

# Mariański, Janusz

---

## Wiara i wierzenia religijne Polaków - ciągłość i zmiana

---

Studia Płockie 38, 241-258

---

2010

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych [mazowsze.hist.pl](http://mazowsze.hist.pl).

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

*Ks. Janusz Mariański*

## WIARA I WIERZENIA RELIGIJNE POLAKÓW – CIĄGŁOŚĆ I ZMIANA

W socjologii współczesnej coraz bardziej upowszechnia się teza, że „religie pozostają, ale zmieniają swoje oblicze”<sup>1</sup>. Proklamowany przez niektórych socjologów „powrót religii” ma swoje różne postacie, przejawia się w różnych dziedzinach życia, bardziej jako zainteresowanie tematami religijnymi (np. w telewizji, reklamie, muzyce, w polityce) niż jako upowszechnianie się pewnego stylu życia dotyczącego zaspokajania potrzeb egzystencjalnych i transcendentnych, a już z pewnością nie w formie religijności kościelnej. Uświadamiany coraz bardziej i przeżywany pluralizm religijny sprzyja kształtowaniu się nowych tożsamości religijnych (duchowych), będących swoistym „skrzyżowaniem się” różnych idei religijnych i światopoglądowych. Rozwój nowych form religijności i duchowości prowadzi do zacierania granic między tym co religijne i niereligijne. Płynność i rozmycie tych granic skłania innych do szukania pewności w ruchach fundamentalistycznych, oferujących rzeczywiste czy rzekome bezpieczeństwo religijne.

Współcześnie socjologowie w sposób bardziej wyważony rozważają relacje pomiędzy nowoczesnością (modernizacja społeczna) a religijnością. Nie ma jednego typu modernizacji społecznej (różnorodność) i nie ma jednego scenariusza zmian w religijności. Sekularyzacja jest jedną z dróg – do niedawna dominującą – w przekształcaniach religijności. Coraz częściej nawet w odniesieniu do Europy Zachodniej mówi się o procesach desekularyzacyjnych. Obok dominującej jeszcze w wielu krajach religijności kościelnej (często selektywnej, niekonsekwentnej, zredukowanej) ujawniają się różnorodne formy religijności pozakościelnej oraz nowej duchowości o charakterze synkretycznym. Paul Heelas proklamuje nawet rewolucję duchową, która polega na przejściu od religii do duchowości i swoistą sakralizację nowoczesności<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> K. Gabriel, *Jenseits von Säkularisierung und Wiederkehr der Götter*, „Aus Politik und Zeitgeschichte” 2008, nr 52, s. 15.

<sup>2</sup> P. Heelas, *The spiritual revolution: from religion to spirituality*, w: *Religious in the Modern World. Traditions and transformations*, ed. by L. Woodhead, P. Fletcher, H. Kawana-mi, D. Smith, London 2002, s. 357-377.

Sekularyzacja, która próbowała pozbawić człowieka motywacji transcendentnych, spowodowała nie tylko osłabienie tradycyjnych religii i Kościołów, ale i rozwój nowych form duchowości, mogącej przyjmować różnorodne formy i kształty. W wyniku procesów modernizacyjnych w społeczeństwach współczesnych zmieniło się znaczenie i pozycja tradycyjnych i zinstytucjonalizowanych form religii (tzw. religijność kościelna), ale równocześnie pojawiły się nowe formy duchowości, z luźną i niejako rozmytą strukturą przekonań i praktyk, pozbawionych wyraźniejszych form organizacyjnych. Jednym z tych przejawów jest New Age, który znamionuje zarazem „kurczenie się transcendencji” i „rozszerzenie religii” na różne dziedziny kultury<sup>3</sup>.

Sytuacja religijna w społeczeństwie polskim jest wyraźnie odmienna. W tzw. autocharakterystykach opinie o typowym Polaku i typowym Europejczyku bardzo wyraźnie różniły się w odniesieniu do religijności i w mniejszym stopniu do moralności. W 2007 roku 89% respondentów w społeczeństwie polskim charakteryzowało Polaków jako religijnych i tylko 25% deklarowało takie opinie o Europejczykach (cecha „patriotyczny” odpowiednio – 77% i 45%; pomaga innym – 57% i 35%; w trudnych sytuacjach jednoczy się i działa razem z innymi – 74% i 52%; kulturalny – 65% i 71%; szanuje pracę – 77% i 72%; życzliwy – 72% i 73%; otwarty na innych – 62% i 66%; uczciwy – 55% i 61%). W wielu kwestiach moralnych opinie o Polakach i Europejczykach są bardzo zbliżone, różnią się znacznie – według opinii polskich respondentów – w dziedzinie religijności. W latach 1992-2007 opinie o religijności Polaków pozostawały na tym samym poziomie, opinie o religijności Europejczyków wykazywały lekką tendencję spadkową<sup>4</sup>.

Badania socjologiczne w społeczeństwie polskim, a zwłaszcza sondaże opinii publicznej, wskazują, że pomimo radykalnych zmian ustrojowych (politycznych), gospodarczych i społeczno-kulturowych poziom religijności kościelnej, a także znaczenie religii w życiu codziennym, utrzymywały się w ostatnim dwudziestolecu po 1989 roku na względnie stałym poziomie. Szczególnie wysokie były autodeklaraty wiary i praktyk religijnych. O specyfice religijności Polaków decyduje skłonność do manifestowania pozytywnych autoidentyfikacji religijnych i masowe uczestnictwo w kulcie. Nawet w środowiskach społecznych tradycyjnie dystansujących się od Kościoła ateizm przestał być w modzie. W niniejszych rozważaniach zostaną ukazane dwie zasadnicze kwestie: wiara religijna Polaków ujawniająca się w kościelnych formach, czyli taka, jaka jest kształtowana w doktrynie i praktykach Kościoła katolickiego oraz wierzenia religijne manifestujące się w pozakościelnych i zindywidualizowanych formach, aż po różne postaci duchowości („nie jestem religijny, ale poszukuję duchowości”). Socjologowie polscy obserwują procesy transformacji religijnej i kościelnej także pod kątem pojawiania się religijności luźno związanej z Kościołem lub kształtującej się poza jego widzialnymi strukturami.

<sup>3</sup> T. Doktor, Pluralizm religijny: New Age i fundamentalizm,, Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 2007, nr 59/60, s. 37.

<sup>4</sup> B. Roguska, Zmiany w wizerunku Polaka i Europejczyka po trzech latach członkostwa Polski w UE, Komunikat z badań CBOS, BS/118/2007, Warszawa 2007, s. 2-12.

## 1. Autoidentyfikacje religijne Polaków

W 1989 roku zakończył się okres „państwowego ateizmu”, ale nie zniknęły różne formy indyferentyzmu i niewiary. Przeżyliśmy okres, w którym starano się nas oderwać od religii, okres ateizmu teoretycznego i praktycznego marksizmu. Dzisiaj może pod inną postacią ten sam ateizm powraca na ziemię polską i do polskich umysłów i serc” (Jan Paweł II podczas audiencji generalnej 14 kwietnia 1999 roku)<sup>5</sup>. Można hipotetycznie przyjąć, że w okresie radykalnych zmian społecznych związanych z transformacją ustrojową tendencja utrzymywania się autoidentyfikacji wiary Polaków na wysokim poziomie załamała się. Według niektórych analiz socjologicznych brak jest wpływu przemian ustrojowych na stan religijności Polaków lub wpływ ten jest minimalny. Inni skłonni są mówić o konieczności zaadaptowania i przyjęcia modelu zachodnioeuropejskiej sekularyzacji w badaniach nad religijnością polską, według którego wraz z modernizacją społeczną są kwestionowane i odrzucane wierzenia i wartości religijne oraz przyjmowane świeckie interpretacje życia. Poniżej omówimy wyniki wybranych sondaży opinii publicznej i badań socjologicznych na temat religijności w społeczeństwie polskim według wybranych wskaźników autoidentyfikacyjnych.

W badaniach CBOS od początku lat dziewięćdziesiątych konstatowano bardzo wysokie wskaźniki deklarujących się jako wierzący – od 93% do 97%, z czego blisko co dziesiąty badany określał swoją wiarę jako „głęboką”. Wskaźnik osób zaliczających się do raczej lub całkowicie niewierzących pozostawał również na mniej więcej tym samym poziomie (od 3% do 7%). W latach 1989-2009 nie zmieniły się istotnie deklaracje wiary młodych Polaków będących w wieku 18-24 lat. Ponad 90% spośród nich uznawało siebie za wierzących, ale wskaźnik głęboko wierzących zmniejszył się z 9% do 5%. Prawie nie zmieniła się liczba osób określających się jako niewierzący (około 10%)<sup>6</sup>. W sondażu CBOS z października 2009 roku 7,7% badanych dorosłych Polaków określiło siebie jako głęboko wierzących, 86,6% – jako wierzących, 4,2% – jako raczej niewierzących i 1,6% – jako całkowicie niewierzących<sup>7</sup>.

Polacy zapytani przez CBOS w 2006 roku o swoją religijność w zdecydowanej większości uznali siebie za religijnych (69%), w tym co piąty określał siebie mianem bardzo religijnego (21%). Jeden na sześciu badanych mówiąc o swojej religijności wskazywał na centralny punkt na 7-stopniowej skali, który oznaczał obojętność w sprawach wiary (17%), a tylko 14% ankietowanych uznawało siebie za całkowicie niereligijnych. W latach 1998-2006 przybyło nieco tych, którzy przypisywali sobie miano niereligijnych z 10% do 14%, jak i tych, którzy określili siebie jako religijnych (z 65% do 69%). O 8 punktów procentowych zmniejszyły

<sup>5</sup> „Oservatore Romano” 1999, nr 7, s. 51.

<sup>6</sup> R. Boguszewski, Dwie dekady przemian religijności w Polsce, Komunikat z badań CBOS, BS/ 120/2009, Warszawa 2009, s. 3-6.

<sup>7</sup> Wyniki badania „Aktualne problemy i wydarzenia” (nr 233), Komunikat z badań CBOS (do użytku wewnętrznego), Warszawa 2009, s. 33.

się wskaźnik tych osób, które w swoim przekonaniu są religijnie obojętne (z 25% do 17%). Subiektywna ocena religijności pozostaje w korelacji z praktykami religijnymi. „Osoby biorące udział we mszach, nabożeństwach lub spotkaniach religijnych częściej niż raz w tygodniu określają się zwykle jako bardzo religijne, a praktykujący minimum raz w miesiącu wskazują na «religijność umiarkowaną». Sporadycznie uczestniczący w praktykach religijnych (kilka razy w roku) stosunkowo najczęściej określają swoją religijność jako obojętną, a w ogóle niepraktykujący koncentrują się w jej ocenie głównie na początkowych punktach skali, oznaczających zupełną lub umiarkowaną areligijność”<sup>8</sup>.

Według sondażu OBOP z czerwca 2002 roku 56% badanych Polaków będących w wieku 15 i więcej lat określiło siebie jako wierzących i regularnie praktykujących, 30% – jako wierzących i nieregularnie praktykujących, 12% – jako wierzących lecz niepraktykujących i 2% – jako niewierzących. Wierzących i regularnie praktykujących było najwięcej wśród emerytów (65%), gospodyń domowych (64%), rolników (61%), wśród najmłodszych (64%) oraz najstarszych (69%), wśród kobiet (64%) więcej niż wśród mężczyzn (48%). Większej religijności sprzyjało niższe wykształcenie ludzi oraz mniejsze miejsce zamieszkania<sup>9</sup>. W badaniach z grudnia 2007 roku przez TNS OBOP wśród dorosłych Polaków 53,0% badanych określiło siebie jako wierzących i regularnie praktykujących, 31,5% – jako wierzących i nieregularnie praktykujących, 12,2% – jako wierzących ale niepraktykujących i 3,2% – jako niewierzących (0,1% – brak odpowiedzi)<sup>10</sup>.

Badania *European Value Survey* z 2008 roku wykazały, że niezależnie od tego, czy Polacy chodzą do kościoła czy nie chodzą, ich zdecydowana większość uważa siebie za osoby religijne (83,5%), 8,8% – za niereligijne, 2,2% – za zdecydowanego ateistę, 4,4% – trudno powiedzieć, 1,1% – brak odpowiedzi. Na wyraźnie niższym poziomie jest deklarowane zainteresowanie kwestiami związanymi z rzeczami świętymi albo nadprzyrodzonymi: bardzo zainteresowany – 9,3%, dość zainteresowany – 40,8%, niezbyt zainteresowany – 34,4%, zupełnie niezainteresowany – 11,5%, trudno powiedzieć – 3,5%, brak odpowiedzi – 0,5% (informacje uzyskane od prof. Aleksandry Jasińskiej-Kani).

W badaniach socjologicznych zrealizowanych w 2003 roku w woj. śląskim wzięło udział 95,0% katolików, 2,3% protestantów, 1,0% – świadków Jehowy, 1,0% – przedstawicieli innych wyznań. W całej zbiorowości 15,5% badanych zadeklarowało się jako głęboko wierzący, 79,0% jako wierzący, 4,2% jako obojętni religijnie, 0,6% jako niewierzący i 0,3% jako przeciwnicy religii<sup>11</sup>. W przeprowadzonych na przełomie czerwca i lipca 2007 roku badaniach wśród dorosłych

<sup>8</sup> R. Boguszewski, Polak – nie zawsze katolik? Polska religijność w latach 1989-2008 na podstawie badań CBOS, „Więź” 2008, nr 9 s. 13.

<sup>9</sup> Opinie Polaków o Kościele, Komunikat z badań OBOP (sierpień, 2002), Warszawa 2002, s. 2-3.

<sup>10</sup> O życzliwości i uprzejmości w naszym życiu, Komunikat z badań TNS OBOP (styczeń, 2008), Warszawa, s. 16.

mieszkańców Katowic prawie 92% ankietyowanych deklarowało przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego. W całej zbiorowości 11,4% respondentów określiło siebie jako głęboko wierzących, 55,5% – jako wierzących, 19,1% – jako niezdecydowanych ale przywiązanych do tradycji religijnej, 8,3% – jako obojętnych, 4,3% – jako niewierzących, 0,6% – jako zdecydowanych przeciwników religii i 0,8% – brak odpowiedzi (młodzież ucząca się w Katowicach w 2007 roku odpowiednio: 8,8%, 42,7%, 21,0%, 15,6%, 7,0%, 2,9%, 1,8%)<sup>12</sup>. Wśród nauczycieli placówek oświatowych pow. łęczyńskiego w woj. lubelskim 96,7% badanych kobiet określiło siebie jako osoby wierzące i 93,5% – wśród mężczyzn. Ponad trzy czwarte spośród nich oceniło swoją wiedzę religijną jako wysoką lub bardzo wysoką (78,4%)<sup>13</sup>.

W młodym pokoleniu Polaków poziom autodeklaracji religijnych i tempo ich zmian są nieco odmienne w porównaniu z pokoleniem ludzi dorosłych. Nie znaczy to jednak, że wszyscy przedstawiciele młodego pokolenia podążają tą samą drogą, chociaż w dalszym ciągu zaznacza się wyraźny konsens pokoleniowy w zakresie deklarowanych postaw wobec religii. Jeżeli świat wyobrażeń, wartości, norm i sposobów życia młodzieży charakteryzuje się znaczną różnorodnością i dynamiką zmian, to należy się spodziewać, że w wierzeniach religijnych tego pokolenia będziemy mieć do czynienia z niższą aprobatą tradycyjnych wierzeń związanych z katolicyzmem. Być może także całościowy potencjał religijny młodego pokolenia będzie nieco niższy niż pokolenia ludzi dorosłych.

Według sondażu CBOS z 1996 roku 6% badanych uczniów z liceów ogólnokształcących, techników, liceów zawodowych i zasadniczych szkół zawodowych określiło siebie jako głęboko wierzących, 74% – jako wierzących, 14% – jako niezdecydowanych i 5% – jako niewierzących (w 1998 roku odpowiednio: 7%, 73%, 15%, 5%; w 2003 roku – 6%, 72%, 14%, 7%; w 2008 roku – 8%, 73%, 13%, 5%). W 2008 roku jako głęboko wierzący lub wierzący deklarowało się 75% uczniów z liceów ogólnokształcących, 85% – z techników, 82% – z liceów zawodowych i 88% – z zasadniczych szkół zawodowych; 83% dziewcząt i 78% chłopców. Do niewierzących zaliczyło siebie 8% chłopców i 4% dziewcząt. Czynnikiem wyraźnie różnicującym deklaracje młodzieży na temat wiary było miejsce zamieszkania. W 2008 roku 87% badanych ze wsi i 75% z największych miast określiło siebie jako wierzących lub głęboko wierzących<sup>14</sup>. Ogólne deklaracje młodzieży szkolnej na temat przynależności religijnej (wiara) nie zmieniły się w latach 1996-2008.

<sup>11</sup> W. Świątkiewicz, Kapitał społeczno-kulturowy rodziny w województwie śląskim, w: Zapobieganie wykluczeniu społecznemu, red. L. Frąckiewicz, Katowice 2005, s. 262.

<sup>12</sup> A. Kasperek, Wymiary zaangażowania religijnego mieszkańców Katowic – studium socjologiczne, w: Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Socjologiczne studium przypadków, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, Warszawa 2009, s. 190-193.

<sup>13</sup> M. Dudek, Nauczyciele wobec problemu sekt: badania przeprowadzone wśród pedagogów powiatu łęczyńskiego, w: Sekty jako problem współczesności, red. P. T. Nowakowski, Mysłówce 2008, s. 167.

<sup>14</sup> M. Feliksiak, J. Kalka, M. Lutostański, Młodzież o sobie: wartości, obyczajowość, grupy odniesienia, w: Młodzież 2008. Opinie i Diagnozy (nr 13), CBOS, Warszawa 2009, s. 120-122.

Młodzież polska badana przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC w 1988 roku w 17,9% deklarowała się jako głęboko wierząca, w 61,8% – jako wierząca, w 15,3% – jako niezdecydowana w sprawach wiary, w 2,4% – jako obojętna religijnie i 2,4% – jako niewierząca (0,2% – brak odpowiedzi). W 1998 roku odpowiednie wskaźniki ustosunkowania się do religii kształtowały się następująco: 10,1%, 57,7%, 21,8%, 7,3%, 2,4%, 0,7%; w 2005 roku – 12,4%, 57,7%, 18,3%, 6,6%, 4,6%, 0,4%. W 2005 roku 70,1% badanej młodzieży deklaroowało wiarę religijną, częściej kobiety (74,0%) niż mężczyźni (65,6%), częściej osoby w wieku 16-19 lat (74,2%) niż w wieku 20-22 lat (69,8%), 23-26 lat (62,3%), częściej mieszkający na wsi (82,4%) niż w miastach do 100 tys. mieszkańców (70,0%) i w wielkich miastach (59,7%), częściej osoby mające ojca z wykształceniem podstawowym lub zasadniczym zawodowym (74,4%) niż średnim (71,0%) i wyższym (63,4%)<sup>15</sup>.

W zbiorowości maturzystów z liceów ogólnokształcących i liceów zawodowych w Poznaniu i woj. poznańskim w 2006 roku, 93,9% badanych określiło siebie jako należących do Kościoła rzymskokatolickiego, 0,7% – do świadków Jehowy, 0,5% – muzułmanie, 0,3% – prawosławni, 0,1% – buddyści, 0,1% – deiści, 0,2% – agnostycy i 4,2% – niewierzący (ateiści). Jakkolwiek zdecydowana większość maturzystów sytuowała siebie w kręgu jakiegoś wyznania czy religii (95,5%), to tylko 63,9% określiło siebie wyraźnie jako wierzących lub głęboko wierzących, natomiast 36,1% badanych określiło siebie „poniżej” wierzącego (niezdecydowany ale przywiązany do tradycji religijnej – 21,2%, obojętny religijnie – 9,8%, niewierzący – 5,1%). Różnica między przynależnością do jakiejś religii a wyraźnie deklarowaną wiarą jest znaczna i wynosi 31,6%<sup>16</sup>.

Religijność polska w wymiarze autoidentyfikacyjnym jest bardzo trwałym elementem kultury. Sondaże ogólnopolskie nie wskazywały na odchodzenie w latach dziewięćdziesiątych i na początku XXI wieku od religijności, a autodeklaracje wiary pozostawały na zbliżonym poziomie. Około połowa badanych Polaków określała siebie jako wierzących i regularnie praktykujących, trzecia część jako wierzących i nieregularnie praktykujących, dziesiąta część jako wierzących ale niepraktykujących, jedna setna jako niewierzących ale praktykujących i jedna dwudziesta jako niewierzących i niepraktykujących<sup>17</sup>. Zdecydowana większość Polaków uznaje siebie za religijnych (od 69% do 83%). W środowiskach młodzieży szkolnej wskaźnik globalnych wierzeń religijnych kształtował się na poziomie od 51% do 81%. Bycie wierzącym jest w dalszym ciągu normą oczywistości kulturowej, ale nie dotyczy to już młodzieży szkolnej i studenckiej<sup>18</sup>. Wśród młodzie-

<sup>15</sup> S. H. Zaręba, *W kierunku jakiej religijności? Studia nad katolicyzmem polskiej młodzieży*, Warszawa 2008, s. 112.

<sup>16</sup> A. Czabański, *Samobójstwa altruistyczne. Formy manifestacji, mechanizmy i społeczne reperkusje zjawiska*, Kraków 2009, s. 370-371.

<sup>17</sup> B. Roguska, B. Wciórka, *Religijność i stosunek do Kościoła*, w: *Nowa rzeczywistość. Opinie i opinie 1989-1999*, red. K. Zagórski, M. Strzeszewski, Warszawa 2000, s. 185-187.

<sup>18</sup> P. Dardziński, *Potencjał młodego pokolenia*, w: *Portret młodego pokolenia*, red. M. Łuczewski, Gdańsk 2009, s. 33-36.

ży szczególnie znaczny jest odsetek osób niezdecydowanych i ambiwalentnych („jestem wierzący, ale może już niewierzący”).

## 2. Wiara religijna „na swój sposób”

Jeżeli nawet większość ludzi współczesnych 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. Przyjmuje się te prawdy wiary, które jednostce odpowiadają. Można ten proces określić jako „deregulację religii zinstytucjonalizowanej”, „rozbitcie wiary” albo przejście od „silnego” do „słabego” modelu wiary<sup>19</sup>. W warunkach nasilających się w społeczeństwie procesów dezinstytucjonalizacji, pluralizacji i indywidualizacji istnieje spontaniczny, oddolny nacisk wywierany na Kościół, by jednostkom pozostawić decyzję określenia znaczenia religijności w życiu i sposobów jej przeżywania. Nie wydaje się, że ten kryzys będzie szybko przezwyciężony, ma on znamiona zjawiska „długiego trwania”.

Zmiany w religijności i kościelności zaznaczają się także w społeczeństwie polskim. Kościół katolicki w Polsce przestaje być monopolistą, coraz częściej działa na rynku konkurujących ze sobą systemów propagujących określone style życia. Pełna identyfikacja z Kościołem przestaje być oczywistością kulturową. W Polsce więcej ludzi przynależy formalnie do Kościoła niż określa siebie jako wierzących. W badaniach monograficznych pojawiają się już jednostki, a nawet grupy jednostek, deklarujące się jako „wierzący” lub „chrześcijanie”, nie należące do jakiegokolwiek oficjalnego Kościoła. Najczęściej jednak religijnością jest to, co określa Kościół i przekazuje swoim autorytetem jako obowiązujące. Wielu jednak katolików de facto wyraża swoją wiarę w różnych kształtach i formach, według własnego wyboru, na swój sposób. Oznacza to, że Kościół traci – przynajmniej częściowo – swoją ekskluzywną moc w określaniu zawartości religijnej komunikacji. W katolicyzmie przynależność do Kościoła może się łączyć z przekonaniem o nieatrakcyjności jego instytucji.

Badania ogólnopolskie realizowane przez CBOS pozwalają w najogólniejszych zarysach określić poziom identyfikacji Polaków z Kościołem katolickim. Według sondażu z lutego 2005 roku, przeprowadzonego przez CBOS, 10% badanych dorosłych Polaków określiło siebie jako głęboko wierzących, 87% – jako wierzących, 2% – jako raczej niewierzących i 1% – jako całkowicie niewierzących. Zakorzenienie instytucjonalne przejawiające się w wierzeniach i praktykach religijnych nie zawsze przekładało się na stosunek do Kościoła. W 2005 roku 58% badanych deklarowało pogląd „jestem wierzący i stosuję się do wskazań Kościoła”, 39% – „jestem wierzący na swój sposób” i 3% – niewierzący, niezdecydowany, inne identyfikacje. W ostatnich latach odsetki identyfikujących się z Kościo-

<sup>19</sup> D. Hervieu-Léger, *Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung*, Würzburg 2004, s. 25-31.



łem i wierzących na swój sposób pozostawały na względnie stabilnym poziomie. Identyfikowanie się z Kościołem poprzez akceptację jego wskazań było silnie skorelowane z zaangażowaniem się w praktyki religijne, ale nawet wśród praktykujących raz w tygodniu co piąta osoba podkreślała swoją niezależność w wierze od Kościoła, a wśród niepraktykujących częściej niż co dziesiąty przyznawał się do więzi z Kościołem (12%). Identyfikacja z Kościołem poprzez aprobatę jego wskazań różnicowała się ze względu na zmienne demograficzne i społeczne, podobnie jak i religijność w ogóle<sup>20</sup>.

W latach 2000-2009 wskaźnik tych, którzy deklarowali stosowanie się do wskazań Kościoła, utrzymywał się – z wyjątkiem lat 2005-2006 – na względnie stałym poziomie, dotyczy to także tych, którzy przeżywali wiarę na swój sposób, przynajmniej częściowo niezależnie od wpływów Kościoła. Odchodzenie od religijności kościelnej (zinstytucjonalizowanej) jest w Polsce procesem powolnym<sup>21</sup>. Z kolei wskaźnik wierzących na swój sposób kształtował się w granicach 30% – 40% i pozostawał na względnie stabilnym poziomie. W 2009 roku wskaźnik wierzących na swój sposób zbliżył się do tego z początku XXI wieku. Najwyższe wskaźniki przywiązania do Kościoła i jego nauki odnotowano w czasie żałoby po śmierci Jana Pawła II.

Wyniki dotyczące identyfikacji z Kościołem uzyskiwane w badaniach CBOS potwierdzają sondaże innych instytutów badania opinii publicznej. Według sondażu TNS OBOP z listopada 2006 roku, zrealizowanego na zlecenie Centrum Myśli Jana Pawła II, 96% badanych Polaków będących w wieku 15 lat i więcej uznawało się za wierzących. Dzielili się oni na tych, którzy wierzą i stosują się do wskazań swojego Kościoła (59%), i na tych, którzy wierzą na swój sposób (37%); 2% – niewierzący, 2% – nie potrafiący określić swojego stosunku do wiary. Warto dodać, że 56% badanych uczęszczało regularnie (w każdą niedzielę) do kościoła, 23% – raz w miesiącu, 10% – tylko na Boże Narodzenie i Wielkanoc, 5% – raz w roku lub rzadziej, 4% – nigdy, 2% – trudno powiedzieć<sup>22</sup>.

Wśród dorosłych Warszawiaków badanych w maju 2007 roku w ramach sondażu „Barometr Warszawski” 46% optowało w określeniu siebie za twierdzeniem: „jestem wierzący i stosuję się do wskazań mojego Kościoła/wyznania” (dla chrześcijan stosowano formułę „Kościół”, dla wyznawców innych religii „wyznanie”). Nieco mniej ankietowanych wybrało twierdzenie: „jestem wierzący, ale na swój sposób” (45%). Jako niewierzący deklarowało się 6% badanych i 4% – niezdecydowani w sprawach wiary („trudno powiedzieć”; „nie wiem”). Wskaźniki wierzących według wskazań Kościoła i wierzących na swój sposób wyrównywały się (dane uzyskane w Centrum Myśli Jana Pawła II).

<sup>20</sup> B. Wciórka, Co łączy Polaków z parafią? Komunikat z badań CBOS, BS/ 49/2005, Warszawa 2005, s. 1-4.

<sup>21</sup> R. Boguszewski, Dwie dekady przemian religijności w Polsce, Komunikat z badań CBOS, BS/120/2009, Warszawa 2009 s. 5.

<sup>22</sup> Centrum Myśli Jana Pawła II, Jan Paweł II w opinii Polaków. Raport z badań społecznych, Warszawa 2007, s. 9-10.

Z socjologicznego punktu widzenia szczególnie interesująca jest kategoria określających siebie jako wierzących na swój sposób. Wierzą oni w to, co uważają za prawdziwe i co im subiektywnie odpowiada. W obrębie tej wiary znajdują się pewne dogmaty wzięte z religii i interpretowane w sposób zgodny z nauką Kościoła, inne mogą być interpretowane w indywidualny sposób. Część zaleceń i nakazów Kościoła nie mieści się w ich kodeksie religijnym. Osoby wskazujące na malejące znaczenie religii w swoim życiu (ale nie rezygnujące z niej całkowicie), powołują się zazwyczaj na zrażenie się do Kościoła pod wpływem negatywnych postaw duchowieństwa lub na własne doświadczenia życiowe. W sumie od jednej trzeciej do dwóch piątych Polaków preferuje identyfikację: „jestem wierzący na swój sposób”, podkreślając pewną niezależność od Kościoła i własną autonomię w sprawach wiary (Kościół z wyboru). Wyraźnie ponad połowa badanych Polaków identyfikuje się z nauką Kościoła, co świadczy niewątpliwie o specyfice religijności w społeczeństwie polskim.

Wiara religijna „na swój sposób” przejawia się w sposób konkretny w ustosunkowaniu się katolików do dogmatów wiary. Wiara w dogmaty religijne stanowi doniosły komponent postawy religijnej. Chodzi tu o podstawowe prawdy wiary, których zakwestionowanie może być uznane za pewien rodzaj niewiary, ich akceptacja zaś oznacza przynajmniej konformizm wobec nauki Kościoła, często wiarę w sensie ścisłym. Aprobata istotnych treści wiary stanowi wyznacznik wielu innych form udziału w życiu Kościoła. W praktyce nie każdy, kto przeczy dogmatom wiary, chce własnowolnie zrywać z religią i Kościołem. Nie zawsze też zdaje sobie sprawę z tego, że w sensie ścisłym jest heretykiem, przynajmniej heretykiem nieświadomym, „materialnym”. Artykuły wiary, które tworzą Credo, są gwarancją tożsamości chrześcijanina w jego powołaniu. Sondaże opinii publicznej i badania socjologiczne wskazują na zakres ortodoksji i nieortodoksji w świadomości religijnej ludzi wierzących.

Według sondażu CBOS z 1997 roku 61% badanych dorosłych Polaków wyraziło pogląd, że wierzy w Boga i nie ma co do jego istnienia wątpliwości, 25% – że wierzy w Boga, choć ma niekiedy chwile zwątpienia, 5% – że czasami wydaje się, że wierzy w Boga, a czasami, że nie wierzy, 6% – że nie wierzy w Boga osobowego, ale wierzy w pewnego rodzaju Siłę Wyższą, 2% – że nie wie, czy Bóg istnieje i nie wierzy, że jest sposób, żeby to sprawdzić, 1% – że nie wierzy w Boga (w 2009 roku odpowiednio: 60%, 26%, 5%, 6%, 2%, 1%). W latach 1997-2009 opinie Polaków na temat istnienia Boga utrzymywały się na niezmiennym poziomie. W całej zbiorowości badanych Polaków 77% ankietowanych wyrażało pogląd, że dobro wcześniej czy później zwycięża nad złem; 73% – wierzyło w sąd ostateczny; 73% – człowiek ma nieśmiertelną duszę, 70% – istnieje niebo, 69% – istnieje życie pozagrobowe; 68% – to, że rodzimy się obciążeni grzechem pierworodnym; 68% – istnieją cuda, których nie można wyjaśnić za pomocą ludzkiej wiedzy; 66% – zmartwychwstanie; 61% – przeznaczenie, istnienie dobrego lub złego losu; 59% – istnienie piekła; 42% – zwierzęta mają duszę. W latach 1997-2009 nie zaznaczyły się jakieś wyraźne zmiany w deklarowanej wierze religijnej Pola-

ków, a przesunięcia w aprobachie poszczególnych treści wiary mieściły się w granicach kilku procent, nie zawsze nawet w kierunku jej pomniejszenia.

Wiara w analizowane elementy doktryny katolickiej wśród osób deklarujących się jako wierzący dotyczyła od 59% do 75% ankietowanych, przy czym pewność w tym względzie („zdecydowanie wierzę”) deklarował mniej więcej co trzeci spośród wierzących oraz maksymalnie 77% spośród określających siebie jako głęboko wierzących. Także regularne uczestnictwo w praktykach religijnych nie oznacza pełnej akceptacji katolickich prawd wiary. Wśród praktykujących w każdą niedzielę 84% ankietowanych wyrażało wiarę w sąd ostateczny i w to, że dobro wcześniej czy później zwycięża nad złem, 83% – w niebo oraz w nieśmiertelność duszy, 81% – w grzech pierworodny, 78% – w zmartwychwstanie, 77% – w cuda oraz w życie pozagrobowe i 72% – w istnienie piekła<sup>23</sup>. Jeżeli nawet w ostatnich 12 latach nastąpiły tylko niewielkie zmiany w globalnej aprobachie dogmatów katolickich, to już zaznaczyły się wyraźne przesunięcia między stanowczą i umiarkowaną aprobatą. W wierze Polaków dostrzec można wiele symptomów selektywnego podejścia do dogmatów katolickich, przynajmniej co trzeci spośród nich wyraża swoje wątpliwości lub kwestionuje wybrane treści wiary religijnej.

Według europejskich badań wartości z 2008 roku wiarę w Boga – ogólnie – zadeklarowało 94,5% badanych, ale w innym bardziej rozbudowanym pytaniu już nieco mniej (istnieje jeden Bóg – 78,5%; istnieje jakiś rodzaj ducha lub siły sprawczej w życiu – 10,3%; naprawdę nie wiem, co o tym myśleć – 6,2%; nie sądzę, aby istniał jakikolwiek Duch, Bóg, czy Siła Wyższa – 2,5%; trudno powiedzieć – 1,7%; brak odpowiedzi – 0,7%). Aprobata dogmatów wiary kształtowała się na niższym poziomie: życie po śmierci – 66,1%, istnienie piekła – 61,4%, istnienie nieba – 70,9%, grzech – 80,9%. Wiarę w telepatię (przekazywanie myśli na odległość) deklarowało 28,3% ankietowanych Polaków, w reinkarnację (powtórne narodziny) – 14,8%. W opinii 28,4% badanych istnieje tylko jedna prawdziwa religia; 35,6% ankietowanych sądzi, że istnieje tylko jedna prawdziwa religia, ale inne religie też zawierają pewne podstawowe prawdy; 25,4% – nie istnieje jedna prawdziwa religia, wszystkie religie świata zawierają pewne podstawowe prawdy; 4,3% – żadna z wielkich religii nie daje nam istotnych prawd; 5,8% – trudno powiedzieć i 0,5% – brak odpowiedzi (informacje uzyskane od prof. Aleksandry Jasińskiej-Kani).

Tzw. katolicy wierzący w 2006 roku w 84,9% wyrażali wiarę w dogmat, że Bóg stworzył świat (negacja – 2,3%, zwątpienie – 12,8%). Wśród badanych w wieku 15-17 lat wierzących w stworzenie świata przez Boga było 86,2%, w wieku 18-24 lat nieco mniej – 83,2%. Wiarę w stworzenie przez Boga człowieka deklarowało 83,3% badanych tzw. katolików wierzących (negacja – 2,5%, zwątpienie

<sup>23</sup> R. Boguszewski, Wiara i religijność Polaków dwadzieścia lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych, Komunikat z badań CBOS, BS/ 34/2009, Warszawa 2009, s. 11-18.

<sup>24</sup> Filary wiary. Raport tabelaryczny z badania omnibusowego. PBS DGA, Sopot 2006, s. 10-12. T. Jaklewicz, Filary wiary. Jak wierzą wierzący?, „Gość Niedzielny” 2006, nr 36, s. 22-23.

– 14,2%), nieco mniej wśród badanych w wieku 15-17 lat (77,0%) i w wieku 18-24 lat (75,8%). W opinii 28,5% badanych teoria ewolucji wyklucza wiarę w Boga, który stworzył świat i człowieka, 36,2% – nie wyklucza i 35,3% – trudno powiedzieć<sup>24</sup>. Wśród mieszkańców Rybnika skonstatowano wysokie wskaźniki wierzeń religijnych. W całej zbiorowości 94,7% badanych deklaruowało wiarę w Boga, 84,2% – w grzech, 72,8% – w życie po śmierci, 72,8% – w niebo i 63,7% – w piekło<sup>25</sup>.

Treść deklarowanych przez Polaków postaw wobec dogmatów wiary jest pod wieloma względami niezgodna z teoretycznymi założeniami katolicyzmu. Relatywnie największej dewaluacji ulegają dogmaty odnoszące się do spraw eschatologicznych, a więc wiara w życie pozagrobowe, zmartwychwstanie ciał, istnienie nieba i piekła. Niekiedy wierzy się w istnienie Boga bez afirmacji życia pozagrobowego, co może wskazywać na słabe rozumienie pojęcia „życie wieczne”. Nowoczesne społeczeństwo pluralistyczne wykazuje stosunkowo małe zainteresowanie sprawami „tamtego świata”, brak wrażliwości eschatologicznej. W świetle badań socjologicznych i sondaży opinii publicznej można próbować oszacować zasięg postaw selektywnych wobec religii w społeczeństwie polskim, ale nie jest to równoznaczne z oceną procesów prywatyzacji religii. W Polsce wskaźnik selektywnych postaw wobec dogmatów katolickich waha się prawdopodobnie od kilkunastu do 30%-40%. Pełną ortodoksyjnością charakteryzuje się mniej niż połowa badanej młodzieży szkolnej. Empiryczna socjologia nie dysponuje tak adekwatnymi diagnozami, by w ich świetle określić w sposób precyzyjny rozmiary procesów selektywizacji i prywatyzacji religijności w społeczeństwie polskim, ale zjawisko kształtowania się nowych form religijności pozakościelnej jest już opisywane w niektórych badaniach socjologicznych.

### 3. Wiara religijna o charakterze pozakościelnym

W Polsce religijność zindywidualizowana o charakterze pozakościelnym czy duchowość o profilu pozareligijnym, niezwiązana z konkretnymi wspólnotami religijnymi, jest *in statu nascendi*. Więcej o niej nie wiemy, niż wiemy. Jest ona nieco spóźnionym przybyszem w społeczeństwie polskim. Jeżeli nawet tego rodzaju wierzących pozakościelnie znajdujemy wśród „wierzących, ale niepraktykujących”, to jednak byłoby ryzykowne utożsamiać tę kategorię *en bloc* z osobami religijnymi w sensie zindywidualizowanym lub duchowymi o profilu niereligijnym. Niejednokrotnie tego rodzaju wierzenia nie tyle są przejawem indywidualizacji wiary i kształtowaniem swojej religijności według zindywidualizowanych kryteriów, ile raczej deficytem religijności kościelnej, a więc pozostającej w jakiejś mierze w or-

<sup>24</sup> A. Górny, Mieszkańcy Rybnika początku XXI wieku a religia, w: Praca, rodzina, obowiązki, czas wolny, czyli o stylu życia mieszkańców Rybnika, red. U. Swadźba, Katowice 2007, s. 80.

<sup>25</sup> P. Żuk, Społeczeństwo w działaniu. Ekolodzy, feministki, skłotersi. Socjologiczna analiza nowych ruchów społecznych w Polsce, Warszawa 2001. A. Laufer, K. Furtak, Zagrozenia

bicie osłabionej więzi z Kościołem. Model religijności kościelnej, jako wzorzec ściśle obowiązujący i nie znoszący sprzeciwu, powoli traci na znaczeniu, coraz wyraźniej pojawiają się nieortodoksyjne formy religijności i duchowości. Tworzące się nowe wspólnoty religijne czy „sceny” religijne mają na ogół luźną strukturę, brak jest w nich formalnych kryteriów przynależności, grupują osoby o podobnych zainteresowaniach duchowych, na ogół powstają oddolnie, spontanicznie. Nowe modele duchowości są zorientowane na zindywidualizowane potrzeby ludzi współczesnych. Są one w stanie przyciągnąć jednostki, które w życiu codziennym nie wykazują zainteresowania kościelnymi formami religijności.

W Polsce kształtowanie się zindywidualizowanych form religijności i duchowości niezależnej od zinstytucjonalizowanej religii, odmiennych od dotychczasowych form zdystansowanej i selektywnej religijności, to bardziej jeszcze sfera hipotez niż faktów. Należałoby ten obszar nowej religijności i duchowości zdefiniować, opracować parametry i wskaźniki niezbędne w opisie i analizie systemowej. Socjologowie konstatują ślady tej religijności i duchowości w środowiskach społecznych o strategicznym znaczeniu, np. wśród młodzieży, inteligencji, biznesmenów, naukowców (m. in. socjologów), polityków, dziennikarzy, aktorów itp., ale także wśród instruktorów technik oddechowych, specjalistów od technik medytacyjnych, astrologów, uzdrowicieli przez dotyk lub na odległość. Należy jej szukać również wśród zwolenników New Age, wśród sympatyków nowych ruchów religijnych i w różnych grupach subkulturowych<sup>26</sup>.

O różnych formach pozakościelnej religijności, czy raczej o różnych postaciach parareligii w społeczeństwie polskim, informuje sondaż CBOS z czerwca 2006 roku. Niemal co trzeci Polak przyznawał, że jego zdaniem duże znaczenie dla rozwoju człowieka ma to, pod jakim znakiem zodiaku się urodził (30%); więcej niż co czwarty uważał, że są przedmioty (talizmany), które przynoszą szczęście (26%), a tylko minimalnie mniejszą grupę stanowili ci, którzy wyrażali przekonanie, że są konkretne daty i dni tygodnia, które przynoszą pecha (24%). Blisko trzy piąte dorosłych Polaków przyznawało się do czytania horoskopów (58%), z czego niemal połowa twierdziła, że przynajmniej od czasu do czasu stosuje się w swoim życiu do zawartych w nich wskazówek. Co dziesiąty badany deklarował, że przynajmniej raz był u wróżki lub wróża (11%)<sup>27</sup>.

W społeczeństwie polskim praktyki parareligijne nie są zbyt rozpowszechnione. W 1998 roku – według sondażu ogólnopolskiego zrealizowanego przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC – 8,8% badanych katolików korzystało z horoskopów i praktykowało astrologię, 4,9% – zdrowotny wpływ przedmiotów, 4,6% – wróżby i jasnowidzenie, 9,0% – terapię fizyczną np. bioenergię, 5,4% – psychoterapię, 4,3% – wahadełko, 7,2% – uzdrowicieli. Znacznie więcej ankier-

rozwoju duchowego: zabobony, przepowiednie i magia (Na przykładzie badań studentów PWSz w Tarnobrzegu), w: *Młodzież akademicka w kreowaniu nauki*, red. R. Droba, A. Bobryk, M. Jakubiak, Siedlce 2008, s. 85-89.

<sup>27</sup> R. Boguszewski, *Polak – nie zawsze katolik? Polska religijność w latach 1999-2008 na podstawie badań CBOS*, „Więź” 2008, nr 9, s. 18-19.

towanych wyrażało wiarę w skuteczność tych praktyk<sup>28</sup>. Według sondażu międzynarodowego z 2000 roku, zrealizowanego w krajach Europy Środkowej i Wschodniej, 7,9% badanych Polaków deklaroowało wiarę w astrologię i horoskopy, 4,0% – w spirytyzm, 7,6% – w zen medytację i jogę, 1,9% – w New Age. W innych krajach środkowowschodniej Europy wskaźniki te były znacznie wyższe<sup>29</sup>.

Wśród dorosłych Polaków w 2008 roku 81,3% badanych deklaroowało, że nie posiada przedmiotów będących dla nich talizmanem lub maskotką i prawie tyle samo nie wierzyło, że maskotka, talizman czy amulet chroni lub w czymś pomaga. Horoskopy sprawdza, aby się czegoś dowiedzieć o przyszłości, codziennie – 1,3% badanych, 13,5% – przynajmniej raz w tygodniu, 13,8% – przynajmniej raz w miesiącu, 28,3% – rzadziej, 40,2% – nigdy, 2,5% – trudno powiedzieć i 0,4% – brak odpowiedzi (informacje uzyskane od prof. Aleksandry Jasińskiej-Kani). Niezależnie od tego, czy te formy astrologii, mistyki, spirytyzmu, okultyzmu, czy New Age będziemy nazywać alternatywną, pozakościelną religijnością czy synkretyzmem, nie są one w społeczeństwie polskim zbyt upowszechnione i nie wykazują się jakąś wyraźną tendencją wzrostową. To co religijne, w Polsce jest określane przede wszystkim przez Kościół katolicki i inne wspólnoty chrześcijańskie. Tzw. rewolucja duchowa, o której mówią socjologowie amerykańscy<sup>30</sup>, dokonuje się w społeczeństwie polskim jeszcze w mało widoczny sposób i niekoniecznie zawsze w konkurencji wobec kościołów chrześcijańskich.

W latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku wzrosło nieco w Polsce zainteresowanie ruchem New Age. Na rynku wydawniczym pojawiły się książki i czasopisma poświęcone tematyce magii, parapsychologii, radiestezji, UFO, astrologii i alternatywnych terapii. Tworzy się szkoły psychotroniczne, organizuje targi ezoteryczne, targi medycyny naturalnej, kursy, warsztaty, seminaria w rodzaju jogi, wizualizacji, różnych technik uzdrawiania, jak reiki, armaterapia i wiele innych<sup>31</sup>. Badacze New Age i zjawisk z nim związanych w Polsce stwierdzają, że wśród osób zaangażowanych w dokonywanie praktyk holistycznych jest wiele osób identyfikujących się z chrześcijaństwem (i katolicyzmem). Środowiska holistyczne i kościelne nie są w naszym kraju rozłączne. Niektóre elementy New Age w Polsce splatają się z religijnością ludową.

Badaczka ruchu New Age w Polsce Dorota Hall wskazuje na te powiązania i redefinicje. „Zachowania osób spotykanych w trakcie prowadzonych przeze mnie badań odsyłają właśnie do wzorców religijności ludowej. Przesunięcie w stosunku do ludowej tradycji, jakiego się tutaj dokonuje, dotyczy zaledwie termino-

<sup>28</sup> J. Mariański, *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*, Kraków 2004, s. 311.

<sup>29</sup> D. Pollack, *Rückkehr der Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II*, Tübingen 2009, s. 113.

<sup>30</sup> L. Woodhead, *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford 2005. P. Heelas, *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Oxford 1996.

<sup>31</sup> D. Hall, *New Age w Polsce. Lokalny wymiar globalnego zjawiska*, Warszawa 2007 s. 25.

logii i rodzaju użytych akcesoriów, podczas gdy wrażliwość czy sposób działania pozostają takie same. Zamiast pielgrzymować do tradycyjnych sanktuariów, aby ucałować relikwie albo obmyć się wodą ze świętego źródelka, udają się oni do któregoś z «miejsz mocy», aby przepełnić się świętą energią pochodzącą, np. z drzew albo ze starodawnych gładów. [...] Z kolei tradycyjne domowe ołtarze wzbogacają fotografiami mistrzów duchowych lub przedmiotami wypełnionymi «pozytywnymi wibracjami energetycznymi». Ważna powinna się tu wydać badaczowi pewna ciągłość tradycji – wprawdzie mamy do czynienia z nowymi zachowaniami, ale schemat działań wygląda na stały<sup>32</sup>.

Według innych badań prowadzonych przez SMG/KRC około jedna piąta Polaków miała do czynienia z praktykami holistycznymi, ale aż 90% z tej grupy deklaroowało przynależność do Kościoła katolickiego. W Polsce środowiska Nowej Ery odnajdują sacrum nie zawsze z wyłączeniem tradycyjnych instytucji kościelnych, a polskie podłoże religijne pozwala włączyć język „mocy” i „energii”, którym operują rzecznicy New Age na Zachodzie oraz działania przez nich promowane, we wzorce podległe katolickim strukturom długiego trwania. Także środowiska skupione wokół targów i galerii ezoterycznych nie mogą być jednoznacznie oceniane jako New Age, czy jako odwrót od katolicyzmu. W Polsce pewne nurty duchowości wpisują się dość dobrze w tradycyjne ludowe wzorce i zachowania. Mówiąc o fenomenie New Age w Polsce, należy uwzględnić specyficzne uwarunkowania historyczne (np. katolicyzm ludowy), które nadają mu specyficzny kształt<sup>33</sup>.

Istnieje w Polsce wielu ludzi, w tym katolików, zainteresowanych ofertą produktów i usług typowych dla New Age, nawet jeżeli nie zawsze są tak one oceniane. Strony internetowe zawierają wiele informacji o targach ezoterycznych, radiesteci, bioenergoterapeuci, wróżbici, jasnovidze, uzdrowiciele itp. reklamują swoje usługi. Część z nich usiłuje utrzymywać się w ramach ortodoksji, łącząc katolicyzm z New Age<sup>34</sup>. Przez internet można zdobyć wiedzę ezoteryczną, zamówić indywidualny horoskop u cenionego astrologa, znaleźć duchowego mistrza. Na stronach internetowych można zalogować się, otrzymać instrukcję oraz za pomocą elektronicznej poczty umówić się na „inicjację na odległość” (opłaty wnoszą się przelewem). Wielu nie używa już nazwy New Age, lecz nowa duchowość, nowa religijność, religijność ery konsumpcji, duchowość ponowoczesna<sup>35</sup>.

Stosowane dotychczas w polskiej socjologii religii instrumenty badawcze pozwalają ująć poznawczo zarówno pełną religijność kościelną, jak i przejawy religijności częściowo pozostającej w opozycji do Kościoła (dystans), chociaż ukształtowanej i podtrzymywanej w dalszym ciągu przez niego (religijność selek-

<sup>32</sup> Tamże, s. 33.

<sup>33</sup> D. Hall, *New Age na świecie i w Polsce. Problematyka badawcza*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 2007, nr 59/60, s. 11-35.

<sup>34</sup> P. J. Śliwiński, *Hybrydyzacja jako jeden z efektów zetknięcia się New Age z katolicyzmem w Polsce (na wybranych przykładach)*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 2007, nr 59/60, s. 55-71.

tywna). Są one mało przydatne do badania nowych kształtów religijności o charakterze pozakościelnym, zwłaszcza postmodernistycznym i „niewidzialnym”, czy nowe formy duchowości. Religijność pozakościelna, będąca konsekwencją osłabienia pozycji Kościoła w społeczeństwie tzw. realnego socjalizmu, jak i ogólnocywilizacyjnych tendencji indywidualizacyjnych i pluralistycznych, charakteryzuje się wyraźnym dystansem wobec Kościoła jako instytucji, częściową aprobatą tradycji chrześcijańskich (np. rytów religijnych związanych z decydującymi momentami ludzkiego życia jak narodziny, założenie rodziny, śmierć) i ogólną sympatią dla religii, bez wyraźnych konsekwencji życiowych. Religijność pozakościelna i nowe formy duchowości są w Polsce *in statu fieri*.

Warto byłoby zastanowić się nad możliwością stworzenia paradygmatu socjologii religii uprawianej po polsku. Oczekiwania pod adresem socjologii religii rosną. To, co w warunkach indywidualizacji i pluralizacji rozumie się przez religię i religijność, zmienia się i tylko częściowo odpowiada klasycznym ujęciom religii i Kościoła. Współczesne „pole religijne” obejmuje bardzo różne formy i kształty tego co religijne, łącznie z okultyzmem, New Age i różnymi odmianami parareligii, religii „niewidzialnej” i nowych form duchowości. Z teoretyczno-naukowego punktu widzenia ta nowa sytuacja społeczna pociąga za sobą konieczność przemyślenia tego, co religią jest i co nią nie jest, a także częściowego odejścia od teorii i metod dotychczasowej socjologii religii. Nowe formy pozakościelnej religijności i duchowości nie mogą być mierzone tradycyjnymi kategoriami i ich wskaźnikami.

Dla socjologii religii są to nowe zadania i wyzwania. Trzeba jednak pamiętać o przestrodze sformułowanej wiele lat temu przez socjologa francuskiego Émile Durkheima: „Zanim jednak zajmiemy się faktami, należy określić samo pojęcie. Socjologowie są tak przyzwyczajeni do używania terminów bez ich definiowania czy metodycznego zakreszlenia porządku rzeczy, o których mają zamiar mówić, że nieustannie zdarza się im nieświadomie rozszerzać znaczenie danego terminu i wykraczać poza jego sens pierwotny. W takiej sytuacji pojęcie staje się tak niejednoznaczne, że przeszkadza to w dyskusji. Termin bez określonego zakresu może niemal dowolnie ulegać przekształceniu w zależności od potrzeby. Nie można wtedy przewidzieć w celach krytycznych wszystkich jego aspektów”<sup>36</sup>.

#### 4. Uwagi końcowe

Katolicyzm polski podlega i będzie podlegał mniej lub bardziej radykalnym przemianom, w kierunku osłabienia pewnych sektorów religijności i kościelności oraz wzmocnienia innych. Ryzykowne byłoby programowanie rozmiarów ilościowych tego zjawiska. Z pewnością Kościół przyszłości musi być Kościołem „wielogłosowym”, pluralistycznym, „wielosektorowym”, otwartym na innych i z innymi

<sup>35</sup> P. Moźdzynski, Sztuka współczesna i nowa duchowość, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 2007, nr 59/60, s. 74-75.

<sup>36</sup> É. Durkheim, Samobójstwo. Studium z socjologii, tł. K. Wakar, Warszawa 2006 s. 152-153.



(a nie przeciw innym). Kościół jako instytucja i wspólnota „długiego trwania” zmienia się powoli ( „ciągłość w zmienności”), a nawet silne wpływy modernizacji społeczno-gospodarczej nie muszą oddziaływać bezpośrednio na zmiany w sferze wartości idące w tym samym kierunku, tj. sekularyzacji religii i moralności. Społeczeństwo polskie może i w przyszłości utrzymać swój nieco odrębny system wartości religijno-moralnych, pozostając „przypadkiem szczególnym” czy unikalnym w Europie.

Kościół nie jest instytucją wyłącznie usługową, przystosowującą się do gustów swoich konsumentów ( „zmieniają się oczekiwania, zmieniamy się i my”; „naszą filozofią jest spełnienie wszystkich twoich życzeń”). Jest przede wszystkim instytucją religijną, pośredniczącą między ludźmi i Bogiem, niemniej jego misja rozgrywa się w konkretnym środowisku społecznym, w określonych uwarunkowaniach społeczno-kulturowych. Postawy i uznawane wartości wśród jego wyznawców muszą być dostrzegane, analizowane, wyjaśniane i interpretowane. Zmieniające się formy przynależności do Kościoła są już dzisiaj dla niego ważnym wyzwaniem i apelem o autentyczny dialog między duchowieństwem i laikatem w społeczności kościelnej (należy liczyć się z faktami). Między Kościołem „nakaż” i Kościołem „ofert” istnieje bogata gama rozwiązań pośrednich.

Jeżeli przemiany społeczno-kulturowe w Polsce mają do pewnego stopnia charakter „imitacyjny” w odniesieniu do społeczeństw zachodnich, to należy spodziewać się, że procesy „odkościelnienia”, pluralizacji i indywidualizacji religijności będą coraz bardziej zaznaczać się w społeczeństwie polskim<sup>37</sup>. Nie jest jednak wykluczone, że oddziaływania procesów modernizacyjnych na religijność w społeczeństwie polskim będą przebiegać według innej ścieżki rozwoju. Impulsy modernizacyjne w gospodarce, polityce, kulturze mogą mieć różne skutki w sferze religijnej, nie występuje tu ściśle określony scenariusz o cechach deterministycznych. Nikt nie jest w stanie 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 wątpliwość, czy Polska będzie w stanie dać impulsy do odnowy religijnej w Europie. Ważne jest natomiast to, by pozostała ona „przypadkiem szczególnym” w krajo-brazie religijnym Europy, co bynajmniej nie musi oznaczać „wyspowości” czy „rezerwatu” katolicyzmu w Europie<sup>38</sup>.

Socjolog warszawski Edmund Wnuk-Lipiński wyróżnia dwa skrajne rozwiązania dotyczące roli i pozycji Kościoła w społeczeństwie polskim. „Według pierwszej skrajnej postawy reguły rządzące życiem publicznym, a także dopuszczalna w tym życiu aksjologia, powinny być w ścisłej zgodności z nauczaniem Kościoła, gdyż wszystko co jest z tym nauczaniem niezgodne, zasługuje na potę-

<sup>37</sup> S. Plaggenborg, Ambivalenzen der Säkularisierung in Osteuropa, w: Postsäkulare Gesellschaft. Perspektiven interdisziplinärer Forschung, hrsg. von W. Schweidler, Freiburg-München 2007, s. 289-303.

<sup>38</sup> D. Pollack, Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2009, s. 115-119.

pienie lub przynajmniej sceptycyzm. Druga, przeciwstawna postawa, wychodzi z całkiem odmiennego założenia. Nie tyle życie społeczne należy przystosować do nauczania Kościoła, ale przeciwnie – to nauczanie powinno być przystosowane do zmieniających się czasów, w przeciwnym razie grozi mu postępujący anachronizm, a w konsekwencji odrzucenie przez współczesnych. Dlatego też, w myśl tej postawy, należy Kościół zdemokratyzować; skoro Kościół to także ogół wyznawców, to powinni oni mieć więcej do powiedzenia w sprawach Kościoła. Przede wszystkim dotyczy to kwestii doktryny społecznej i wyboru hierarchów, ale – w skrajniejszych wydaniach tej postawy – także kwestii kanonów moralnych, a być może również spraw prawa kanonicznego. Obydwie te skrajne postawy uważam za niesłuchanie szkodliwe dla Kościoła<sup>39</sup>.

Wymienione dwie tendencje nie są – jak się wydaje – dominujące w społeczeństwie polskim i w Kościele, pierwsza (fundamentalistyczna) jest może nieco słabsza niż druga (relatywistyczna, wzywająca do „imitacji” Zachodu). Fundamentalisci chcą, by religia wyznaczała ramy egzystencji zbiorowej i bezrefleksyjnie trwają przy pewnych tradycyjnych zasadach. Drudzy nie rozumieją, że demokracja i nowoczesność może być wzbogacana przez religię, a Kościół nie może być w pełni przystosowany do zmieniających się kontekstów modernizacyjnych. Kościół katolicki w Polsce w warunkach modernizacji społecznej – stosownie do swoich możliwości – nie zgłasza roszczeń do podboju nowoczesnego świata, by uczynić go w pełni katolickim, nie odwraca się od nowoczesnego świata, lecz podejmuje współodpowiedzialność za jego kształtowanie<sup>40</sup>. W ostatnich 20 latach czynił to z różnym skutkiem, znajdując się między Scyllą i Charybdą. Z jednej strony musi się liczyć z wiernymi, którzy reprezentują postawę konserwatywną i do pewnego stopnia tradycyjną, a nawet antynowoczesną, z drugiej musi uwzględniać nasilające się nurty liberalne zachęcające, a nawet domagające się pełniejszego jego otwarcia na nowoczesność.

Można ogólnie powiedzieć, że zmiany społeczno-kulturowe prowadzące do kształtowania się społeczeństwa ponowoczesnego w naszym kraju będą wywierać coraz większy wpływ na społeczną postać katolicyzmu i innych wyznań chrześcijańskich. Już dzisiaj orientacje życiowe Polaków, ich wybory aksjologiczne i zasady moralne, którymi się kierują, cechuje znaczny stopień ambiwalencji i niespójności, a w świadomości kulturowej obok elementów charakterystycznych dla kultury tradycyjnej występują elementy kultury nowoczesnej i ponowoczesnej<sup>41</sup>. Być może będzie powoli zanikał pewien społeczny typ katolicyzmu polskiego, ale równocześnie będą rodzić się jego nowe kształty odpowiadające zmieniającym się kontekstom społeczno-kulturowym. Także i polska socjologia religii

<sup>39</sup> E. Wnuk-Lipiński, *Granice wolności. Pamiętnik polskiej transformacji*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2003 s. 212-213.

<sup>40</sup> J. Casanova, *Katolicyzm a sekularyzacja*, „Znak” 2008, nr 10, s. 76-78.

<sup>41</sup> A. Kojder, *Jedna Polaka? Problem i jego konkretyzacja*, w: *Jedna Polska? Dawne i nowe różnicowania społeczne*, red. A. Kojder, WAM, Kraków 2007, s. 17-18.

musi wyjść powoli poza badania religijności kościelnej (tzw. strefa problemów bezpiecznych) i zająć się będącymi *in statu fieri* fenomenami nowej religijności i duchowości. Formy manifestowania się sacrum zmieniają się powoli w kulturze polskiej.

### SUMMARY

The present paper addresses two basic issues: religious faith of the Poles fashioned by the doctrine of the Roman Catholic Church; and unchurched, individualized religious beliefs, including various forms of spirituality which are best captured by the following bro-mide – „I am spiritual, but not religious”. Sociological surveys carried out in Polish society indicate that in spite of radical political, economic and socio-cultural changes, Church religiosity remains at relatively stable level over the past 20 years. According to opinion polls, this self declaration of faith and religious practice scored in highest occurrence. Massive participation in Church activities indeed is one of the specifics of Polish religiosity. Hence, even in those social circles which traditionally stayed away from the Church, atheism is not in fashion any more. At the same time, sociological studies of faith and beliefs in Poland show the emergence of a new religiosity, which is detached from the Church or is developing outside of the Church's visible structures.

Translated by Stanisław A. Wargacki