

Marcin Zarzecki

Religia i formy partycypacji społeczno-politycznej : empiryczne przyczynki do konstrukcji modelu religii obywatelskiej w Polsce

Miscellanea Anthropologica et Sociologica 13, 89-106

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Marcin Zarzecki

Religia i formy partycypacji społeczno-politycznej: empiryczne przyczynki do konstrukcji modelu religii obywatelskiej w Polsce

Niemiecki filozof kultury Ernest Cassirer określił wiek XX, paradoksalnie wiek wielkich ateistycznych ideologii, jako okres, w którym „Polityk jest kapłanem nowej, zupełnie irracjonalnej i misteryjnej religii” (Łukomski 2001: 261). Tym samym nie tylko podkreślił procesy instrumentalizacji, zawłaszczenia sfery religijnej przez sferę profaniczną, ale nade wszystko zwrócił uwagę komentatorów rzeczywistości na religię jako integralny element każdego systemu politycznego i czynnik sprawczy nowoczesnego społeczeństwa. Samuel Huntington, politolog znany jako piewca tezy o „zderzeniu cywilizacji”, zdefiniował tzw. *American Creed*, wykorzystując chrześcijańskie *credo* w następujący sposób:

Wierzę w Stany Zjednoczone Ameryki jako rząd powstały z ludu, przez lud i dla ludu; którego uprawnienia pochodzą ze zgody rządzonych; jako suwerenny naród złożony z wielu suwerennych stanów; jako doskonałą unię, zjednoczoną i niepodzielną, zbudowaną na zasadach wolności, równości, sprawiedliwości i człowieczeństwa, dla których amerykańscy patrioci ofiarowali swoje życie i swoje majątki. Dlatego wierzę, że moim obowiązkiem jest kochać moją ojczyznę, popierać konstytucję, być posłusznym prawom, szanować flagę i bronić jej przed każdym wrogiem” (Ostendorf 2004/2005: 58).

Przytaczam niniejszy fragment, bowiem po pierwsze koncepcja *civil religion* socjologicznie (zresztą w antropologicznej wersji również) w swojej analitycznej, nie zaś opisowej formie, opracowana została w Stanach Zjednoczonych, a po drugie – gdybyśmy powyższe *credo* polityczne zestawili z wypowiedziami konwertytów nowych ruchów religijnych, dokonujących redefinicji swojej biografii oraz swych identyfikatorów tożsamościowych, spostrzeżemy, że porównywane wypowiedzi łączy radykalizm i żarliwość religijnego neofity – Szawła z Tarsu.

Ujmowanie zjawiska religijnego w postaci czynnika sprawczego procesów politycznych jest na stałe wpisane w tradycję europejskiej myśli filozoficznej i socjo-

logicznej. Szczególnie XX wiek zaowocował wieloma próbami ponownego „zaczarowania świata” religiami politycznymi, „utopią rasy i utopią sprawiedliwości klasowej, charyzmą rozumu i charyzmą woli” (Krasnodębski 2000: XXX). Francuski socjolog Raymond Aron w pracy pt. *Opium intelektualistów* niezwykle przekonująco opisał ideologię marksistowsko-leninowską oraz partię komunistyczną w kategoriach religijnych, a właściwie quasi-religijnych, zaś rozprzestrzenianie się idei marksistowskich wśród elit intelektualnych jako formę religijnego prozelityzmu. Max Weber z kolei porównywał partie proletariackie do sekt religijnych. Raymond Aron i Max Weber posłużyli się kategorią religii politycznej w krytycznej analizie totalitaryzmów. Zresztą nie byli prekursorami w tym zakresie, ponieważ Lucie Varga, Luigi Sturzo czy Hans Joachim Schoeps z upodobaniem określali mianem religii rodzące się w Europie ruchy socjalistyczne i faszystowskie. Literackie badania totalitaryzmu jako religii znajdziemy z kolei w tekstach z lat 30. Franza Werfla, Hermanna Brocha i Roberta Musila. Dokonana przez Arona profetyczna interpretacja przemówień Hitlera jest zbieżna z interpretacją zaproponowaną przez Bellaha w stosunku do prezydenckich orędzi w USA. Istnienie ruchów religijnej odnowy jak *Moral Majority* Jerriego Falwellsa, ruch Chrześcijańskiej Krucjaty Billiego Jamesa Hargisa, Ruch na Rzecz Życia czy ruchy krzyżowe Billiego Grahama reprezentujące zjawisko „kościółów elektronicznych” czy *televangelism* lub *streetevangelism*, są doskonałym probierzem procesów tworzenia się politycznej opinii publicznej opartej na sferze *sacrum*.

Carl Schmitt, wprowadzając w obręb refleksji filozoficznej określenie teologia polityczna, pojmował ją w sposób polemiczny do tez anarchistycznego ideologa Michaiła Bakunina, radykalnego krytyka chrześcijaństwa. Dla Schmitta Bakuninowska interpretacja religii, sugerująca nieuchronność jej upadku, może zostać obalona przy pomocy nie mniej radykalnego podejścia do polityki, utworzenia nowej teorii czy doktryny politycznej, której rdzeniem jest wiara w Objawienie Boga. Jedynie nauka o „metafizycznym jądrze wszelkiej polityki” (Meier 2003/2004: 180) wywodząca swe korzenie z *fidei* przeciwstawi się żarliwej i bałwochwalczej wierze ekstremistów politycznych. Zgodnie z tą tezą prekursorami teologii politycznej byli wczesnochrześcijańscy apologetycy oraz nastawieni reformistycznie względem struktury politycznej teologowie protestantyzmu – Marcin Luter oraz Jan Kalwin (Meier 2003/2004: 183). Reprezentantem innego podejścia jest teolog Johann Baptista Metz, określający teologię polityczną mianem „mistyki politycznej” lub „mistyki otwartych oczu”. Metz odrzuca koncepcję Carla Schmitta, doszukując się w niej uwikłania w doktrynę rzymskiej ideologii państwowej, czyli religijnego legitymizowania władzy, kontynuowanej później przez Josepha Marie de Maistre. W miejsce debaty politycznej prowadzącej do „upolitycznienia” religii Metz proponuje podjęcie soborowej idei *aggiornamento* i „otwarcie się” instytucji Kościoła na problemy współczesnego świata. Zdaniem Johanna Metza „religia w swym jądrze jest politykowaniem; nie nadbudową ponad historycznymi walkami identyfikacyjnymi ludzkości, lecz atakiem na nie” (Metz 2000: 136). Klasyczna teologia polityczna Carla Schmitta i „nowa teologia polityczna” Johanna Metza

koncentrują swoją uwagę wokół teologicznego pojęcia Objawienia; jest to rodzaj uprawiania teorii politycznej oraz politycznego *praxis* z pozycji Wiary. W tym kontekście religia polityczna przybiera formę zredukowanej politycznej teologii, choć niepozbawionej wątku Objawienia, ale Objawienia zinstrumentalizowanego oraz ograniczonego do funkcji integrującej i legitymizującej.

Kwestia religijnej legitymizacji władzy w społeczeństwie w znacznym stopniu zdeterminowała problematykę natury religii politycznej. Parsons, analizując system totalitarny Związku Radzieckiego, zauważył, że „marksizm-leninizm [zajmuje] w nim pozycję na poły religijną” (Kehrer 1997: 99), ale najbardziej reprezentatywne w tym nurcie badań są teorie Alaina Besançon’a oraz Erica Voegelina. Wcześniej owo zagadnienie rozpatrywał polski filozof Józef Maria Hoene-Wroński w dziele *Metapolitique messianique*, w którym mianem gnozy politycznej określił współczesne mu opcje polityczne wywodzące się z socjalizmu utopijnego Claude’a Henri de Saint-Simona oraz socjalizmu chrześcijańskiego księdza Felicite Roberta de Lamennais (Kuderowicz 1998: 13). Tezy postawione w XIX wieku przez Hoene-Wrońskiego nawiązywały do porewolucyjnego lęku przed bezładnymi siłami społeczeństwa pozbawionego kontroli systemu aksjonormatywnego opartego na religii oraz hierarchicznej strukturze społecznej. Pojawienie się egalitaryzmu, zasady zwierzchności ludu w wyznaczaniu elit władzy i odrzucenie zwierzchności Boga były dla Hoene-Wrońskiego symptomami demoralizacji i rozkładu nowożytnych społeczeństw. Podstawę gnozy politycznej stanowiła idea uzurpacji przez społeczeństwo prerogatyw tradycyjnie przypisywanych religii, a także idea zaanektowania elementów sfery *sacrum*, ich wypaczenia i podporządkowania przyziemnym potrzebom ludzi. Symbolem tendencji „gnozimachicznych” były dla polskiego filozofa ruchy socjalistyczne dążące do permanentnej rewolucji i zniesienia własności prywatnej (Kuderowicz 1998: 11-14).

Termin „gnoza polityczna” został szeroko rozpropagowany nie przez Józefa Marię Hoene-Wrońskiego, ale dzięki twórczości Alaina Besançon’a oraz Erica Voegelina. Według Besançon’a istota totalitarnego systemu komunistycznego zawiera się w ideologii, zaś ideologia jest nową formą gnozy. Po pierwsze, komunizm identyfikowany przez sowietologa z gnozą polityczną posiadał cechy ustroju ideokratycznego, bowiem system idei marksistowsko-leninowskich stanowił ostateczne źródło autorytetu i legitymizacji władzy. Po drugie, komunizm jako rodzaj gnozy był stosunkowo mało wrażliwy na argumenty pragmatyczne i racjonalne, zatem jego transformacja w demokrację liberalną była niemożliwa. Zdaniem Besançon’a religia polityczna to *perversa imitatio* religii.

W szerszym niż Alain Besançon znaczeniu terminu „gnoza” używał niemiecki filozof polityczny pracujący w Stanach Zjednoczonych – Eric Voegelin. Mianem gnozy politycznej określał on wszystkie prądy ideologiczno-filozoficzne, które dystansowały się do klasycznej filozofii Antyku i klasycznej filozofii chrześcijańskiej. Innymi słowy, gnozą były dla niego ruchy masowe w postaci faszyzmu, komunizmu, ale i liberalizmu. Już w 1938 roku w pracy pt. *Die politischen Religionen* Voegelin ukazał autorską koncepcję masowych ideologii będących zeświecczonymi

surogatami doktryn religijnych. W opublikowanej w 1952 roku pracy pt. *Nowa nauka polityki* (*The New Science of Politics*) Eric Voegelin posługiwał się terminem „gnoza” na oznaczenie całej nowożytności. Szczególnie dwudziestowieczne ruchy masowe i ich ideologie filozof traktował jako świadectwo autentyczności swojej koncepcji. Prezentowana przez Voegelina interpretacja rzeczywistości bazowała nie tylko na pojęciu „gnoza”, ale także na pojęciu „odbóstwienie”, które oznaczało wyrugowanie z płaszczyzny życia doczesnego wątków religijnych i wykreowanie nowej, politycznej „religii wewnątrzświatowej” (Umińska 1994: 5-12).

W opinii Erica Voegelina gnostycyzm, jako zjawisko kulturowo-społeczne dominujące w społeczeństwach XX wieku, stanowił „błędną immanentyzację chrześcijańskiego eschatonu” (Voegelin 1992: 115). Zdaniem autora *Nowej nauki polityki* korzeni gnozy politycznej należy poszukiwać w chrześcijańskiej idei Królestwa Bożego, idei pozbawionej jednakże elementu paruzji, idei zeświecczonej i zawłaszczonej przez ideologie polityczne. W tym sensie każda próba budowania doskonałego społeczeństwa, niejako konstruowania nowego Edenu, skazana jest od początku na porażkę, bowiem jest to działanie oparte na fałszywych przesłankach (Legutko 1985: 133). Komunistyczne i faszystowskie utopie dążyły do odwrócenia transcendentnego porządku, nadając sobie boskie prerogatywy, dlatego „gnostyckie doświadczenie jest rdzeniem przebóstwienia społeczeństwa, ponieważ człowiek, który sięga po to doświadczenie, nadaje sobie boskie znamię” (Legutko 1985: 118). Analiza współczesnej kultury i ruchów masowych za pomocą kategorii wypracowanych przez Voegelina jest trudna ze względu na brak precyzyjnego kryterium pozwalającego na wyodrębnienie gnozy politycznej spośród zjawisk innego typu. Paradoksalnie, przyjaciel Erica Voegelina, Alfred Schütz, twierdził, że owa koncepcja spełnia wszystkie formalne wymogi stawiane teżom gnostyckim (Skarżyński 1985: 35 i n.).

Wśród socjologów to jednak kategoria „religii obywatelskiej” znalazła najpowszechniejsze uznanie. Konceptualnie problematykę religii obywatelskiej rozwinął oświeceniowy filozof francuski Jean Jacques Rousseau w dziele pt. *Umowa społeczna* (*Du Contrat social ou principl du droit politique*, Paris 1762). Dla Rousseau utworzenie religii cywilnej, nazywanej przez niego obywatelską, stanowiło funkcjonalny wymóg społeczeństwa wstępującego w fazę pluralizmu politycznego. Jako zabezpieczenie przed anarchią i rozpadem więzi społecznej, a również jako gwarant umowy społecznej, tylko religia obywatelska wydaje się być odpowiednim filarem nowego społeczeństwa (Piwowarski 2000: 73).

W religii obywatelskiej Jean Jacques Rousseau podkreślał swoiste *credo*, którego źródłem miała być władza polityczna sprawująca kontrolę nad mechanizmami zaszczipiającymi jednostkom „poczucie uspołecznienia” (Rousseau 1966: 163 i n.). Wśród dogmatów filozof akceptował pozytywne, tj. wiarę w osobowego Boga, innego jednak od Boga chrześcijańskiego, wiarę w życie przyszłe, nagrodę i karę po śmierci rozumiane w sposób filozoficzny oraz wiarę w sakralność i nieusuwalność umowy społecznej. Dogmatem negatywnym uznawanym przez

Rousseau była nietolerancja¹. Natomiast w aspekcie rytualnym religia obywatelska obejmowała praktyki spełniające warunek pragmatyczności, tzn. angażujące emocjonalnie obywateli w ideę wspólnotowości oraz umowy społecznej (np. święta o charakterze patriotycznym) i wychowujące jednostki zgodnie z obywatelskim wyznaniem wiary (Piwowarski 2000: 77).

Sformułowana przez autora *Umowy społecznej* koncepcja religii obywatelskiej musi być rozpatrywana w kontekście osobistych przekonań i doświadczeń religijnych Jean Jacquesa Rousseau. Ten oświeceniowy filozof uważający siebie za „obrońcę sprawy Boga i ludzkości” (Baczko 1964: 428) przez całe życie pozostawał w konflikcie z Kościołem katolickim, a także z gminami protestanckimi. W jego myśli religijnej ujawnia się niechęć do wiary zinstytucjonalizowanej i traktowanie religii jedynie w kategoriach subiektywnego doświadczenia. Wychowanie religijne ujmował on jako akt całkowicie racjonalny i woluntarystyczny, a przede wszystkim pozakonfesyjny. Jednocześnie Rousseau zauważał niezbędność istnienia zinstytucjonalizowanych form religii dla utrzymywania ładu społecznego. Idea religii obywatelskiej łączyła w sobie dwa postulaty podkreślane przez filozofa, tzn. ideę religii zinterioryzowanej i przyjmowanej w konsekwencji racjonalnej refleksji intelektualnej oraz ideę zorganizowanego społeczeństwa obywatelskiego, w którym gwarantem porządku jest religia cywilna. Bóg pojmowany był przez Rousseau na sposób deistyczny, a spośród wszystkich Jego atrybutów na plan pierwszy filozof wysuwał fakt zbudowania ładu społecznego odzwierciedlającego ład świata przyrody. Tym samym poznanie Boga było możliwe przez obserwację natury, a umowa społeczna była w istocie umową świętą. Doświadczenie religijne przejawiało się więc w doświadczeniu życia wspólnotowego, a wartości obywatelskie były substytutem wartości religijnych.

Na podstawie rozważań Jean Jacquesa Rousseau współcześni interpretatorzy rzeczywistości społecznej zastosowali koncepcję „religii obywatelskiej” do analizy specyfiki systemów społecznych. Robert N. Bellah zastosował ów konstrukt teoretyczny do badania społeczeństwa amerykańskiego, Martin Marty w pojęciu *religion in general* ujął specyfikę religijności umietycznionej w Deklaracji Niepodległości, Sidney Mead w *religion of the republic* zintegrował elementy amerykańskiej filozofii politycznej z protestancką doktryną religijną². Niemiecki socjolog Niklas Luhmann kategorię „religia polityczna” zastosował do zdiagnozowania społeczeństwa niemieckiego, David Breslauer do społeczeństwa izraelskiego, Bernadette Perkins społeczeństwa rosyjskiego, natomiast Wenxue Li użył kategorii „religii obywatelskiej” jako fundamentalnego kryterium przy ocenie procesów zmiany społecznej w Chinach.

Religia republiki (*the religion of the republic*), religia demokracji (*the religion of democracy*), religia amerykańskiego stylu życia (*the religion of the American way of*

¹ Francuski filozof nie rozróżniał tolerancji politycznej i teologicznej, uważając, że zaistnienie jakiegokolwiek z nich ma reperkusje obejmujące wszystkie sfery życia publicznego.

² Anglosaskie źródła, łącznie z próbami zaimplementowania kategorii do badań empirycznych, np. przez Lloyda Warnera, doskonale przedstawił Phillip Hammond w 37 numerze „Sociological Analysis” z 1976 roku.

life), religia społeczna (*social religion*), wiara wspólnoty (*a common faith*), publiczna pobożność, publiczna teokracja, gnoza polityczna, nacjonalizm religijny, świecka religia czy wreszcie religia obywatelska to tylko niektóre terminy, przy pomocy których reprezentanci nauk społecznych ujawniają zjawisko amalgamacji sfery władzy politycznej i sfery doświadczeń religijnych w społeczeństwie obywatelskim.

W 1967 roku, na łamach periodyku „Daedalus”, Robert N. Bellah opublikował artykuł pt. *Civil Religion in America* (1967, nr 96: 1-21), w którym stwierdził, że istnieje zasadnicze podobieństwo między amerykańskim systemem wartości i kulturą polityczną a religią. W jego opinii religia cywilna stanowi model użyteczny zarówno dla obywateli, jak i decydentów politycznych. Analizując przemówienia amerykańskich prezydentów (szczególnie mowy inauguracyjne J. F. Kennedy’ego), doszedł on do wniosku, że znaczna część polityków odwołuje się do autorytetu Boga Wszechmogącego. Co interesujące, rozpoznanie Kościoła lub wyznania będącego źródłem tej mowy jest niemożliwe, bowiem prezydenci używają kategorii Boskości jako ogólnej figury retorycznej symbolizującej jedność narodu amerykańskiego oraz jako źródło normatywnego autorytetu legitymizującego władzę i utrzymywany przez nią ład społeczny (Kehrer 1997: 174). Ogólnie dla Roberta N. Bellaha religia polityczna jest:

kombinacją elementów religii jako takiej, symboli narodowych i politycznych, które były znaczące w historii, tradycji filozoficznych oraz świeckich norm i wartości, które łącznie stanowią kompleks idei, podzielanych przez społeczeństwo i jednocześnie będących istotnym motywem działania jednostkowego (Borowik 1997: 72).

Jak twierdzi komentator prac Bellaha, Bruce Frohnen, idea religii obywatelskiej powstała w oparciu o tezy francuskiego filozofa i historyka Alexis de Tocqueville’a. W społeczeństwie amerykańskim Tocqueville zauważył współistnienie sfery religijnej ze sferą publiczno-polityczną i właśnie w religii upatrywał fundamentalnej siły integrującej społeczeństwo obywatelskie. Ustrój federacyjny Stanów Zjednoczonych czynił jeszcze bardziej koniecznym sformułowanie konsolidującej naród ideologii, spełniającej funkcję świeckiej religii. Wspólnota parareligijnych przekonań i wyznawanych wartości w wolność i równość wszystkich obywateli tworzyła naród amerykański (Grudzińska-Gross 1999: 80-92).

W momentach kryzysowych dla Stanów Zjednoczonych wartości religii obywatelskiej pozwalają na zmobilizowanie społeczeństwa do wspólnego przeciwdziałania zagrożeniom. W zwyczaju politycznym jest, że prezydenckie orędzia do narodu kończą się Bożym błogosławieństwem. Za swego rodzaju wyznanie wiary religii republiki uznaje się tzw. *Pledge of Allegiance*, czyli Przyrzeczenie Wierności, które w szkołach amerykańskich wraz z uroczystością wciągania sztandaru na maszt jest obowiązkowym elementem codziennego rytuału patriotycznego. Przyrzeczenie Wierności powstało w 1892 roku, lecz odniesienie do Boga w zdaniu: „Przyrzekam wierność fladze Stanów Zjednoczonych Ameryki i republice, którą reprezentuje – jeden naród w obliczu Boga, niepodzielny, dający wszystkim

wolność i sprawiedliwość” (Ostrowski 2002: 52) dodano w 1954 roku w okresie „zimnej wojny”. W latach 50. jako motto republiki Kongres ogłosił słowa *In God We Trust*, tj. zawieramy Bogu, które miały symbolizować petyzm narodu amerykańskiego w przeciwieństwie do państwowego ateizmu Związku Radzieckiego, Reganowskiego „imperium zła”. Po ataku terrorystycznym na Nowy Jork retoryka polityczna w Stanach Zjednoczonych włączyła do dyskursu publicznego pojęcia teologiczne oraz problemy, które do 11 września traktowano za przejaw łamania rozdziału religii od państwa. Szwedzki socjolog Gunnar Myrdal mówi o „amerykańskim *credo*” jako o narodowym fetyszu wartości. Stany Zjednoczone są więc jak najbardziej „ideologicznym” tworem, z całą pewnością nie etnicznie określonym narodem, a już z całą pewnością nie narodem – Kościołem. Można się zgodzić, iż „Być Francuzem to fakt, być Amerykaninem to idea” – jak napisał Carl Friedrich, i to niezależnie od biologicznych czy kulturalnych „faktów”, takich jak rasa, religia czy etniczne pochodzenie.

Wszystkie, z konieczności zarysowane jedynie, propozycje socjologicznych formacji religii politycznej związane są z dziejami i doktryną chrześcijaństwa. Islam na tym tle jest religią zdeterminowaną już u źródeł swego powstania przez koncepcję integralnego związku religii i polityki. Totalizm prawa islamu, tzw. prawa *szari'a*, jest wynikiem akceptacji teocentrycznej wizji świata, w której twórcą ładu społecznego, utożsamianego z porządkiem prawnym, jest Bóg. Naruszenie owego systemu prawnego posiada sens soteriologiczny i jawi się jako grzech (*szirk*), czyli zanegowanie sprawiedliwości Boga (Zarzecki 2002: 99-107). Zatem wykroczenie skierowane przeciwko władzy interpretowane jest jak rodzaj zachowania ateistycznego i nabiera znaczenia religijnego. W *Koranie* czytamy np: „Słuchajcie Boga! Słuchajcie Posłańca! I słuchajcie tych spośród was, którzy posiadają moc rozkazowania”³ (4 sura alija 59). Islam stanowi egzemplifikację skrajnie tradycjonalistycznego modelu, w którym zawarto koncepcję władzy i struktury społecznej w koncepcji teologicznej, a przede wszystkim w systemie prawa *usul al fikh*. Procesy globalizacji wraz ze zjawiskiem konsumpcjonizmu objęły swoim zasięgiem także kulturę arabsko-muzułmańską, ale na poziomie przemian strukturalnych procesy te zostały powstrzymane, nawet do pewnego stopnia zmarginalizowane, przez system religijny. Totalizm masowych środków komunikacji społecznej, transmiterów popkulturowych wartości, nie został ograniczony przez formalno-prawne bariery informacyjne, ale przez świadomość integralności doświadczenia religijnego z homeostazą społeczną. Antymodernistyczna siła islamu jest zatem rezultatem stabilności oraz funkcjonalności sankcjonowanego religijnie prawa, przy przekonaniu jednostek i decydentów o roli wspólnego uniwersum symboli i wartości religijnych dla podtrzymywania autonomii kulturowej. Fundamentalizm islamski jest przypadkiem poszukiwania radykalnych i klarownych dystynkcji stanowiących linię demarkacyjną między europocentryzmem a islamocentryzmem. Procesy globalizacji, negując heterogeniczność kulturową, wzmagają tendencje do wzajemnego trak-

³ *Koran*, 1986, przeł. J. Bielawski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

towania się w kategoriach potencjalnych zagrożeń i rodzą potrzebę klarownego zdefiniowania własnej tożsamości religijnej oraz etnicznej. Ubocznym skutkiem tych procesów jest aktywizacja radykalnych ruchów protestu. Islam nie spełnia jednak zasadniczych kryteriów pozwalających na uznanie go za religię obywatelską w ujęciu Bellaha. Nie jest tym bardziej gnozą polityczną, ale posiada rozbudowaną teologię polityczną, w sensie jaki nadał temu pojęciu Johann Baptista Metz.

Badanie empiryczne związków pomiędzy religią i polityką obarczone jest wszystkimi wadami badania socjoreligijnego, a oprócz tego zarzut ideologizacji wyników ma tutaj większe znaczenie, ponieważ rezultaty badań mogą łatwo stać się elementem retoryki politycznej. W badaniach empirycznych przedmiotem analizy jest Kościół w wymiarze instytucjonalnym, zaś sfera sakralna poznawana jest pośrednio, jako manifestacja zinstytucjonalizowanej działalności. Taką perspektywę przyjął Gerhard Lenski, który w klasycznych już badaniach opublikowanych w pracy pt. *Religious Factor* (New York 1960) analizował, między innymi, polityczne aspekty oddziaływania religii. Podobne badania przeprowadził także Seymour M. Lipset w ramach swoich studiów nad postawami wyborczymi i partiami politycznymi w społeczeństwach demokratycznych. Rezultaty badań wykazały istotną zależność między religijnością a postawami politycznymi (Alford 1998: 328-333).

W polskiej socjologii religii brak jest gruntownego badania empirycznego, które posłużyłoby do wyjaśnienia relacji religia – polityka. W ogólnopolskich badaniach socjoreligijnych owemu zagadnieniu poświęca się część pytań, które zazwyczaj mają na celu ustalenie kilku szczegółowych kwestii interesujących zleceniodawcę. Na tym tle ewenementem jest praca na temat postaw społeczno-religijnych diecezjan wrocławskich, stanowiąca opracowanie badań przeprowadzonych przez pallotynów. W module polskim projektu *Aufbruch – Przełom w sytuacji Kościołów w Europie Środkowo-Wschodniej po upadku komunizmu* również znalazły się itemy dotyczące religii i polityki. Stosunkowo najwięcej badań prowadzonych przez Ośrodek Badania Opinii Publicznej i Centrum Badania Opinii Społecznej obejmuje zagadnienia Kościoła i demokracji oraz religijności i postaw społeczno-politycznych. W analizie pragniemy bardziej przedstawić niż interpretować wyimkowe dane badania serii Polski Pomiar Postaw i Wartości 2009 i 2010, które intencjonalnie stanowiły złożony miernik wiązki zachodzących równoległe procesów w obrębie religii i życia publicznego, przy czym w większym stopniu intrygowały nas pogranicza poszczególnych zagadnień, tam gdzie nakładają się na siebie zjawiska czy procesy lub powstają nawet pozory pewnych zależności. Po części z kolei wartość pewnych użytych kafeterii pytań ogranicza się jedynie do funkcji sondy badawczej. Badanie Polskiego Pomiaru Postaw i Wartości 2009 i 2010 dostarcza informacji statystycznych znacząco wzbogacających ową „szarą strefę empiryczną”. Fundamentalnym i nader ogólnym celem badania serii Polski Pomiar Postaw i Wartości, w zamierzeniu badania wzdłużnego, było zdobycie aktualnych danych dotyczących kluczowych charakterystyk statystyczno-socjologicznych społeczeństwa polskiego. Narzędzie badawcze składało się z 4 modułów tematycznych tworzących omnibusowy kwestionariusz wywiadu socjologicz-

nego typu *face to face*. Spektrum analizowanych zagadnień obejmowało zmiany w obrębie rodziny i budżetów domowych, religię i religijność Polaków (głównie w ujęciu instytucjonalnym), migrację poakcesyjną Polaków, stosunek do grup etnicznych czy formy uczestnictwa w kulturze. Rezultaty, które pragniemy zaprezentować, dotyczą partycypacji społeczno-politycznej Polaków, ale w kontekście postaw religijnych i pól badawczych ujawnionych w ramach koncepcji religijności zinstytucjonalizowanej. Według *Katechizmu Kościoła Katolickiego*:

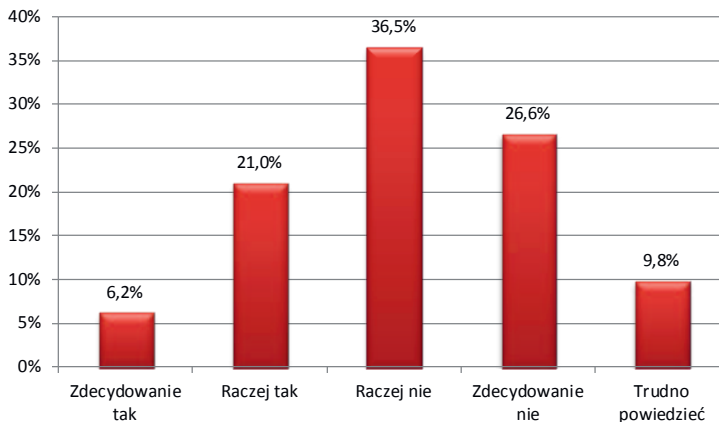
obywatele powinni, na ile to możliwe, brać czynny udział w życiu publicznym. Sposoby tego uczestnictwa mogą się różnić zależnie od kraju czy kultury. Na pochwałę zasługuje postępowanie tych narodów, w których jak największa część obywateli uczestniczy w sprawach publicznych w warunkach prawdziwej wolności (nr 1915).

W dokumentach Magisterium Kościoła zagadnienia polityki włączone są w dyskurs o roli zinstytucjonalizowanej religii we współczesnym świecie. Akceptacja personalistycznej perspektywy sprawia, że w dokumentach Kościoła ideologie i systemy polityczne rozpatrywane są pod kątem realizacji idei dobra wspólnego (*bonum commune*). W konsekwencji totalitarne systemy, a także liberalizm ekonomiczny i „awanturniczy kapitalizm” zostały zanegowane jako antyhumanistyczne „struktury grzechu”. W *Notcie doktrynalnej o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym* ustrój demokratyczny, pozbawiony jednak elementów pluralizmu etycznego i relatywizmu kulturowego, uznany został za „najlepszą formę bezpośredniego uczestnictwa obywateli w podejmowaniu decyzji politycznych” (nr 2). Aktywne zaangażowanie katolików w życiu politycznym – według dokumentów Kościoła – posiada sankcję religijną, zatem pasywizm polityczny rozpatrywany w wymiarze teologicznym jest grzechem. Pomijamy ów ostatni aspekt analizy, koncentrując się na podejściu instytucjonalnym z elementami podejścia analogicznego (w tych sferach, które wskazują na istotne zależności).

Za fundament systemu demokratycznego, a właściwie demokracji partycypacyjnej, uznaje się społeczeństwo obywatelskie, konstytuowane między innymi przez poczucie podmiotowości obywatelskiej. Podmiotowość obywatelska oznacza poczucie świadomości własnego indywidualnego wpływu na życie publiczne. Innymi słowy jest to przekonanie o możliwości oddziaływania za pomocą procedur demokratycznych na struktury państwowe. Jednostka nie odbiera siebie jako pasywnego elementu systemu, lecz wierzy w siłę swoich decyzji wyborczych. W analizach Centrum Badania Opinii Społecznej z 2001 roku z częstotliwością praktyk religijnych korelowało poczucie podmiotowości obywatelskiej. W badaniu na ogólnopolskiej próbie reprezentatywnej N = 1522 z 3–15 grudnia 1999 roku zapytano między innymi o zdanie respondenta w kwestii wpływu na sprawy powiatu i gminy. Analizy CBOS wykazały, że elity polityczne odbierane są przez ogół Polaków jako grupy interesu niereprezentujące obywateli (CBOS 2001). W kategorii respondentów praktykujących kilka razy w tygodniu i praktykujących raz w tygodniu odsetek osób twierdzących, że mają wpływ na sprawy powiatu i gminy, był

największy (odpowiednio 41% i 34%). Z kolei w grupie respondentów praktykujących nieregularnie, praktykujących sporadycznie i niepraktykujących najwięcej osób uznawało, że nie ma w ogóle wpływu na sprawy własnego powiatu i gminy (odpowiednio 27%, 26% i 30%). Interesujące konkluzje nasuwają się przy zestawieniu powyższych wyników z analogicznym pytaniem, ale dotyczącym wpływu na sprawy całego kraju. Wyobcowanie obywatelskie w sprawach dotyczących kraju w największym stopniu charakteryzowało respondentów praktykujących nieregularnie (12%). Odsetek odpowiedzi wskazujących na poczucie podmiotowości obywatelskiej był największy w grupie osób niepraktykujących (24%). Wydaje się, że częstotliwość udziału w praktykach religijnych wzmacnia aktywność polityczną i przekonanie o współdecydowaniu w sprawach gmin i powiatu, ale na poziomie ponadlokalnym taka zależność już nie występuje.

W badaniu PPPiW 2009 także zadaliśmy pytanie dotyczące poczucia podmiotowości obywatelskiej, ale jedynie obejmującego wpływ na sprawy powiatu i gminy. W 10 lat po realizacji badania przez CBOS nadal poczucie podmiotowości obywatelskiej w społeczeństwie polskim jest niezwykle niskie (zob. wykres 1).



Wykres 1. Czy Pana(i) zdaniem, ludzie tacy jak Pan(i) mają wpływ na sprawy powiatu i gminy, w której mieszkają? (%)

Źródło: Opracowanie własne PPPiW 2009.

Większość respondentów jest zdania, że indywidualny wpływ obywatela na sprawy publiczne jest nieznaczny (63,1% wskazań łącznie raczej nie i zdecydowanie nie). Jedynie 27,2% respondentów zgadza się ze stwierdzeniem, że obywatele mają wpływ na sprawy powiatu i gminy, w której mieszkają (łącznie zdecydowanie tak i raczej tak). Przekonanie o współdecydowaniu o polityce państwa w polskim społeczeństwie ma niskie wskaźniki. Być może uprawnia to do postawienia tezy o nieukonstytuowaniu się jeszcze społeczeństwa obywatelskiego. Z drugiej strony może świadczyć o deformacji procedury demokratycznego partycypowania w sprawowaniu władzy. Co interesujące, w kategorii respondentów niewierzą-

cych odsetek osób twierdzących, że mają wpływ na sprawy powiatu i gminy, jest największy (zdecydowanie tak – 11,4% oraz raczej tak – 28,6%). Z kolei w grupie respondentów głęboko wierzących (zdecydowanie nie – 30,8% oraz raczej nie – 32%) i wierzących (zdecydowanie nie – 26,1% oraz raczej nie – 37,1%) najwięcej osób uznaje, że nie ma w ogóle wpływu na sprawy własnego powiatu i gminy (zob. tabela 1). Respondenci praktykujący systematycznie (w każdą niedzielę i święta) charakteryzują się niższym odsetkiem odpowiedzi zdecydowanie tak i raczej tak (27,3%) niż respondenci niepraktykujący (łącznie zdecydowanie tak i raczej tak – 29,1%). Różnica 2,2 punktu procentowego nie wydaje się być znacząca, ale w porównaniu z danymi CBOS stanowi istotne przesunięcie w rozkładzie odpowiedzi.

Być może zmiana w opiniach respondentów w porównaniu z rokiem 1999 jest konsekwencją rozczarowania obywateli reprezentantami partii politycznych deklarujących przywiązanie do tradycji polskiej kultury katolickiej. Poczucie rozczarowania politycznego może nakładać się na poczucie podmiotowości obywatelskiej. Innym wytłumaczeniem różnic jest odmienna metodologia narzędzia badawczego i procedury badawczej stosowanej w badaniach CBOS i w badaniu PPPiW 2009 i 2010.

W powyższym kontekście istotne są postawy respondentów względem postaw woluntarystycznych i działań w ramach NGO's. Badani w 2010 roku reprezentanci Metropolitalnego Obszaru Warszawskiego wykazują stosunkowo niski poziom zaangażowania w działalność formalnych organizacji i stowarzyszeń, przy czym należy nadmienić, że najwięcej zarejestrowanych NGO's znajduje się w województwie mazowieckim. Zaangażowanie w działalność związków zawodowych zadeklarowało 5,4% respondentów, 1,9% w działalność partii lub organizacji politycznych, 10,5% klubów sportowych, 9,3% stowarzyszeń lub fundacji, 1,5% ruchów ekologicznych oraz 8,1% organizacji i stowarzyszeń religijnych. Wynik pokrywa się z danymi statystyki publicznej dotyczącymi stowarzyszeń, organizacji i fundacji zarejestrowanych w bazie REGON. Badania GUS dotyczące religijnych NGO's (realizowane w 2008 roku) wskazują na pokaźny odsetek katolickich organizacji i stowarzyszeń Trzeciego Sektora w obrębie ogólnego odsetka uczestników organizacji *non-profit*.

W narzędziu kwestionariusza zastosowaliśmy kilka pytań sondujących zjawisko występowania religii obywatelskiej w rozumieniu Bellaha:

- 1) Czy zgadza się Pan(i) ze stwierdzeniem, iż wartości religijne są związane z wartościami narodowo-patriotycznymi?
- 2) Czy zgadza się Pan(i) ze stwierdzeniem, iż decyzje personalne (np. związane z wyborami parlamentarnymi, prezydenckimi oraz samorządowymi) powinny być uzależniane od zasad i nauk Pan(i) religii?
- 3) Czy zgadza się Pani/Pan ze stwierdzeniem, iż święta narodowe (np. Święto Niepodległości, Dzień Wojska Polskiego itd.) powinny łączyć się z ceremoniami religijnymi?
- 4) Przypuśćmy, że uchwalone zostało prawo, które jest sprzeczne z zasadami i naukami Pana(i) religii, Czy zgadza się Pan/Pani z następującymi stwierdzeniami...?

Tabela 1. Podmiotowość obywatelska i stosunek do praktyk religijnych

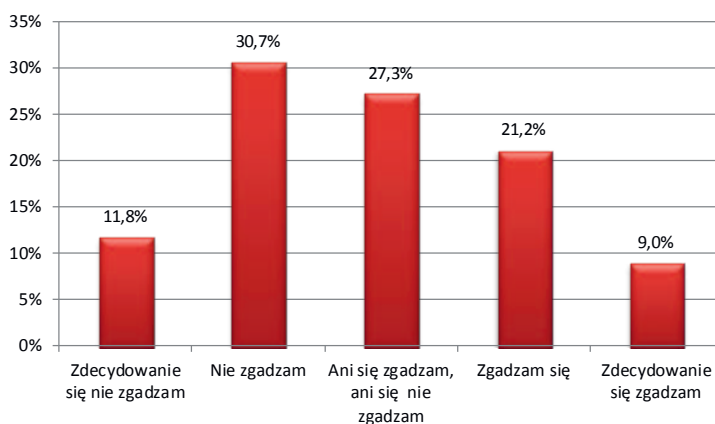
Cechy społeczno-demograficzne	Czy Pana(i) zdaniem, ludzie tacy jak Pan(i) mają wpływ na sprawy powiatu i gminy, w której mieszkają? (w %)					
	Ogółem	Zdecydowanie tak	Raczej tak	Raczej nie	Zdecydowanie nie	Trudno powiedzieć
Ogółem	100,0	6,2	21	36,3	26,8	9,7
Płeć						
Mężczyźni	100,0	6,1	21,9	37,8	27,5	6,6
Kobiety	100,0	6,1	20,2	35	26	12,6
Wiek						
18-24 lat	100,0	5,4	21,7	40,8	23,9	8,2
25-34 lat	100,0	9,1	24,3	37,6	21,7	7,2
35-49 lat	100,0	6,4	25,1	32,4	25,4	10,7
50-64 lat	100,0	5,3	17,0	34,0	33,3	10,4
Powyżej 65 lat	100,0	4,1	15,7	40,6	27,9	11,7
Wykształcenie						
Podstawowe	100,0	3,1	14,3	34,1	33,2	15,2
Zasad. Zawodowe	100,0	5,2	17,4	38,3	31,5	7,6
Średnie	100,0	5,8	21,6	37,9	26,4	8,3
Pomaturalne lub wyższe	100,0	10,3	29,6	33,6	16,6	10,0
Środowisko zamieszkania						
Miasto ponad 100 tys.	100,0	5,9	22,0	36,6	24,3	11,2
Miasto 21-100 tys.	100,0	7,9	19,7	40,6	21,8	10,0
Miasto do 20 tys.	100,0	7,9	25,6	29,3	28,0	9,1
Wieś	100,0	5,0	19,1	36,5	31,1	8,3
Status społeczno-zawodowy						
Inteligencja i urzędnicy	100,0	12,1	26,4	34,5	17,2	9,8
Robotnicy	100,0	5,2	14,1	39,6	32,2	8,9
Kupcy i przedsiębiorcy	100,0	8,5	23,1	33,1	26,9	8,5
Rolnicy	100,0	3,7	20,2	28,2	37,4	10,4
Studenci	100,0	6,9	23,7	44,3	19,8	5,3
Stosunek do wiary religijnej						
Głęboko wierzący	100,0	7,7	16,6	32,0	30,8	13,0
Wierzący	100,0	5,8	21,7	37,1	26,1	9,3
Niezdecydowany	100,0	3,6	22,6	40,1	22,6	10,9
Obojętny	100,0	8,1	21,0	37,1	32,3	1,6
Niewierzący	100,0	11,4	28,6	34,3	20,0	5,7

Źródło: Opracowanie własne.

Owe pytania i rozkłady odpowiedzi na nie traktujemy jako przyczynek do empirycznego badania religii obywatelskiej, nie suponując sobie prawa do ferowania konkludujących tez o amorficzności zjawiska lub o wykrystalizowaniu się trwałych postaw. Pojawienie się w określonej przestrzeni społecznej, w danym punkcie czasowym, wspólnie akceptowanego systemu światopoglądowych sensów, wartości i idei może stanowić podstawę do uformowania się trwałego zjawiska. Jednak prognozowanie o trwałości postaw czy występowaniu zjawiska przy pojedynczym pomiarze jest wysoce ryzykowne i rzetelność warsztatu badawczego wymaga podkreślenia tego faktu.

Aż 39% Polaków zgadza się ze stwierdzeniem, że wartości religijne związane są z wartościami narodowo-patriotycznymi. Co intrygujące, zestawienia krzyżowe z danymi społeczno-demograficznymi nie różnicują rozkładu częstości odpowiedzi ani ze względu na płeć, ani wiek, ani miejsce zamieszkania; jedynie poziom wykształcenia i stosunek do wiary religijnej są zmiennymi znaczącymi w sensie korelacyjnym. Fenomen polskiej religijności wydaje się być na trwałe związany ze zinstytucjonalizowanym Kościołem rzymskokatolickim, który funkcjonuje jako gwarant narodowej tożsamości. Rodzima kultura narodowa doprowadziła do ukształtowania się specyficznej polskiej religijności instytucjonalno-eklezyjalnej oraz do ukonstytuowania się systemu wartości patriotyczno-religijnych. Władze komunistyczne za pomocą „sterowanej laicyzacji” dążyły do dewaluacji aksjonormatywnego systemu religijnego, ale paradoksalnie działania propagandowe przyczyniły się do wzmocnienia patriotyczno-religijnej symboliki narodowej.

Z kolei stosunek neutralny wobec stwierdzenia, że decyzje personalne powinny być uzależnione od zasad i nauk religii deklaruje 27,3% Polaków. Zdecydowanie się nie zgadza oraz nie zgadza się z powyższym stwierdzeniem 42,5% ankietowanych (zob. wykres 2).



Wykres 2. Czy zgadza się Pan(i) ze stwierdzeniem, iż decyzje personalne (np. związane z wyborami parlamentarnymi, prezydenckimi oraz samorządowymi) powinny być uzależniane od zasad i nauk Pan(i) religii? (%)

Źródło: Opracowanie własne PPPiW 2009.

Po wyabstrahowaniu respondentów deklarujących wiarę i głęboką wiarę religijną uzyskujemy bardzo ciekawe informacje, odmienne od dotyczących sfery powiązań symboliczno-tożsamościowych. Okazuje się bowiem, że duża liczebnie kategoria osób o pozytywnym stosunku względem wiary religijnej nie uzależnia własnych decyzji wyborczych od zasad religijnych (zob. tabela 2).

Tabela 2. Stosunek do wiary religijnej a działania polityczne

Cechy społeczno-demograficzne	Czy zgadza się Pan(i) ze stwierdzeniem, iż decyzje personalne (np. związane z wyborami parlamentarnymi, prezydenckimi oraz samorządowymi) powinny być uzależniane od zasad i nauk Pan(i) religii? (%)					
	ogółem	Zdecydowanie się nie zgadzam	Nie zgadzam się	Ani się zgadzam, ani się nie zgadzam	Zgadzam się	Zdecydowanie się zgadzam
Ogółem	100,0	11,8	30,7	27,3	21,2	9,0
Stosunek do wiary religijnej						
Głęboko wierzący	100,0	31,1	34,9	17,6	12,6	3,8
Wierzący	100,0	4,2	21,5	32,1	33,2	9

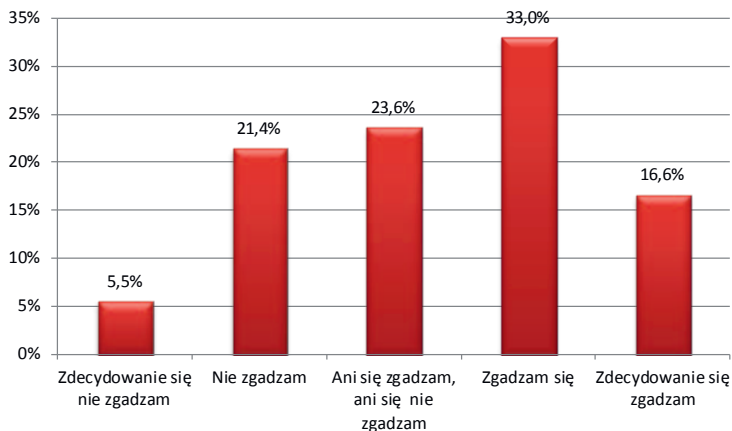
Źródło: Opracowanie własne.

Relatywnie niski stopień akceptacji dla uzgadniania decyzji wyborczych z przekonaniem religijnymi sugeruje proces rozgraniczania sfer proceduralnie przynależnych do sfery politycznego *profanum* i religijnego *sacrum*. Polityczny proces decyzyjny tylko po części stanowi odzwierciedlenie przekonań związanych z oficjalną doktryną Kościoła katolickiego, ale przede wszystkim umiejscawiany jest na płaszczyźnie subiektywnie odległej od światopoglądu religijnego.

Ze stwierdzeniem, które w zamierzeniu badaczy miało stanowić miernik manifestowanych atrybutów religii obywatelskiej, zdecydowanie zgodziło się i zgodziło się łącznie 49,6% Polaków, natomiast zdecydowanie się nie zgodziło oraz nie zgodziło się łącznie 26,9% ankietowanych.

Święta narodowe, według opinii respondentów, są integralnie związane z ceremoniami religijnymi. Taka postawa Polaków wynika z symbolicznej specyfiki świąt narodowych, które w dziejach Polski stanowiły zawsze manifestację przywiązania do wartości religijnych.

Podobne wnioski wysnuć można z analizy pytania dotyczącego aprobaty lub braku aprobaty dla prawa pozytywnego sprzecznego z naukami wyznawanej przez respondenta religii. Aż 41,1% ankietowanych oddziela prawo państwowe od systemu normatywnego religii, ale dla 33,4% Polaków normy religijne warunkują akceptację lub brak akceptacji dla prawa państwowego. Dosyć oczywistych wniosków dostarcza procedura skrzyżowania kategorii pytania ze stosunkiem do wiary religijnej. Osoby głęboko wierzące i wierzące w większym stopniu niż niezdecydowane, indyferentne i niewierzące deklarują postępowanie zgodne z zasadami religijnymi nawet wbrew prawu państwowemu. W zastosowanej



Wykres 3. Czy zgadza się Pani/Pan ze stwierdzeniem, iż święta narodowe (np. Święto Niepodległości, Dzień Wojska Polskiego itd.) powinny łączyć się z ceremoniami religijnymi? (%)

Źródło: Opracowanie własne PPPiW 2009.

w narzędziu badawczym kafeterii istniała możliwość udzielania więcej niż jednej odpowiedzi, bowiem wrażliwość skonstruowanej skali opierała się na rozłącznych biegunach oraz izometrycznych wartościach pośrednich. Umożliwia to spostrzeżenie konstelacji wyborów respondentów, którzy pomimo deklaracji przekonania o rozdziale prawa od norm religijnych zdecydowali się na aprobatę dla postępowania zgodnego z zasadami religijnymi.

W świetle rezultatów badania Polskiego Pomiaru Postaw i Wartości 2009 i 2010 wydaje się, że na poziomie symboli i identyfikatorów tożsamościowych religia spełnia wartość społecznego integratora. Katolicyzm wiąże się rygorystycznie z poczuciem tożsamości narodowej. Zespolecie religii z tożsamością narodową w stereotypie „Polak-katolik” jest świadectwem włączenia Kościoła katolickiego do kategorii narodu – kategorii *sensu stricto* politycznej. Polski mesjanizm religijno-narodowy nadal dostarcza schematów interpretacyjnych do konstruowania indywidualnych wizji świata. Inną cechą religii obywatelskiej w Polsce jest jej dymorfizm na poziomy: tożsamościowo-symboliczny i polityczno-pragmatyczny. Stosunek do wiary religijnej i stosunek do praktyk religijnych korelują dodatnio z deklaracjami aprobaty związku tradycji katolickiej z symbolami tożsamościowymi Polaków oraz z publiczną manifestacją owych symboli. Natomiast podejmowanie konkretnych decyzji politycznych Polacy uzależniają tylko po części od własnych przekonań religijnych. Z tego względu kompromitacja partii politycznych odwołujących się w swoich doktrynach do wartości katolickich może prowadzić do nawet radykalnej zmiany orientacji politycznej respondentów, niezależnie od propagowanego przez liderów partyjnych stosunku do Kościoła katolickiego.

Podjęte w badaniach kwestie z konieczności miały charakter schematyczny i służyły zarysowaniu problematyki oddziaływania religii na politykę w oparciu o fundamentalne mierniki. Konstrukcja narzędzia badawczego bazowała na pro-

jekcie, którego celem było zdiagnozowanie stanu świadomości Polaków wobec zróżnicowanych opinii i postaw. Poszukując odpowiedzi na postawione pytania, pragnęliśmy uniknąć myślenia życzeniowego, które uczyniłoby niewiarygodnym cały proces badawczy, zatem wyznaczyliśmy sobie dyscyplinę w formułowaniu ostatecznych wniosków. Zaprezentowane dane należy traktować jako egzemplifikacje wartości badań i ich potencji metodologicznej oraz analitycznej, zaś interpretacje jako próby poszukiwania związków między istniejącymi w literaturze socjologicznej koncepcjami a faktografią.

Literatura:

- Alford Robert R., 1998, *Religia i polityka*, [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowarski, Kraków: NOMOS, s. 328-333.
- Antoszewski Andrzej, Herbut Ryszard, 2004, *Leksykon politologii*, Wrocław: Atla 2.
- Baczko Bronisław, 1964, *Rousseau: samotność i wspólnota*, Warszawa: PWN.
- Bellah Robert N., 1967, *Civil Religion in America*, „Daedalus”, nr 96, s. 1-21.
- Bendix Reinhold, 1975, *Max Weber. Portret uczzonego*, Warszawa: PWN.
- Berger Peter L., 1997, *Święty Baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Kraków: NOMOS.
- Borowik Irena, 1997, *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce*, Kraków: NOMOS.
- Casanova Jose, 1995, *Kościół wobec wyboru. Katolicyzm i demokratyzacja w Hiszpanii i w Polsce*, „Res Publica” 5, nr 9-10, s. 11-25.
- Casanova Jose, 1998, *Deprywatyzacja religii*, [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowarski, Kraków: NOMOS, s. 409-428.
- Chmaj Marek, Żmigrodzki Marek, 1996, *Wprowadzenie do teorii polityki*, Lublin: Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej.
- Frohnen Bruce, 1997, *Does Robert Bellah Care about History?*, „The Intercollegiate Review”, spring, s. 19-26.
- Grudzińska-Gross Irena, 1999, *Alexis de Tocqueville – klasyk na nasze czasy*, „Res Publica Nova” 12, nr 1-2, s. 80-92.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1994, Warszawa.
- Kehrer Gunter, 1997, *Wprowadzenie do socjologii religii*, Kraków: NOMOS.
- Komunikat CBOS, 2001, *Religijność Polaków na przełomie wieków*, kwiecień.
- Koran*, 1986, przeł. J. Bielawski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Krasnodębski Zdzisław, 1999, *Max Weber*, Warszawa: PIW.
- Krasnodębski Zdzisław, 2000, *Max Weber i jego analiza religii światowych*, [w:] *Etyka gospodarcza religii światowych*, t. 1: *Taoizm i konfucjanizm*, M. Weber, Kraków: NOMOS, s. I-XXXII.
- Kuderowicz Zbigniew, 1998, *Gnozimachia. Ostrzeżenie Hoene-Wrońskiego*, [w:] J. Skoczyński, *Gnoza polityczna*, Kraków: Księgarnia Akademicka, s. 6-17.
- Legutko Ryszard, 1985, *Eric Voegelin: polityka i transcendencja*, „Znak”, nr 370-372.
- Luckmann Thomas, 1996, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, Kraków: NOMOS.

- Łukomski Piotr, 2001, *Polityka jako religia i świątynia władzy*, [w:] *Metafory polityki*, red. B. Kaczmarek, Warszawa: DW Elipsa, s. 261-267.
- Mariański Janusz, 2000, *Opór i konformizm*, [w:] *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*, red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzusi, Ząbki: Pallotinum, s. 195-208.
- Mariański Janusz, 2002, *Kościół w warunkach radykalnych zmian społecznych*, [w:] *Metodologiczne problemy badań nad religijnością*, red. J. Mariański, S. Zaręba, Ząbki: Pallotinum, s. 17-51.
- Meier Heinz, 2003/2004, *Czym jest teologia polityczna? Wstępne uwagi na temat kontrowersyjnego pojęcia*, „Teologia Polityczna”, nr 1, s. 178-184.
- Metz Johann B., 2000, *Teologia polityczna*, Kraków 2000: ZNAK.
- Michel Patrick, 1995, *Kościół katolicki a totalitaryzm*, Warszawa: PWN.
- Ostendorf Berndt, 2004/2005, *Religia i sfera publiczna w USA*, „Teologia Polityczna”, nr 2, s. 57-66.
- Ostrowski Marek, 2002, *Czy Amerykanie wierzą w Boga?*, „Polityka”, nr 51/52, s. 52
- Piwowarski Władysław, 2000, *Socjologia religii*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Rousseau Jean-Jacques, 1966, *Umowa społeczna*, Warszawa: PWN.
- Skarżyński Ryszard, 1998, *Koncepcja gnozy Erica Voegelina*, [w:] J. Skoczyński, *Gnoza polityczna*, Kraków: Księgarnia Akademicka, s. 29-37.
- Tocqueville de Alexis, 2005, *O demokracji w Ameryce*, Warszawa: ALETHEIA.
- Umińska Monika, 1994, *Słowo od tłumacza*, [w:] E. Voegelin, *Lud Boży*, Kraków: ZNAK, s. 5-12.
- Voegelin Eric, 1992, *Nowa nauka polityki*, Warszawa: ALETHEIA.
- Zarzecki Marcin, 2002, *Prawo szariatu*, [w:] *Czy islam jest religią terrorystów?*, red. E. Sankowicz, Kraków: ZNAK, s. 99-107.
- Zarzecki Marcin, 2004, *Koncepcja religii obywatelskiej jako paradygmatyczny model religii politycznej*, „Biuletyn Socjologii Religii. Collectanea Theologica”, nr 4, s. 177-188.
- Zarzecki Marcin, 2006, *Koncepcja religii politycznej w europejskiej myśli filozoficzno-socjologicznej*, [w:] *Język religii. Konstrukcje i dekonstrukcje*, red. L. Rożek, Częstochowa: Akademia Polonijna, s. 359-373.
- Zarzecki Marcin, 2008, *Prawo szari'a oraz system nauki prawa usul al fikh w analizie kulturowo-historycznej*, [w:] *Patriae commodis serviens...*, red. W. Wysocki, Warszawa: Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, s. 511-524.

Streszczenie

Wiek XX zaowocował wieloma próbami ponownego „zaczarowania świata” religiami politycznymi. Socjolog i historyk idei Raymond Aron w pracy pt. *Opium intelektualistów* przekonywująco opisał ideologię marksistowsko-leninowską oraz partię komunistyczną w kategoriach religijnych, a właściwie quasi-religijnych, zaś rozprzestrzenianie się idei marksistowskich wśród elit intelektualnych jako formę religijnego prozelityzmu. Istnienie ruchów „Moralnej Większości” w demokracjach zachodnich dowodzi, że systemy religijne włączają się w nurt życia politycznego. Huntingtonowska koncepcja „zderzenia cywilizacji” opiera się na uznaniu religii za fundamentalny element cywilizacyjnej tożsamości, a współpracownik Samuela Huntingtona, Bassam Tibi, postuluje utworzenie odrębnej dziedziny wiedzy – socjologicznej islamologii, która wyjaśniałaby procesy spo-

łeczne, kulturowe i polityczne zachodzące w świecie islamu. Także w Polsce transformacja ustrojowa zainicjowała debatę o roli Kościoła w konstruowaniu systemu demokratycznego i w budowaniu etosu społeczeństwa obywatelskiego. Okres ideologicznego wykluczenia problematyki religijnej z dyskursu politycznego dobiegł końca. Zatem zarysowanie tematu dotyczącego oddziaływania religii na politykę wydaje się być usprawiedliwione. Religia republiki (*the religion of the republic*), religia demokracji (*the religion of democracy*), religia amerykańskiego stylu życia (*the religion of the American way of life*), religia społeczna (*social religion*), wiara wspólnoty (*a common faith*), publiczna pobożność, publiczna teokracja, gnoza polityczna, nacjonalizm religijny, mistycyzm polityczny, świecka religia czy wreszcie religia obywatelska to tylko niektóre terminy, przy pomocy których reprezentanci nauk społecznych ujawniają zjawisko amalgamacji sfery władzy politycznej i sfery doświadczeń religijnych w społeczeństwie obywatelskim. Posługiwanie się nader twórczymi kategoriami politycznymi jest usprawiedliwione przy odwoływaniu się do filozoficznych i teologicznych interpretacji. Korzystając z koncepcji J. J. Rousseau, J. Hoene Wrońskiego, C. Schmitta, J. B. Metza, E. Voegelina, A. Besancona czy R. Bellaha próbuje się zdiagnozować zjawisko, wymykające się precyzyjnym analizom. Zasadniczym celem prelekcji jest zatem zarysowanie pól problemowych związanych z kategoriami o źródłach filozoficznych obecnymi jednak w socjologicznych analizach. W tekście pragnę bardziej przedstawić niż interpretować wyimkowe dane ogólnopolskiego badania serii Polski Pomiar Postaw i Wartości 2009 (n=1346) oraz Polskiego Pomiaru Postaw i Wartości 2010, które intencjonalnie stanowiły złożony miernik wiązki zachodzących równolegle procesów w obrębie religii i życia publicznego.

Religion and Basic Forms of Social and Political Participation: Empirical Reasons behind the Construction of the Model of Civic Religion

The main problem I focus on is the axiology of society in Poland, positioning the place occupied by religious faith and political choices among values that are universally praised and desired. To analyse this issue I propose a research perspective that is appropriate for the sociology of religion and one that includes an empiric exploration spanning five years. Furthermore, additional material drawn from qualitative research reveals a wide variety of opinions regarding relationships occurring between political and national identifications and perceptions of the religious sense of life. The hierarchies revealed during the period 1989–2010 – a time of change and stabilization – point to important dynamics of change, particularly concerning the perception of religious faith and doctrine of nation. The phenomenon of the integration of religious faith and political doctrine appears as a fundamental problem, key to the understanding of the mass imagination in academic dialogue, and also in public debates. The question which should be posed relates to the adequacy of theoretical instruments for explaining it and for possibly formulating the prognoses, in relation to the Poles' religious and political life. The analysis is based mainly on my own research, which was conducted using a representative sample; the questions regarding the place of politics and the religious sense of life are the key issues.