015 roku (odpowiednio) – 7,2%, 82,2%, 5,8%, 3,3%, 1,5%; w maju 2015 roku – 7,4%, 82,2%, 6,0%, 3,3%, 1,1%. W lutym 2015 roku wskaźnik głęboko wierzących i wierzących po raz pierwszy nie przekroczył 90% (88,1%). Jeżeli nawet autodeklaracje religijne pozostają w społeczeństwie polskim na relatywnie wysokim poziomie, to jednak od kilku lat konstatujemy powolny przyrost tych, którzy deklarują się jako raczej lub zdecydowanie niewierzący.

W świetle wskaźników autodeklaracji wiary zmniejsza się po 2005 roku liczba tych, którzy określają się jako wierzący. Ten trend potwierdza także analiza wiary w Boga. W sondażu CBOS z 1997 roku 61% badanych dorosłych Polaków deklarowało w następujący sposób swój stosunek do Boga: wierzę w Boga i nie mam co do jego istnienia wątpliwości, wierzę w Boga, choć mam niekiedy chwile wątplenia – 25%,

czasem wydaje mi się, że wierzę w Boga, a czasami, że nie wierzę – 5%, nie wierzę w osobowego Boga ale wierzę w pewnego rodzaju siłę wyższą – 6%, nie wiem, czy Bóg istnieje i nie wierzę, że jest sposób, żeby to sprawdzić – 2%, nie wierzę w Boga – 1%; w 2015 roku (odpowiednio) – 56%, 27%, 5%, 5%, 4%, 3%. W latach 1997–2015 uwidocznił się nieznaczny spadek niezachwianej wiary w Boga (od 61% do 56%), minimalnie przybyło natomiast osób wątpiących i niewierzących (Boguszewski, 2015b, ss.1–3). W społeczeństwie polskim jeszcze większość badanych deklaruje wiarę w Boga osobowego. Jest to jednak prosta deklaracja, za którą kryją się z pewnością różne wyobrażenia, a nawet niekiedy i zwykła ignorancja. W pewnych kręgach społeczeństwa pojawiają się już wyobrażenia Boga nieosobowego, zwłaszcza wśród młodzieży. Bóg jest pojmowany jako pewna Siła Transcendentna, Siła Wyższa, Energia, Siła Kosmiczna.

W społeczeństwie polskim postawy prowierzeniowe są udziałem zdecydowanej większości Polaków, ale powoli zbliżają się one do dolnej granicy tzw. oczywistości kulturowej (80%). Postawy ateistyczne należą w dalszym ciągu do rzadkości, ale w wielkich miastach dochodzą do ponad 15%. Być może ateizm nie mieści się jakby w kulturze narodowej Polaków, a ludzie niewierzący – zwłaszcza w małych środowiskach społecznych – czują się mniejszością co najwyżej tolerowaną. Jeżeli nawet ateizm jest sprawą zdecydowanej mniejszości, to postawy pośrednie między wiarą i niewiarą wydają się w pierwszej dekadzie XXI wieku wyraźnie narastać. W warunkach rozwijającego się społeczeństwa pluralistycznego wiara będzie nie tyle wynikiem „zrządzenia losu”, lecz sprawą osobistego wyboru i preferencji. Poszukuje się ustawicznie możliwości rozszerzenia zakresu

wolnego wyboru w sprawach religijnych, co także sprzyja wyborowi niewiary religijnej i bezwyznaniowości.

Ateizm – podobnie jak przed rokiem 1989 – nie jest jeszcze w modzie, chociaż powoli wzrasta liczba ateistów i agnostyków. Modne stały się natomiast krytyczne postawy wobec Kościoła (eklezyjalny ateizm). W socjologii utrzymuje się w dalszym ciągu teza o względnej stabilności religijności w społeczeństwie polskim, deklarowanej na poziomie ogólnej przynależności wyznaniowej i religijnej. Powoli zaczynają się kształtować i konsolidować nowe środowiska ateistów, agnostyków i przeciwników Kościoła. Ateiści w Polsce nie tyle ostentacyjnie negują religię, chociaż i to ostatnio zmienia się, ile raczej żyją bez niej, zachowując często sentyment do katolickiej tradycji religijnej (bardziej ateizujący niż ateiści). Wiedza socjologiczna na temat środowisk ateistycznych w Polsce jest dość ograniczona, a socjologowie – nawet jeżeli w analizach empirycznych uwzględnili jako zmienną niezależną „wiara – niewiara”, to nie przykładali szczególnej wagi do tego typu analiz (kategoria „niewierzący” była na ogół w tych badaniach niezbyt liczna).

### Wiara i wierzenia religijne

Postępująca modernizacja społeczna w wielu krajach podważa wiarygodność religii. W nowoczesnych społeczeństwach zjawiska, dawniej wyjaśniane i interpretowane w sposób religijny, uzyskują pozareligijną interpretację. Są one społecznie i religijnie spluralizowane, jednostki w swoim życiu są konfrontowane z różnymi religiami i niereligijnymi światopoglądami, które roszczą sobie prawo do posiadania pełnej prawdy. Świadomość nowoczesnego człowieka staje się coraz bardziej zrelatywizowana i zdystansowana wobec własnej religii i własnego Kościoła. Ludziom coraz

trudniej jest uwierzyć w transcendentne siły: Boga czy bogów, aniołów i szatana. Religie tracą swoją dawną oczywistość kulturową, a jednostki stoją przed koniecznością osobistego wyboru wiary (przymus wybierania). Modernizacja społeczna wiąże się z sekularyzacją świadomości religijnej ludzi wierzących, ale przede wszystkim z jej pluralizacją.

Wzrastający we współczesnym świecie pluralizm religijny sprawia, że w świadomości ludzi wierzących postawy wiary tracą na znaczeniu, stają się do pewnego stopnia nieokreślone i rozproszone (dyfuzyjne). W Europie, ale i w społeczeństwie polskim, przybywa tych, którzy nie traktują Biblii jako Słowa Bożego, lecz jako księgę zawierającą treści religijne, lub ważne życiowo prawdy. Coraz mniej ludzi wyobraża sobie Boga jako osobę, a także wierzy w życie po śmierci, zwłaszcza w istnienie piekła czy w zmartwychwstanie ciała. W pojmowaniu eschatologicznych prawd wiary treści chrześcijańskie przeplatają się z niechrześcijańskimi, np. z wiarą w reinkarnację. W społeczeństwach nowoczesnych wraz ze wzrostem pluralizmu religijnego świadomość wierzących staje się coraz bardziej nieokreślona. Pytanie o prawdziwość wiary wielu wiernych nie traktuje priorytetowo, raczej pozostawia je otwartym, niekiedy odnosi się do niego obojętnie.

W sondażu CBOS z lutego 2015 roku dorośli Polacy deklarowali w następujący sposób swój stosunek do wybranych treści wiary (odpowiedź „zdecydowanie tak” i „raczej tak”): życie pozagrobowe – 65,6%, człowiek ma duszę nieśmiertelną – 69,0%, sąd ostateczny – 69,3%, zmartwychwstanie zmarłych – 61,2%, istnienie piekła – 55,4%, istnienie nieba – 70,1%, rodzimy się obciążeni grzechem pierworodnym – 59,4%, cuda, których nie można wyjaśnić za pomocą ludzkiej wiedzy – 69,3%; w 1997 roku

(odpowiednio) – 71%, 76%, 77%, 67%, 59%, 72%, 70%, 60%. Wskaźnik przeciętny deklarowanej aprobaty prawd wiary w Kościele katolickim kształtował się w 1997 roku na poziomie 69% i zmniejszył się w 2015 roku do 64,9% (spadek o 4,1%). W okresie ostatnich 18 lat zmniejszyły się nieco wskaźniki wiary w nieśmiertelność duszy ludzkiej, w sąd ostateczny, życie pozagrobowe, grzech pierworodny i zmartwychwstanie zmarłych (Boguszewski, 2015b, ss. 8–10).

Jakkolwiek około dwie trzecie badanych dorosłych Polaków deklarowało wiarę w życie pozagrobowe, to wyobrażenia tego, co dzieje się z nami po śmierci, są o wiele bardziej zróżnicowane. W sondażu CBOS z lutego 2015 roku kształtowały się one następująco: nic, śmierć jest końcem – 17,9%, jest coś, ale nie wiem co – 31,1%, idziemy do nieba, piekła lub czyśćca – 35,7%, wszyscy idziemy do nieba – 3,7%, reinkarnujemy się, to znaczy po naszej śmierci fizycznej rodzimy się znowu na tym świecie tylko w innej postaci – 2,8%, po tym życiu roztapiamy się w czymś w rodzaju wiecznego błogostanu – 0,9%, inne odpowiedzi – 0,5%, nie wiem – 6,7%, odmowa odpowiedzi – 0,6%. Pełne zakwestionowanie życia po śmierci wyrażał nieco mniej niż co piąty badany – 17,9%, nieco mniej – 14,8% deklarowało, że w ogóle nie wierzy w zbawienie. W latach 2006–2015 nie odnotowano w sondażach CBOS wyraźniejszych zmian w wierze w życie pozagrobowe, chociaż przybyło tych, którzy deklarowali, że śmierć jest definitywnym końcem – od 14% do 18% (Boguszewski, 2015b, s.4).

Selektywność czy wybiórczość wobec prawd wiary jest stopniowalna, tylko niekiedy całkowita, tzn. odrzuca się niektóre, nawet istotne prawdy wiary (np. nieśmiertelność duszy ludzkiej), ale przyjmuje się istnienie Boga. Nawet wśród głęboko wierzących czy praktykujących regularnie

możemy odnaleźć przejawy erozji religijnej, a nawet akceptację elementów wierzeń niechrześcijańskich (swoisty eklektyzm religijny). Niektórzy wierzący nie czują się wewnątrz zobowiązani do przyjmowania kanonu wiary religijnej w całości i w konsekwencji nie odczuwają dysonansu afektywno-poznawczego. Nawet deklarujący się jako głęboko wierzący wyrażają niekiedy wątpliwości co do niektórych treści wiary, a nawet je kwestionują. Tzw. majsterkowi-cze składają swoją religijność z części religii oficjalnej oraz z elementów innych religii, podobnie jak dzieci bawiące się zestawem Lego – *à la carte, bricolage, patchwork* (Berger, 2009–2010, ss. 94–95).

Jakkolwiek większość Polaków podziela jeszcze pokonania religijne Kościoła katolickiego, to od kilkunastu lat obserwuje się powolny proces erozji świadomości religijnej Polaków. Deklaracja typu „jestem wierzący” nie zawsze oznacza akceptację podstawowych prawd wiary chrześcijańskiej, nierzadko zbiega się z wyznawaniem poglądów sprzecznych z nauczaniem dogmatycznym Kościołów chrześcijańskich. Prawdopodobnie nieco szybszy jest proces, w którym wierzenia religijne nabierają statusu zwykłych opinii wśród wielu innych niż proces bezwarunkowego kwestionowania prawd wiary religii chrześcijańskiej. I jeden i drugi proces przyczynia się do erozji świadomości religijnej i osłabienia wiarygodności religii, może być jednak także uznany – z socjologicznego punktu widzenia – jako proces autonomizacji i kreatywności religijnej.

### Praktyki religijne w regresie

Praktyki religijne nakazane (obowiązkowe) i zalecane (nadobowiązkowe) należą do często stosowanych pomiarów zinstytucjonalizowanej religijności. Są one zewnętrznym wyrazem identyfikacji z grupą

wyznaniową, są przejawem integracji społecznej ze wspólnotą Kościoła i parafii, wpływają na międzypokoleniowy przekaz wzorów religijności, a także na inne, pozakultowe wymiary życia religijnego (np. aprobatę reguł moralnych o powściągliwości religijnej) oraz życia społecznego (np. postawy prospołeczne, postawy obywatelskie). Te skutki uczestnictwa w praktykach religijnych ujawniają się w zróżnicowany sposób w życiu poszczególnych osób praktykujących w regularny lub nieregularny sposób, lub praktykujących rzadko. Udział w praktykach religijnych nie zawsze wskazuje na poziom internalizacji norm regulujących życie religijne katolików, na więź z parafią czy na działalność w ramach ruchów i wspólnot kościelnych.

Kościół katolicki w Polsce w okresie powojennym kładł duży nacisk na praktyki i rytuały religijne, na zbiorowe i zewnętrzne formy kultu, przeciwstawiając się na tej drodze – mniej lub bardziej świadomie – laicyzacji odgórną, sterowaną, represyjną. W dążeniu do masowości praktyk kultowych mniej zwracano uwagę na pogłębienie religijności w jej aspektach wewnętrznych i osobowych. Religijność silniej manifestowała się w sferze praktyk religijnych niż na płaszczyźnie akceptacji wierzeń religijnych i moralnego nauczania Kościoła. Rytualizm stanowił dominującą cechę religijności ludowej, nie tylko w środowiskach wiejskich. W społeczeństwach pluralistycznych dochodzi do znacznego obniżenia poziomu praktyk religijnych.

W sondażu CBOS z lutego 2015 roku, przeprowadzonym na reprezentatywnej próbie losowej dorosłej ludności Polski, badani oceniali m. in. ważność niektórych praktyk religijnych jednorazowych, według skali od 1 – w ogóle nie jest ważna, do 7 – jest bardzo ważna. Według trzech stopni skali ceremonia chrztu została oceniona

jako ważna przez 83,4% badanych dorosłych Polaków, ceremonia ślubu – przez 81,1%, ceremonia pogrzebu – przez 85,4% („nie jest ważna” według trzech stopni skali odpowiednio: 9,4%, 11,4%, 9,1%). Pozostali respondenci wybierali wartość „4” (pośrednio między ważnością lub nieważnością) lub byli niezdecydowani. W latach 2006–2015 nastąpiły niewielkie zmiany w aprobacie tzw. praktyk jednorazowych (chrzty, śluby, pogrzeby). Jako bardzo ważne lub raczej ważne w 2015 roku uznało o 4% mniej w porównaniu z 2006 rokiem ceremonię chrztu, o 3% – ceremonię ślubu i o 4% – ceremonię pogrzebu. Znaczenie przypisywane tym ceremoniom spadało wraz z wielkością miejsca zamieszkania badanych osób, poziomem ich wykształcenia, dochodami *per capita*, a rośło wraz z częstością praktyk religijnych. Osoby w ogóle niepraktykujące przywiązywały zdecydowanie mniejszą wagę do ceremonii chrztu ślubu i pogrzebu niż osoby praktykujące (Kowalczyk, 2015, ss. 8–9).

Według sondaży CBOS zrealizowanych w latach 1997–2005 poziom praktyk religijnych pozostawał w miarę stabilny i zmieniał się tylko nieznacznie. W latach 2005–2015 zmniejszył się odsetek respondentów praktykujących regularnie (przynajmniej raz w tygodniu) od 58% do 50%, przybyło zaś tych, którzy w ogóle nie uczestniczą w praktykach religijnych (od 9% do 13%) oraz praktykujących nieregularnie (od 33% do 37%). Szczególnie znaczące zmiany dokonywały się w zbiorowości badanych będących w wieku 18–24 lata. Wskaźnik praktykujących w każdą niedzielę zmniejszył się w latach 2005–2014 od 51% do 44%, zwiększył się natomiast wskaźnik w ogóle niepraktykujących: od 10% do 18%. Inną grupą badanych, w której dokonywały się przyspieszone zmiany w praktykach religijnych, byli mieszkańcy miast liczących

ponad 500 tys. mieszkańców. W latach 2005–2014 zwiększyła się liczba deklarujących brak zaangażowania w praktyki religijne: od 17% do 23% (Boguszewski, 2015a, ss. 3–13).

Według sondażu CBOS z lutego 2015 roku 3,5% badanych dorosłych Polaków deklarowało, że bierze udział w takich praktykach religijnych jak msze, nabożeństwa lub spotkania religijne zazwyczaj kilka razy w tygodniu, 46,1% – raz w tygodniu, 14,7% – przeciętnie jeden lub dwa razy w miesiącu, 22,9% – kilka razy w roku, 11,7% – w ogóle w nich nie uczestniczy, 1,1% – odmowa odpowiedzi; w marcu 2015 roku (odpowiednio) – 4,3%, 42,0%, 18,6%, 21,6%, 12,3%, 1,2%; w maju 2015 roku – 5,0%, 44,6%, 14,4%, 20,6%, 14,9%, 0,4% (CBOS, 2015b, s. 35). W 2015 roku wskaźnik praktykujących regularnie (w każdą niedzielę) nie osiąga 50%.

Według danych z Europejskiego Sondażu Społecznego w 2002 roku 1,02% badanych dorosłych Polaków deklarowało, że bierze udział w mszach, nabożeństwach lub spotkaniach religijnych codziennie, 6,65% – częściej niż raz w tygodniu, 49,10% – raz w tygodniu, 18,81% – co najmniej raz w miesiącu, 16,67% – tylko z okazji szczególnych świąt, 3,28% – jeszcze rzadziej i 4,47% – nigdy; w 2012 roku (odpowiednio) – 1,21%, 5,89%, 42,23%, 19,66%, 18,64%, 5,20%, 7,17%. W latach 2002–2012 wskaźnik uczestniczących w praktykach religijnych przynajmniej raz w tygodniu zmniejszył się od 56,77% do 49,33% (spadek o 7,44%). Według tego sondażu w 2002 roku 47,41% badanych dorosłych Polaków deklarowało, że modli się codziennie, 16,21% – częściej niż raz w tygodniu, 9,86% – raz w tygodniu, 5,65% – co najmniej raz w miesiącu, 6,22% – tylko z okazji szczególnych świąt, 6,96% – jeszcze rzadziej, 7,70% – nigdy; w 2012 roku

(odpowiednio) – 40,58%, 16,05%, 10,28%, 7,83%, 7,72%, 6,73%, 10,80%. W latach 2002–2012 wskaźnik deklarujących codzienne modlitwy zmniejszył się o 6,83% (Europejski Sondaż Wartości, 2012).

Niższy poziom praktyk religijnych odnotowują socjologowie w środowiskach młodzieżowych. Młodzież z ostatnich klas szkół ponadgimnazjalnych (licea, technika i zasadnicze szkoły zawodowe) w 2013 roku deklarowała w następujący sposób swoje uczestnictwo w takich praktykach jak msze, nabożeństwa lub spotkania religijne: kilka razy w tygodniu – 6%, raz w tygodniu – 37%, przeciętnie 1–2 razy w miesiącu – 13%, kilka razy w roku – 21%, w ogóle nie uczestniczy – 23%; w 1998 roku (odpowiednio) – 6%, 48%, 10%, 19%, 16%. Wskaźnik praktykujących regularnie (kilka razy w tygodniu lub tylko w niedzielę) wynosił w 1998 roku – 54%, w 2003 roku – 48%, w 2008 roku – 49%, w 2010 roku – 45% i w 2013 roku – 43%. W latach 1998–2013 nastąpił spadek tego wskaźnika o 11% i wynosił w 2013 roku 39% wśród chłopców i 46% wśród dziewcząt, z czego mieszkający na wsi stanowią 51%, w miastach poniżej 20 tys. mieszkańców – 37%, w miastach od 20 do 100 tys. mieszkańców – 34%, a w miastach powyżej 100 tys. mieszkańców – 35% (Boguszewski, Feliksiak, Gwiazda, Kalka, 2014, ss. 118–123).

W Polsce odnotowuje się powolne kształtowanie się różnic pokoleniowych w praktykach religijnych między młodzieżą i dorosłymi, a różnice we wskaźnikach osób praktykujących regularnie sięgają niekiedy w poszczególnych środowiskach młodzieżowych od 20% do 30%. Wskaźnik całkowicie absentujących się od praktyk religijnych u młodzieży i dorosłych kształtuje się także na odmiennym poziomie (wyższy wśród młodzieży). W społeczeństwie polskim nie zaznacza się jeszcze radykalna polaryzacja

praktyk religijnych ze względu na wiek, chociaż różnice pokoleniowe będą prawdopodobnie widoczne w przyszłości coraz wyraźniej, zgodnie z tendencją zaznaczającą się w zmodernizowanych społeczeństwach zachodnich. Już dzisiaj wielu duszpasterzy alarmuje, że Kościół katolicki „traci młodzież”. Od 2005 roku przybywa osób nieuczestniczących w praktykach religijnych, zwłaszcza w środowiskach młodzieżowych.

Wyższe wskaźniki uczestnictwa odnoszą się do innej, ważnej w katolicyzmie praktyki obowiązkowej, tj. przystępowania do komunii wielkanocnej. Dane empiryczne, którymi dysponujemy, pochodzą z badań sondażowych, ujawniających deklaracje respondentów na temat ich przystępowania do spowiedzi i komunii wielkanocnej (wskaźnik *paschantes* wynosi ponad 70%). Są one prawdopodobnie zawyżone co najmniej w granicach 10% i także wykazują lekki spadek w ostatnich latach. Pozytywnym wskaźnikiem zaangażowań kultowych jest wzrastający w ostatnich dekadach udział katolików w komunii niedzielnej (tzw. *communicantes*), a także udział w różnego rodzaju praktykach nadobowiązkowych jak rekolekcje, dni skupienia, pielgrzymki, współpraca z organizacjami i dziełami miłosierdzia chrześcijańskiego. Być może w przyszłości będą zaznaczać się zmiany prowadzące z jednej strony do wzrostu liczby katolików aktywnych, świadomych i zaangażowanych religijnie, z drugiej zaś do zwiększenia się liczby niepraktykujących, niezaangażowanych religijnie, a nawet niewierzących.

Jeżeli mówimy o nowych zróżnicowaniach religijności w społeczeństwie polskim, to są one nie tyle czymś radykalnie nowym i nieznanym dotąd, ile raczej nasileniem się pewnych procesów, które mają swój rodowód wcześniejszy, zarówno w procesach modernizacji społecznej, jak

i w kontekście globalizującego się świata. W przyszłości bardziej prawdopodobne jest nasilenie się procesów „odkościelnienia” (osłabienie więzi z Kościołem), niż sekularyzacja rozumiana jako rozstanie się z Transcendencją. Wszystkie te zjawiska trzeba badać nie tyle jako pewne „stany rzeczy”, lecz jako szybko zmieniające się procesy. Jesteśmy po środku wielkich procesów przemian religijno-kościelnych w społeczeństwie polskim, stąd niełatwo sformułować ostateczną opinię na temat przyszłych kształtów polskiego katolicyzmu. Zaprzymanie praktyk religijnych nie oznacza rezygnacji z identyfikacji z Kościołem, ani tym bardziej porzucenia wiary religijnej („należę i częściowo wierzę”).

Badania socjologiczne i sondaże opinii publicznej nie uprawomocniają tezy o ruchu po równi pochytej, o upadku czy schyłku wiary religijnej, ale wskazują bez wątpienia na zmiany w praktykach religijnych w kierunku ich osłabienia. Socjologiczne portretowanie praktyk religijnych w społeczeństwie polskim należy kontynuować. W sprawach religijnych nie istnieją uwarunkowania deterministyczne. Przyszłość polskiego katolicyzmu nie będzie wynikiem wydarzeń losowych, lecz będzie zależeć w dużej mierze od działalności ludzi wierzących oraz rozwoju instytucji religijno-kościelnych. Należy podkreślić w końcu, że prognozy dotyczące całości zjawisk religijnych potwierdzają się rzadko, a socjolog nie jest ani futurologiem, ani prorokiem.

### **Kościół katolicki jako instytucja religijna i społeczna**

W pierwszych latach transformacji ustrojowej w Polsce psycholog Józef Koziński podkreślał z przesadą zewnętrzną

i powierzachność polskiego katolicyzmu oraz rosnącą siłę Kościoła katolickiego. *Kościół jest organizacją religijną, a nie polityczną. Hierarchia kościelna – trzeba to lojalnie przyznać – stale podkreśla, że celem tej organizacji nie jest zdobycie władzy, że nie ma ambicji politycznych. A jednak w zbiorowej świadomości Polaków stanowi ona podstawową siłę społeczną narodu. W sondażach wyraża się poglądy, że Kościół ma więcej władzy doczesnej niż prezydent, rząd, sejm, wojsko. Takie przekonania nie są przypadkowe. Wynikają one z obserwacji życia codziennego kraju. Elita rządowa wydaje się słaba i niedoświadczona. Tymczasem triumfujący Kościół jest widoczny w każdej dziedzinie działalności publicznej. Znaczną rolę odgrywa w szkole, w rodzinie, w wojsku, w prasie, w mass mediach, w sprawach międzynarodowych. Ta wszechobecność Kościoła i religii rodzi przekonanie – często przesadne – o jego wszechpotężde* (Kozielecki, 1995, ss. 176–177).

Pod wpływem zmasowanej propagandy w latach dziewięćdziesiątych XX wieku wielu Polaków bało się potęgi instytucji kościelnych, biskupów i kleru. Media przedstawiały Kościół jako coś do przyjęcia lub odrzucenia, do obrony lub atakowania, a nie jako konkretną rzeczywistość religijną, w której wielu współczesnych odnajduje sens swojego życia, aktywnie angażuje się i poświęca swoje siły i czas, jako środowiska życia religijnego. Jednym z ważnych wskaźników ustosunkowania się Polaków do Kościoła katolickiego jest deklarowane do niego zaufanie.

Zaufanie jest traktowane w socjologii jako jeden z podstawowych elementów podłoża stosunków i więzi na poziomie relacji międzyludzkich i makrostruktury społecznej. Zaufanie – w sensie najogólniejszym – „oznacza redukcję niepewności i ryzyka, stanowi więc ważne dobro, warunek

funkcjonowania jednostek i systemów społecznych”. Zaufanie występuje zarówno w sferze ekonomicznej i politycznej, jak i na poziomie codziennych kontaktów. W dziedzinie gospodarczej zaufanie pociąga za sobą mniejsze „koszty transakcyjne”, które ponosi się przy zawieraniu i realizacji kontraktów. W dziedzinie politycznej zaufanie polega na wzmacnianiu stabilności systemu społecznego i legitymizacji klasy rządzącej, w dziedzinie życia codziennego pozytywną konsekwencją zaufania jest poczucie pewności płynące z funkcjonowania w stabilnych strukturach społecznych (Domański, 2014, ss.8–10).

Z badań socjologicznych i z sondaży opinii publicznej wynika, że w Polsce zaufanie społeczne jest na bardzo niskim poziomie, co z pewnością rzutuje także na zaufanie do Kościoła katolickiego. Deklarowane zaufanie do Kościoła ma do pewnego stopnia „fluktuacyjny” charakter, raz nieco podnosi się, potem opada, w zależności od konkretnych wydarzeń dotyczących samego Kościoła, jak i jego miejsca w społeczeństwie. W latach 2010–2015 w sondażach CBOS konstatowano lekki spadek pozytywnych notowań Kościoła katolickiego. W czerwcu 2010 roku 64% badanych dorosłych Polaków deklarowało pozytywną ocenę („dobra”) działalności Kościoła rzymskokatolickiego i 25% – negatywną („zła”); w marcu 2015 roku odpowiednio: 55% i 32% (Feliksiak, 2015, s.5). Od kilku lat obserwuje się lekką tendencję spadającą.

Instytut TNS OBOP przeprowadził w 2006 i w 2011 roku badania nad zaufaniem osobistym Polaków będących w wieku 15 lat i więcej do 35 instytucji o różnym profilu – od Sejmu do pogotowia ratunkowego. W 2011 roku największym zaufaniem Polaków cieszyła się straż pożarna, pogotowie ratunkowe i wojsko. Kościół katolicki znalazł się na siódmym miejscu. Ufało mu

61% badanych, nie ufało – 33%; w 2006 roku (odpowiednio) – 70% i 28%. W latach 2006–2011 deklarowane osobiste zaufanie do Kościoła katolickiego zmniejszyło się o 9%. O ile porównania w obrębie wszystkich instytucji życia publicznego mają ograniczony sens, o tyle skonstatowany spadek zaufania do Kościoła katolickiego ma swoją wyraźną wymowę, tym bardziej, że był on jedną z nielicznych instytucji, które straciły na zaufaniu społecznym (TNS OBOP, 2012, ss. 1–3).

Spadek zaufania do Kościoła nie jest tak wymowny jak wskaźnik deklarowanego braku zaufania. 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 demokratycznym i pluralistycznym społeczeństwie negatywne konsekwencje dla deklarowanego zaufania do Kościoła w innych dziedzinach życia religijnego.

Szczególnie niski jest poziom zaufania do instytucji i wybranych grup społecznych w Polsce wśród młodzieży akademickiej. W połowie 2012 roku wśród studentów polskich (próba ogólnopolska) 62% badanych deklarowało zaufanie do organizacji charytatywnych, 53% – do sądów, 45% – do policji, 23% – do administracji publicznej, 22% – do księży i biskupów, 18% – do dziennikarzy i mediów, 12% – do Sejmu i Senatu, 4% – do partii politycznych, 1% – do polityków jako grupy społecznej. W całej zbiorowości studentów 33% badanych deklarowało, że Kościół katolicki w Polsce daje właściwe odpowiedzi na pytania dotyczące problemów moralnych i potrzeb jednostki, 44% – że nie daje i 24% – trudno powiedzieć; problemów życia rodzinnego (odpowiednio) – 32%, 49%, 19%;

duchowych potrzeb człowieka – 57%, 26%, 17%; problemów społecznych w naszym kraju – 16%, 61%, 23% (Guzik, Marzęcki, Stach, 2015, ss. 123–123, s. 188).

Osobną kwestią jest obecność religii w życiu publicznym polskiego społeczeństwa. Według sondażu CBOS z marca 2015 rok 10,5% badanych dorosłych Polaków deklarowało, że rażą ich krzyże w budynkach publicznych, np. w urzędach i szkołach, 88,1% – że nie rażą, 1,2% – trudno powiedzieć i 0,2% – odmowa odpowiedzi; lekcje religii w szkołach (odpowiednio) – 16,3%, 81,3%, 2,1%, 0,3%; religijny charakter przysięgi wojskowej – 9,3%, 83,2%, 7,0%, 0,5%; księży występujący w telewizji publicznej – 19,9%, 75,3%, 4,4%, 0,4%; wypowiedzianie się Kościoła na tematy moralne i obyczajowe – 33,3%, 59,8%, 6,6%, 0,4%; zajmowanie przez Kościół stanowiska wobec ustaw uchwalanych przez Sejm – 55,0%, 34,8%, 9,8%, 0,5%; księży mówiący ludziom, jak głosować w wyborach – 83,8%, 12,4%, 3,3%, 0,5%; święcenie przez księży miejsc i budynków użyteczności publicznej – 18,3%, 77,5%, 3,9%, 0,3%; udział księży w obrzędach i uroczystościach państwowych – 14,1%, 81,1%, 4,4%, 0,4% (CBOS, 2015a, ss.27–30).

Krzyże w budynkach publicznych, religijny charakter przysięgi wojskowej, lekcje religii w szkołach, udział księży czy biskupów w obrzędach i uroczystościach państwowych, święcenie przez księży miejsc i budynków użyteczności publicznej, czy wreszcie księży występujący w telewizji publicznej – te wszystkie sytuacje nie są kontrowersyjne dla większości badanych Polaków. W latach 1995–2015 nie nastąpiły w tych kwestiach wyraźne zmiany, w sondażach odnotowano raczej stabilność opinii. Jeżeli zaś chodzi o zajmowanie przez Kościół stanowiska wobec ustaw uchwalanych przez Sejm, czy o księży mówiących

ludziom, jak mają głosować w wyborach, to sytuacja jest odwrotna. Większość badanych Polaków nie akceptuje takich zachowań, nawet z lekką tendencją wzrastającą. W latach 2009–2015 wskaźnik aprobujących zajmowanie przez Kościół stanowiska wobec ustaw uchwalanych przez Sejm zmniejszył się od 47% do 35%, a działania księży wskazujących ludziom, jak głosować w wyborach – od 26% do 12% (Grabowska, 2015, s. 3–5).

Wyniki sondaży CBOS upoważniają do wniosku, że społeczeństwo polskie w znacznej mierze akceptuje istniejący model stosunków Kościół – państwo i obecną politykę. Obecność symboli religijnych i Kościoła w sferze publicznej (z wyjątkiem wyraźnego zaangażowania się w działalność polityczną) jest już dość ugruntowana w polskiej kulturze i w polskim krajobrazie, natomiast debacie podlegają kwestie bardziej szczegółowe. Mirosława Grabowska słusznie dodaje: *Trzeba jeszcze zwrócić uwagę na fakt, że obecne i aktywne w życiu publicznym i politycznym są podmioty (społeczne i polityczne), z których jedne nie tylko aprobują obecność religii i Kościoła w życiu publicznym, ale nawet domagają się jej poszerzenia i intensyfikacji, drugie zaś odrzucają tę obecność, domagając się swoistego wyczyszczenia sfery publicznej z religijnych instytucji i osób, symboli i treści. Chociaż nie wywarły one – jak dotąd – znaczącego wpływu na postawy społeczne, nie oznacza to, że nie oddziałują i że wpływ ten nie zaznaczy się w przyszłości* (Grabowska, 2015, s. 11).

O ile obecność symboli religijnych w przestrzeni życia publicznego wydaje się w społeczeństwie polskim uzyskiwać daleko idącą aprobatę, to zaangażowanie polityczne Kościoła, a zwłaszcza duchowieństwa, jest oceniane negatywnie przez większość Polaków. Zdecydowana

większość dorosłych Polaków zgadza się z poglądem, że katolicy mają prawo wyrażać w życiu publicznym swoje poglądy wynikające z przynależności religijnej. Według sondażu CBOS z marca 2015 roku 22% badanych dorosłych Polaków wyraziło pogląd, że katolicy w życiu publicznym mają prawo, a nawet powinni wyrażać swoje poglądy wynikające z przynależności religijnej; 60% – że katolicy w życiu publicznym mają prawo wyrażać swoje poglądy wynikające z przynależności religijnej; 12% – że katolicy w życiu publicznym powinni unikać ujawniania swoich poglądów wynikających z przynależności religijnej; 6% – trudno powiedzieć. Osoby zaangażowane religijnie i osoby o prawicowych poglądach politycznych są bardziej skłonne niż osoby niereligijne i o poglądach lewicowych postrzegać wyrażanie w życiu publicznym poglądów wynikających z przynależności religijnej jako obowiązek katolika (Rogulska 2015, ss. 2–3).

Wyraźnym zmianom podlegają samookreślenia dotyczące osobistej wiary Polaków według jej powiązań z nauczaniem 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 zaleceń i nakazów Kościoła nie mieści się w ich kodeksie religijnym. 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.

Według sondażu CBOS z 2005 roku 66% badanych deklorowało, że są wierzący

i stosują się do wskazań Kościoła, 32% – że są wierzący na swój sposób i 1% – że są niewierzący; w 2014 roku (odpowiednio) – 52%, 39%, 5% (Boguszewski, 2015a, s.6). W marcu 2015 roku dorośli Polacy deklorowali w następujący sposób swój stosunek do nauczania Kościoła katolickiego: jestem wierzący i stosuję się do wskazań Kościoła – 42,7%; jestem wierzący na swój sposób – 49,7%; nie mogę powiedzieć, czy jestem wierzący czy też nie – 1,5%; nie jestem wierzący i nie interesuję się tymi sprawami – 1,5%; jestem niewierzący, ponieważ nauki Kościołów są błędne – 1,6%; określam to inaczej – 1,6%; brak odpowiedzi – 1,4% (CBOS, 2015a, s. 22).

W latach 2005–2015 zmniejszył się wyraźnie wskaźnik wierzących, którzy stosują się w swojej wierze do wskazań Kościoła, co pośrednio może świadczyć o negatywnych zmianach w aprobacie autorytetu religijnego Kościoła katolickiego w społeczeństwie polskim. Wiele wskazuje na to, że w Polsce będzie rozwijać się obok dotychczasowej kościelnie określonej i zinstytucjonalizowanej religijności religijność zindywidualizowana, bardziej skoncentrowana na doświadczeniu religijnym niż na doktrynie. Socjologowie mówią o nomadach religijnych, którzy na swój sposób szukają drogi do Boga, często także poza strukturami kościelnymi. Powoli zaznacza się proces słabnięcia identyfikacji z instytucją Kościoła.

### Prognozy dotyczące polskiego katolicyzmu

Tendencje sekularyzacyjne i indywidualizacyjne we współczesnym świecie nie zatrzymają się przed granicami Polski, powoli docierają do naszego kraju. W społeczeństwie polskim dominująca pozostaje jeszcze religijność kościelna, przekazywana przez dwie podstawowe instytucje

socjalizacji i wychowania: rodzinę i Kościół (parafie, ruchy i wspólnoty religijne, stowarzyszenia katolickie), nawet jeżeli ma ona w znacznej mierze charakter niekonsekwentny czy selektywny. Silne procesy sekularyzacji i nieco słabsze procesy indywidualizacji społeczeństwa, religii i rodziny, zderzają się z dobrze zorganizowanym i wielopłaszczyznowym oddziaływaniem ewangelizacyjnym Kościoła katolickiego i jego instytucji, a także innych Kościołów chrześcijańskich i religii. Konkurencyjność zsekularyzowanych i zindywidualizowanych oraz chrześcijańskich modeli i wzorów życia religijnego i moralnego jest coraz bardziej widoczna w społeczeństwie polskim w XXI wieku.

Można hipotetycznie założyć, że zmiany w religijności Polaków będą zmierzać w kierunku nie tyle sekularyzmu (ateizm, indyferentyzm), ile raczej zakwestionowania Kościoła jako instytucji religijnej i społecznej zarazem (religijność niezapłodzona przez Kościół). Główną tendencją tych przemian będzie więc bardziej selektywność („miękką” lub „twardą”) niż ateizm, częściej odchodzenie od Kościoła w sensie instytucjonalnym (osłabienie praktyk religijnych) niż od religii i duchowości („wierzę w Boga, ale nie w Kościół”; „nie jestem specjalnie religijny, ale...”; „nie jestem religijny, ale poszukuję duchowości”). Dokładne scenariusze przemian religijności są trudne do określenia. Sam Kościół musi ustawicznie oscylować między instytucją moralną (zobowiązującą, normatywną) a wspólnotą mistyczną (wspólnotą wiary, ufności i nadziei). Wierzący z kolei winni być nimi nie dlatego, że zostali uwarunkowani przez tradycję i środowisko, ale dlatego, że sami tego pragną.

Katolicyzm polski, podobnie jak rodzina, jest swoistym bastionem czy twierdzą, lecz z wieloma rysami i pęknięciami, jest

wewnętrznie zróżnicowany. To zróżnicowanie przejawia się zarówno w pluralizacji wierzeń religijnych, jak i w dystansowaniu się od instytucji kościelnych, a także w pojawianiu się coraz bardziej wyraźnym postaw wymagającego konsumenta oferty religijnej. Przyszły rozwój Kościoła, jakkolwiek niewyznaczony deterministycznie, zależy od wielu czynników: zewnętrznych i wewnętrznych, oddziaływań lokalnych i globalnych, religijno-kościelnych i laickich (sekularnych). Jest więc do pewnego stopnia niewiadomą. Prognozy dotyczące religii i Kościoła mają niepewny status, w każdym razie trzeba długo czekać na ich spełnienie się lub niespełnienie. Nie można wykluczyć, że kryzys Kościoła w ostatecznych konsekwencjach doprowadzi do swobodnego kryzysu religii, a nawet kryzysu Boga.

Gdybyśmy wyróżnili trzy scenariusze przyszłości religii i Kościoła: scenariusz rozpadu, scenariusz wzrostu i scenariusz stabilizacji, to w świetle przewidywań Polaków najbardziej prawdopodobny byłby scenariusz pierwszy, później trzeci i najmniej prawdopodobny – wariant drugi. Mimo pesymistycznej wymowy – z kościelnego punktu widzenia – wyników badań socjologicznych i sondaży opinii publicznej nie można wykluczyć odmiennych kierunków procesów przemian. Procesy społeczne, zwłaszcza natury religijnej, są trudno przewidywalne, i to, co w obecnym momencie wydaje się mało realne, w innych zmieniających się okolicznościach staje się prawdopodobne.

Jeżeli przemiany społeczno-kulturowe w Polsce mają do pewnego stopnia charakter imitacyjny w odniesieniu do społeczeństw zachodnich, to należy spodziewać się, że procesy „odkościelnienia” i sekularyzacji, pluralizacji i indywidualizacji religijności będą coraz częściej zaznaczać się w społeczeństwie polskim. Nie jest jednak

wykluczone, że oddziaływania procesów modernizacyjnych na religijność i więź z Kościołem w społeczeństwie polskim będą przebiegać według innej ścieżki rozwoju, łączącej nowoczesność (modernizacja społeczna) z religijnością. Trendy społeczne nie przebiegają na zasadzie nieuchronnej, niezależnej od idei i działań ludzi, według logiki deterministycznej. Nowoczesność jest rezultatem praktyki życiowej ludzi myślących i działających w określony sposób. Nowoczesne społeczeństwa nie muszą być z istoty sekularne.

Nie można jednak wykluczyć samospelniającego się proroctwa. Jeżeli zdecydowana większość ludzi wierzy w spełnienie się jakichś potencjalnych „stanów rzeczy”, to nie jest wykluczone, że zaistnieją one w rzeczywistości. W społeczeństwie polskim ponad trzecia część badanych dorosłych Polaków uważa, że w przyszłości religijność zmniejszy się. Jeżeli nawet te przewidywania zwykłych ludzi, jak i różnego rodzaju prognozy intelektualistów dotyczące apokaliptycznych wizji przyszłych kształtów religii i Kościoła w naszym kraju, nie muszą się spełnić, to bez wątpienia wywierają one pewien wpływ na ocenę obecnej i przyszłej sytuacji religii i Kościoła jako specyficznej dziedziny kultury.

Wpływ przemian społeczno-politycznych, gospodarczych i społeczno-kulturowych na religijność zaznacza się od kilku lat coraz wyraźniej, choć nie jest to tak sprawa prosta, jak mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka. Hipoteza o zanikaniu religijności musi być – z socjologicznego punktu widzenia – traktowana z wielką ostrożnością. W każdym razie nie może ona wykluczać procesów pogłębienia religijności i większego autentyzmu religijnego u tych, którzy pozostaną religijni oraz kształtowania się w społeczeństwie polskim różnych form nowej duchowości

i religijności, częściowo także konkurencyjnej wobec tradycyjnej religijności.

Impulsy modernizacyjne w gospodarce, polityce i kulturze mogą mieć różne skutki w sferze religijnej, nie występuje tu ściśle określony scenariusz o cechach deterministycznych. Nikt nie jest w stanie dokładnie przewidzieć, jak będą przebiegać procesy sekularyzacyjne i desekularyzacyjne w Polsce, w krajach postkomunistycznych, w Europie Zachodniej i w całym świecie. Można mieć nadzieję, ale można też wyrazić zwątpienie, czy Polska będzie w stanie dać impulsy do odnowy religijnej i moralnej w Europie. Ważne jest natomiast to, by pozostała ona „przypadkiem szczególnym” w krajobrazie religijnym Europy, co bynajmniej nie musi oznaczać „wyspowatości” czy „rezerwatu” katolicyzmu w Europie, lecz swoiste świadectwo wobec zdechrystianizowanej Europy. Jeżeli w dziedzinie postępów sekularyzacyjnych będzie dokoonywał się podział Europy na grupy krajów „dwóch prędkości”, to z pewnością Polska będzie należeć do tej o spowolnionych procesach sekularyzacyjnych. ☹

### prof. zw. dr hab. Janusz Mariański

– ksiądz katolicki, profesor zwyczajny specjalizujący się w socjologii religii i moralności. Od 1965 roku związany jest z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim. Na uczelni tej pełnił takie funkcje jak: kierownik Katedry Socjologii Moralności, kierownik Katedry Socjologii Religii. Członek wielu Towarzystw Naukowych, m.in.: Religioznawczego, Socjologicznego. Był członkiem Prezydium Polskiej Akademii Nauk, członkiem Centralnej Komisji do Spraw Stopni i Tytułów Naukowych. Autor licznych książek i artykułów naukowych z zakresu socjologii religii i moralności.

#### Afiliacja autora:

Instytut Socjologii, Wydział Nauk Społecznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Kolegium Jana Pawła II, C-343

### Bibliografia:

- Berger, P.L. (2005). *Alternatywne nowoczesności*. Pobrane z: <http://www.newsweek.pl/alternatywne-nowoczesnosci,45397,1,1.html>
- Berger, P.L. (2009–2010). Refleksje o dzisiejszej socjologii religii, *Teologia Polityczna* nr 5.
- Boguszewski, R. (2014a). *Oceny zmian w różnych wymiarach życia społecznego i politycznego w Polsce*. Warszawa: komunikat z badań CBOS nr 62/2014.
- Boguszewski, R., Feliksiak, M., Gwiazda, M., Kalka, J., (2014b). *Młodzież o sobie: wartości, obyczajowość, grupy odniesienia*. W: M. Grabowska, J. Kalka (red.), *Młodzież 2013*. Warszawa: Opinie i Diagnozy nr 28, CBOS.
- Boguszewski, R. (2015a). *Zmiany w zakresie podstawowych wskaźników religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*. Warszawa: komunikat z badań CBOS nr 26/2015.
- Boguszewski, R., (2015b). *Kanon wiary Polaków*. Warszawa: komunikat z badań CBOS nr 29.
- CBOS (2015a). *Aktualne problemy i wydarzenia*. Warszawa: komunikat z badań nr 298 (do użytku wewnętrznego).
- CBOS (2015b). *Aktualne problemy i wydarzenia*. Warszawa: komunikat z badań nr 300 (do użytku wewnętrznego).
- Domański, H. (2014). *Zaufanie między ludźmi*. W: P.B. Sztabiński, F. Sztabiński (red.), *Polska – Europa. Wyniki Europejskiego Sondażu Społecznego 2002–2012*. Warszawa: Wydawnictwo IFIS PAN.
- Feliksiak, M. (2015). *Oceny instytucji publicznych*. Warszawa: komunikat z badań CBOS nr 42.
- Grabowska, M. (2015). *Boskie i cesarskie. O stosunkach między państwem i Kościołem*. Warszawa: komunikat z badań CBOS nr 48.
- Guzik, A., Marzęcki, R., Stach, Ł. (2015). *Pokolenie '89. Aksjologia i aktywność młodych Polaków*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego.
- Kowalczyk, K. (2015). *Sfery sacrum i profanum w życiu społecznym*. Warszawa: komunikat z badań CBOS nr 31.



Kozielecki, J. (1995). *Koniec wieku nieodpowiedzialności*. Warszawa: Agencja Wydawnicza „Jacek Santorski & Co.”.

Rogucka, B. (2015). *Katolik w życiu publicznym – potencjalne konflikty norm i wartości*. Warszawa: komunikat z badań CBOS nr 45.

TNS OBOP (2011). *Zaufanie do instytucji publicznych. Porównanie lat 2006 i 2011*. Warszawa: komunikat z badań.

### Strony internetowe:

[www.cbos.pl](http://www.cbos.pl)

[www.tnsglobal.pl](http://www.tnsglobal.pl)

[http://www.ifispan.waw.pl/pliki/ess\\_tabele\\_dla\\_sta\\_ych\\_modu\\_w\\_rundy\\_1\\_-\\_6.pdf](http://www.ifispan.waw.pl/pliki/ess_tabele_dla_sta_ych_modu_w_rundy_1_-_6.pdf) (wyniki Europejskiego Sondażu Społecznego).

### Cytowanie:

Mariański Janusz, (2015), *Katolicyzm polski w procesie przemian*, „Władza Sądzenia”, nr 6, s. 29–45 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny na [www.wladzasadzenia.pl](http://www.wladzasadzenia.pl).

## The Polish Catholicism in the Process of Social Changes

### Summary:

The main goal of the presented article is the analysis of the Polish Catholicism during the modern social changes. Author suggests that the religiousness and the morality based on faith dogmas was stable for a long time, but situation has changed after John Paul II death. That became an impulse to fast secularization of Polish society. This process can be observed in values and moral norms that became more secular. Although Polish still feel sentiment to Catholic tradition, a number of religious self-declaration is decreasing. That can lead to stop of seeing the Catholicism in Poland as a cultural obviousness. However, Polish atheism still can be characterized more as living without religion (ecclesial atheism) than irreligious behavior.

The faith and religious practices are not so common as they used to be. Polish Catholics often deny the main faith dogmas and accept the non-Christian believes. Among the more educated people living in big cities, an acceptance of specific religious traditions (e.g. weddings, funerals) is decreasing. Although the routine practices are not so common in Polish society, especially among young people, the number of people who are taking holy communion during Sunday mass is increasing. The observation can lead us to the conclusion that attitudes among Polish society became polarized.

The trustiness to church institution is decreasing as well. Polish citizens do not accept involvement of Polish clergy in politics, however steel feel comfortable

with the presence of Catholic Church and Catholic symbols in public sphere.

Summarizing, author makes the forecasts for condition of Polish Catholicism based on selected analysis. He points that religious changes will aim to negation of institutional religion and would lead to individualism, privatization and religious pluralism rather than atheism.

**Keywords:** [religiosity](#), [secularization](#), [individualism](#), [deinstitutionalization of religion](#), [Polish Catholicism](#).