

Mirosława Grabowska

Religia, jednostka, wspólnota

Chrześcijaństwo-Świat-Polityka nr 2 (6), 5-22

2008

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.

Mirosława Grabowska

Religia, jednostka, wspólnota

W refleksji nad religią i religijnością nie do pominięcia jest wymiar konsekwencji: jakie znaczenie ma religia dla wspólnoty i religijność dla jednostki? Czy i jaką rolę odgrywa w życiu społecznym i indywidualnym? Próbuję odpowiedzieć na te pytania przede wszystkim w odniesieniu do współczesnej Polski i Polaków. Ale dobrze jest zacząć od pewnych uwag ogólniejszych, teoretycznych.

1.

Napięcie między jednostką, jej relatywną siłą i uprawnieniami, a wspólnotą, istnieje we wszystkich społeczeństwach i kulturach. Jest natomiast różnie rozwiązywane. Zachód, zwłaszcza kraje protestanckie, postrzegane są jako społeczeństwa rozbuchanego indywidualizmu: liczy się jednostka, jej uczucia, interesy i prawa (nie tylko i nie tyle te formalne, ale te „zapisane” we wzorach kulturowych, w tradycji i obyczaju), które są ważniejsze niż oczekiwania i uprawnienia rodziny czy innych grup i wspólnot różnej wielkości. Społeczeństwo tworzy się niejako od dołu, od indywidualium, wprawdzie uwikłanego w rozmaite konteksty i struktury, ale odrębnego, nieredukowalnego do „elementu szerszej całości” – rodziny czy rodu, sąsiedztwa czy plemienia, narodu czy państwa. Na przeciwnym biegunie lokuje się Wschód, którego społeczeństwa postrzegane są jako przede wszystkim zbiorowości: liczą się systemy pokrewieństwa i władzy, zaś jednostka o tyle, o ile stanowi funkcjonalny (lub kłopotliwy) element szerszych całości.

Są to, oczywiście, pewne typy idealne, charakterystyki uproszczone i przerysowane. Wiemy, że i w społeczeństwach Zachodu rodziny potrafiły przywołać swoich członków do porządku: zaaranżować małżeństwo, narzucić typ kariery zawodowej, uwięzić w rodzinnym przedsiębiorstwie lub – przeciwnie – wydzieńczyć z niego. Także władza polityczna miała, przynajmniej w pewnych okresach i w niektórych krajach, wielkie, niemal nieograniczone prawa do życia i dóbr swoich poddanych. Tendencja była jednak wyraźna: emancypacja jednostki i ograniczanie władzy. O ile car Piotr I Wielki (1672-1725), najwyraźniej zainteresowany eugeniką, mógł nakazać szlachciance poślubienie ciemnoskórego Abisyńczyka, który trafił do Rosji jako niewolnik, ale otrzymał od cara szlachectwo (wnukiem tej pary był Aleksander Puszkina), to król

pruski Fryderyk II Wielki (1712-1786) nie mógł wymusić kupna młyna przy swoim pałacu Sanssouci¹.

2.

Różnice w relacjach jednostka – wspólnota ukazują nie tylko anegdoty. Jednak nie ma tu miejsca na historiozoficzną analizę źródeł procesu indywidualizacji – budowania i wyłaniania się jednostki w dziejach. Tym bardziej, że źródeł było wiele: nowe sposoby gospodarowania i przekształcenia tradycyjnych wspólnot, filozofia, prawo i polityka, słowem – nowoczesność. Ale także religia, której socjologowie i politolodzy poświęcali i poświęcają sporo uwagi. Nierzadko analizują oni relacje jednostka – wspólnota w kontekście religii: i jednostka, i wspólnoty mają swoje religijne zakorzenienie, znaczenie i interpretacje, role do odegrania i funkcje do wypełnienia. Zacznijmy od klasyków.

Émile Durkheim analizując zjawisko samobójstwa², zwrócił uwagę na związek poziomu samobójstw i wyznania religijnego: w krajach katolickich poziom ten był niższy niż w krajach protestanckich. Można tę obserwację uogólnić: im wyższy udział katolików w danym społeczeństwie, tym niższy poziom samobójstw i odwrotnie – im wyższy udział protestantów, tym wyższy poziom samobójstw. Durkheim wyjaśniał: „Podstawowa różnica między katolicyzmem a protestantyzmem polega na tym, że ten drugi dopuszcza swobodne studiowanie prawd wiary w dużo większym stopniu niż pierwszy. (...) Protestant w większym stopniu tworzy własną wiarę. Dostaje Biblię do rąk i nie narzuca się mu żadnej interpretacji. Sama struktura wyznania reformowanego podkreśla ten religijny indywidualizm. Nigdzie, poza Anglią, duchowieństwo protestanckie nie jest zhierarchizowane; tak jak wierny, kapłan zależy tylko od siebie i od swojego sumienia.” I dalej „Chroni ona [religia – MG] człowieka przed chęcią samozniszczenia (...) dlatego, że jest społecznością. Społeczność ta jest utworzona przez pewną liczbę tradycyjnych i przez to obowiązkowych wierzeń i praktyk wspólnych wszystkim wierzącym. Im więcej jest tych stanów zbiorowych i im są one silniejsze, tym bardziej spójna jest wspólnota religijna i tym większe ma właściwości ochronne. (...) Ponieważ Kościół protestancki nie ma takiej spójności jak inne, nie oddziałuje na samobójstwo tak samo łagodząco.”³ Badania i analizy Durkheima dotyczyły krajów europejskich, ale można przypuszczać, że autor nadawał swoim wnioskom walor ogólniejszy. Tym bardziej, że religię pojmował jako system wierzeń i praktyk – odnoszących się do rzeczy świętych, to znaczy wyłączonych i zakazanych – łączących wszystkich, którzy uznają je za swoje, w jedną wspólnotę moralną zwaną kościołem. Obsesyjnie wręcz przy tym podkreślał społeczny wymiar owego systemu wierzeń i praktyk oraz jego społeczne funkcje.

Max Weber badał związek między kalwińską moralnością a niemal chorobliwą pracowitością⁴, zaś w późniejszych pracach, szerszej, związek między różnymi etykami religijnymi (hinduizmem i buddyzmem, konfucjanizmem i taoizmem, starożytnym judaizmem) a procesami ekonomicznymi i społecznymi. Stwierdził, że w Niemczech istniała statystyczna korelacja między zainteresowaniem kapitalistycznymi przedsięwzięciami i powodzeniem w nich a protestanckim pochodzeniem. Przypisywał tę relację psychologicznym konsekwencjom kalwińskiej doktryny predestynacji. Zgodnie z tą doktryną nie wiadomo, kogo i dlaczego Bóg obdarzył łaską zbawienia. Ta psychologiczna niepewność skłania kalwinistów do szukania wskaźników woli Boga w życiu codziennym. W konsekwencji kształtuje się etyka poświęcenia się ziemskiemu powołaniu i ascetycznego powstrzymywania się od korzystania z owoców ciężkiej pracy. Praktycznym rezultatem takiej etyki i stylu życia była szybka akumulacja kapitału. Żadna inna tradycja religijna nie powodowała, że ludzie postrzegali oszczędzanie czy akumulację kapitału i powodzenie w interesach jako znak łaski Boga. Dlatego purytanie praktykowali ascezę dobrowolnie i gorliwie, a dzięki temu przyczynili się do wytworzenia struktur nowoczesnych instytucji ekonomicznych, które wpływały na życie i wartości kolejnych pokoleń.

Analizy i interpretacje Webera ukazały, jak nieoczywiste, kompleksowe, głębokie i rozległe są oddziaływania religii. Kalwin i jego kontynuatorzy nie interesowali się gospodarką, lecz zbawieniem człowieka. Ale niezamierzone skutki ich doktryny religijnej i związanych z nią praktyk życia codziennego ukształtowały ascetycznego pracochlika, który – niejako przy okazji gorączkowego poszukiwania odpowiedzi na pytanie o swoje zbawienie – zbudował kapitalistyczną gospodarkę.

Zatem – zdaniem klasyków – różne wyznania i religie niejednakowo uposażają jednostkę i niejednakowo sytuują ją we wspólnocie religijnej, a w konsekwencji w innych wspólnotach. Durkheimowskie i Weberowskie wątki – pytania o naturę religii, jej funkcje i jej wpływy na rozmaite dziedziny życia – były stale obecne w refleksji i badaniach socjologicznych. Z nową siłą powróciły w dwóch ostatnich dekadach XX wieku, kiedy to teoria sekularyzacji⁵ zaczęła być krytykowana i to z dwóch powodów. Po pierwsze, badania inspirowane tą teorią przynosiły niespójne rezultaty. Po drugie, obserwacja zmieniającej się rzeczywistości społecznej – ożywienie religijne w różnych religiach i krajach oraz powrót religii (jako masowych postaw, ruchów i instytucji religijnych) do sfery publicznej – kazała podchodzić sceptycznie i krytycznie analizować założenia tej teorii i jej dorobek empiryczny. Pytania o kondycję religii, jej społeczne funkcje i jej wpływy na życie społeczne wróciły.

Francis Fukuyama rozważa uwarunkowania rozwoju gospodarczego i dominujących form gospodarowania.⁶ Wśród uwarunkowań zwraca szczególną uwagę na zaufanie i kapitał społeczny. Porównuje społeczeństwa o różnym poziomie i ulokowaniu zaufania.

W jego analizach ważne miejsce zajmują Chiny, w których poziom zaufania społecznego jest niski. Główną rolę odgrywa tam rodzina, a podstawową formą organizacji gospodarki jest przedsiębiorstwo rodzinne. Gdy przedsiębiorstwo się rozrasta, rodzina staje przed wyborem: „czy próbować zachować kontrolę nad firmą w rodzinie, co najczęściej równa się ograniczeniu możliwości jej wzrostu, czy też (...) zadowolić się statusem udziałowca.”⁷ W społeczeństwie chińskim więzi w obrębie struktur pokrewieństwa są tak silne, że stają na przeszkodzie rozwojowi innych więzi.⁸ Dotyczy to także działalności gospodarczej, w której dominuje nieufność wobec obcych i preferencyjne traktowanie członków rodziny. Z kolei wartości rodzinne zakorzenione są w konfucjanizmie, który kształtuje charakter stosunków społecznych w Chinach już od dwóch i pół tysiąca lat.⁹ Stany Zjednoczone są radykalnie różne: „Rzekomo indywidualistycznie nastawieni Amerykanie z historycznego punktu widzenia są również nad wyraz aktywni w tworzeniu silnych i trwałych instytucji społecznych o charakterze dobrowolnym (...)”¹⁰ Fukuyama wielokrotnie powołuje się na Alexis de Tocqueville’a, którego diagnozę¹¹ podziela i powtarza: „Społeczeństwo amerykańskie jest spadkobiercą dwóch krańcowo odmiennych tendencji: indywidualizmu i ducha wspólnoty obywatelskiej. Druga z tych tradycji temperuje nieco tendencje indywidualistyczne głęboko zakorzenione w ideologii państwa i w systemie konstytucyjno-prawnym. Balans tych dwóch sił stanowił główne źródło sukcesu ekonomicznego, ale także przyczynę wielu problemów.”¹² Jednak mimo problemów gospodarka amerykańska jest wciąż bardziej innowacyjna i twórcza niż inne gospodarki.

W swoich analizach Fukuyama często odwołuje się do różnych religii i wyznań: chrześcijaństwa i różnych odmian protestantyzmu, konfucjanizmu i innych. Nie ulega wątpliwości, że wśród uwarunkowań poziomu rozwoju gospodarczego i dróg tego rozwoju bierze pod uwagę religię i tradycje religijne.

Samuel Huntington obwieszcza, na poziomie globalnym, zderzenie cywilizacji: kraje zbliżone kulturowo współpracują ze sobą i grupują się wokół państw będących ośrodkami ich cywilizacji, natomiast między cywilizacjami mnożą się konflikty, zaś na pograniczach – wojny.¹³ Huntington określa cywilizację jako tożsamość kulturową, jako “wartości, normy, instytucje, sposoby myślenia, do których kolejne pokolenia danej społeczności przywiązują podstawowe znaczenie.”¹⁴ Ale gdy je wylicza, gdy kreśli ich

granice, to staje się jasne, że to religia i wyznanie (w przypadku rozróżnienia chrześcijaństwa zachodniego od prawosławia) stanowią ich cechy konstytutywne.¹⁵

W kontekście rozszerzenia Unii Europejskiej na Wschód Dieter Fuchs i Hans-Dieter Klingemann badają wartości i postawy 24 społeczeństw europejskich.¹⁶ Okazuje się, że badane społeczeństwa różnią się stosunkiem do demokracji, postawami obywatelskimi i społecznymi. Można uznać, że różnice te mają charakter geograficzny i historyczno-religijny: najlepiej wypadają społeczeństwa Europy zachodniej, najgorzej – prawosławne i islamskie społeczeństwa Europy wschodniej i południowo-wschodniej – Rosja, Białoruś, Ukraina, Mołdowa, Albania. To społeczeństwa tych krajów są – wedle przyjętych przez autorów standardów – najmniej demokratyczne. Oczywiście, nie tylko religia czy wyznanie są za to odpowiedzialne; także, między innymi, komunizm. Ponadto, o ile zdecydowana większość Amerykanów (USA są używane jako kraj do porównań) sądzi, że to nie państwo, lecz jednostka jest odpowiedzialna za swoje własne życie, to w krajach Europy środkowej i wschodniej sądzi tak mniej niż jedna trzecia, a większość wyraża znaczną solidarność z upośledzonymi. Analizy statystyczne wykazują, że te dwa nastawienie – branie odpowiedzialności na siebie lub przypisywanie jej państwu – wykluczają się w znacznej mierze. Do tego dochodzi jeszcze brak zaangażowania obywatelskiego i zaufania do innych. Podnosi to dodatkowo oczekiwania wobec państwa – skoro nie można liczyć na innych ani im zaufać.

Autorzy uważają, że ich rezultaty potwierdzają – w pewnym stopniu i tylko w odniesieniu do Europy – koncepcję Huntingtona. Tyle że różnice wartości politycznych i postaw obywatelskich w Europie mają charakter stopniowalny, a nie – jak chciałby Huntington – ostre. Najbardziej demokratyczne, obywatelskie i indywidualistyczne są kraje zachodnie, najmniej – Rosja, Białoruś, Ukraina, Mołdowa i Albania, zaś kraje Europy środkowej, w tym Polska, lokują się gdzieś pomiędzy tymi biegunami.

Pippa Norris i Ronald Inglehart, analizując procesy sekularyzacji, ich uwarunkowania i konsekwencje¹⁷ potwierdzają swoje przypuszczenie, że religia i religijność oddziałuje na życie społeczne także pośrednio, poprzez kulturę religijną: „(...) dominujące religijne wierzenia, wartości i praktyki w każdym społeczeństwie są zakorzenione w długotrwałych tradycjach kulturalnych i dziejach. Religijne tradycje protestantów, katolików, hinduistów i muzułmanów kształtują wartości, praktyki i wierzenia ludzi żyjących w tych społeczeństwach, nawet jeśli oni nigdy nie postawili stopy w kościele, świątyni czy meczecie i nawet jeśli oni osobiście należą do wyznania mniejszościowego.” I dalej: „To, skąd społeczeństwo wystartowało, wciąż wpływa na to, gdzie ono się znajduje w późniejszym

momencie czasowym, tak że obywatele społeczeństw historycznie protestanckich nadal wykazują wartości, które są różne od wartości przeważających w społeczeństwach historycznie katolickich lub hinduistycznych, lub prawosławnych, lub konfucjańskich. Te różnice między narodami nie odzwierciedlają wpływu religijnych autorytetów dzisiaj – one trwają nawet w społeczeństwach, gdzie zdecydowana większość nie chodzi już do kościoła.”¹⁸ Krótco wyraził to pewien Estończyk, znajomy autorów, komentując różnice światopoglądów między Estończykami a Rosjanami: „Wszyscy jesteśmy ateistami; ale ja jestem luterańskim ateistą, a oni są prawosławnymi ateistami.”¹⁹

3.

Ten krótki i niepełny przegląd koncepcji teoretycznych i badań klasyków oraz współczesnych socjologów i politologów dowodzi co następuje.

Po pierwsze, problematyka relacji jednostka – wspólnota jest stale obecna, a często centralnie usytuowana w rozważaniach i badaniach społecznych.

Po drugie, relacja jednostka – wspólnota jest różnie rozwiązywana czy opracowywana w różnych cywilizacjach i religiach, kręgach kulturowych i tradycjach historycznych. Zaplecze czy podstawy tej relacji są zawsze bardzo kompleksowe, ale zawsze znajduje się wśród nich religia i wyznanie. Dobrym, współczesnym tego przykładem są analizy Fuchsa i Klingemanna, którzy wśród uwarunkowań wartości i postaw demokratycznych i obywatelskich uwzględniają – obok religii i wyznania – poziom rozwoju ekonomicznego, przynależność kraju przez jakiś czas do imperium brytyjskiego, rosyjskiego, habsburskiego lub otomańskiego oraz przynależność i długość tej przynależności do systemu komunistycznego.²⁰ Rozmaite cechy rozwoju społecznego spletały się ze sobą w dziejach – ich rozdzielenie i ocena relatywnego wpływu każdej z nich jest niezmiernie trudna, jeśli nie niemożliwa.

Po trzecie, mimo kompleksowego charakteru tych współzależności, próbowano i próbuje się określić wpływ religii i wyznania na życie społeczne i różne jego dziedziny. Religia i wyznanie wpływa na pozycję jednostki w społeczności, jej zindywidualizowanie i poziom integracji społecznej.

Po czwarte, religia i wyznanie wpływa na etykę pracy, rozwój gospodarczy, formy gospodarowania.

Po piąte, religia i wyznanie wpływa na uznawanie wartości demokratycznych i praktykowanie postaw obywatelskich.

W każdym z powyższych punktów należałoby dodać: bezpośrednio lub pośrednio, poprzez odmienne ukształtowanie i uposażenie jednostki, jej wartości, motywacji, umiejętności, oraz odmienne budowanie wspólnoty, więzi i autorytetu, praw, powinności i granic tychże.

4.

Jak we współczesnej Polsce kształtuje się relacja jednostka – wspólnota? Jaki wpływ, bezpośredni lub pośredni, może mieć katolicyzm i religijność społeczeństwa polskiego? Pytamy tu najpierw o wpływy historyczne, a następnie o sytuację obecną. Wiemy, że wpływy te muszą być kompleksowe, dlatego dalsze moje rozważania mają upraszczający charakter.

Polskie dziedzictwo historyczne i kulturowe nie jest jednoznaczne.

Reformacja, która w krajach Europy Zachodniej ukształtowała nowy typ religijności, skład wyznaniowy i pozycję, jaką miały w nich Kościół lub kościoły, w Polsce zazna-czyła się skromniej. Wprawdzie pojawiły się ośrodki reformacyjne, powstawały lokalne odmiany reformacyjnych wyznań i wspólnot (jak bracia polscy), tworzyli i działali poeci, intelektualiści, myśliciele religijni innych wyznań. Ale również Kontrreformacja miała wybitnych przywódców w osobach kardynała Stanisława Hozjusza (1504-79) czy Piotra Skargi (1536-1612). Polska miała swój akt tolerancji – uchwalony w 1573 roku przez Sejm w Warszawie *Pax Dissidentium*, ale miała i prawa nietolerancyjne, na przykład zakaz publicznych nabożeństw niekatolickich w miastach królewskich (1632) czy zakaz apostazji (1668). W tej konfrontacji wyznania protestanckie – z wielu powodów oraz wobec siły Kościoła katolickiego – okazały się słabsze: zabiegały o równe prawa, ale w żadnym regionie w dłuższym okresie nie dominowały, nie narzuciły swojej doktryny, liturgii ani organizacji kościoła i wspólnoty.²¹

Później, w okresie rozbiorów na większości polskich ziem Kościół katolicki stał się przestrzenią ekspresji uczuć narodowych i ambicji niepodległościowych. Tożsamość religijna i tożsamość narodowa – pod stałym ciśnieniem politycznym, w powstańczych walkach i policyjnych represjach, w codziennej obronie swojego stanu posiadania, swojej tożsamości – stapiały się w jedno. W kontekście zaborów i walki o przetrwanie model Polaka-katolika²² wydaje się zrozumiały.

Zatem polski katolik nie studiował swobodnie Biblii i nie był równy duchownemu, lecz przeciwnie: zależał od niego i był wintegrowany w tradycyjne, obowiązkowe i zbiorowe praktyki. Stał się częścią wspólnoty religijnej i narodowej.

I Rzeczpospolita wykształciła demokrację szlachecką, dobrze funkcjonującą przez ponad wiek, oraz związane z tym poczucie wartości, równości („Szlachcic na zagrodzie równy wojewodzie”) i pewnej solidarności szlacheckiej braci. Ale nie uchroniła przed egoizmem i prywatą, prowadzącą do anarchii i nierządu. Czy dorobek w sferze politycznej i obywatelskiej, tak odległy, ograniczony do niewielkiej części społeczeństwa (szlachty) i deprecjonowany w czasach komunizmu może oddziaływać w sposób zarazem indywidualizujący i pro-obywatelski? Sądzę, że tak, tyle że pośrednio: poprzez historię, literaturę, symbole i, szerzej, kulturę. Nie bez znaczenia jest świadomość, że obieraliśmy sobie królów, a posłowie wybrani na sejmikach debatowali i decydowali o sprawach kraju. Przykładem żywotności demokratycznych wzorów może być choćby „Pan Tadeusz” napisany w latach 1832-34 (a więc niemal 40 lat po trzecim rozbiore Polski), w którym o sejmikach, sejmach i dawaniu kreski na sejmie (głosowaniu) mówi się wielokrotnie.

Natomiast rozwój gospodarki kapitalistycznej na ziemiach polskich był późniejszy i słabszy niż w krajach Europy Zachodniej. Rewolucja przemysłowa dokonywała się w ostatnich dekadach XIX wieku w różnych zaborach z różną dynamiką. Nie podważała ona dominacji interesów rolniczych, ale powstawała burżuazja i duże grupy robotników (oraz zaczątki socjaldemokratycznych i komunistycznych partii politycznych). Jednak polscy bourgeois, aby trafić do literatury, „musieli” legitymować się szlacheckim rodowodem (choćby Stanisław Wokulski). I nie byli bohaterami jednoznacznie pozytywnymi: ani Karol Borowiecki, ani tym bardziej Max Baum czy Moryc Welt, którzy z determinacją i bezwzględnością zakładali fabrykę. Pozytywną postacią była raczej Anka, narzeczona Borowieckiego, dziewczyna ze szlacheckiego dworku, która z potrzeby serca próbowała pomagać zwykłym ludziom, robotnikom, wykorzystywanym i niszczonego przez drapieżny kapitalizm oraz ze smutkiem obserwowała, jak bezduszne zasady rynku wykrzywiają psychicznie właścicieli firm, w tym jej narzeczonego. Zamiast wielkich postaci rodzimego kapitalizmu, znaczących biografii i fortun, zamiast romantyzmu wielkich, gospodarczych i społecznych wyzwań i dokonań mamy wszelkie patologie, społeczne i indywidualne, także moralne.

Silna rodzina wzmocniana była dodatkowo przez długi brak własnej państwowości oraz powstania i represje. Życie toczyło się w sferze prywatnej – w kręgu rodziny, przyjaciół, sąsiadów²³ – ludzie nie robili karier w aparacie państwowym, nie wyżylali się w sferze politycznej czy publicznej, bo nie było to możliwe. Okresowe zrywy powstańcze kończyły się represjami, którym – znowu – podołać musiały przede wszystkim rodziny.

Zatem historyczne i kulturowe zasoby budowania jednostki są skromne, a kulturowania wspólnotowości – znaczne: słaba Reformacja i gospodarka kapitalistyczna, zaś demokracja szlachecka odległa i jednak przez półtora wieku skorumpowana, a „za to” zwycięska Kontrreformacja i dominujący katolicyzm. Katolicyzm taki, jakim go znamy z charakterystyki Durkheima i z eseju Stefana Czarnowskiego²⁴: obrzędowy i mocno wrośnięty w życie społeczności (obraz ten wydaje się zgodny z przekazami literackimi²⁵). A także związany z tożsamością narodową.²⁶ Do tego dochodzi bardzo silna rodzina. Być może po stronie sił indywidualizujących należało by policzyć poezję romantyczną, która stworzyła takie indywidualności jak Konrad czy Kordian, zdolne wadzić się z Bogiem i z carem. Ale przecież silnie obecne były w niej – i w motywacjach oraz celach romantycznych bohaterów – wartości narodowe. Trudno też jednoznacznie ocenić tradycję powstańczą, która łączy w sobie indywidualny wybór i ofiarę ze zbiorowym, wspólnotowym działaniem. Nie da się zaprzeczyć, że tradycje i wzory wspólnotowe były w naszych dziejach silniejsze i bardziej w sumie pozytywne niż wzory indywidualizmu.

Dzisiaj wciąż ważna jest rodzina, naród oraz wiara religijna i Kościół. Dominuje, oczywiście, katolicyzm (w ostatnich badaniach CBOS określa się tak 96% badanych²⁷). Autodeklaracje wiary utrzymują się na bardzo wysokim poziomie – nieco powyżej 90%, a regularne praktyki religijne (co najmniej raz w tygodniu) sięgają 50%. Potwierdzają to różne badania²⁸, w tym dane CBOS obejmujące okres do marca 2006 roku²⁹. Wprawdzie na początku lat 90. niektóre wskaźniki religijności obniżyły się nieco, na przykład udział w pielgrzymkach na Jasną Górę czy powołania, ale nie wiadomo, na ile były i są to zmiany kierunkowe, a na ile przejściowe wahania.

Deklarowana wiara i praktyki to nie tylko ciągłość tradycji i obyczaju. Religijność wiąże się z etyką pożycia seksualnego i rodzinnego – sprzyja odrzuceniu aborcji, pożycia przed ślubem, małżeńskiej niewierności, homoseksualizmu.³⁰ Niesie ze sobą sympatię i przywiązanie do religii oraz zaufanie do Kościoła, a „przy okazji” sprzyja życzliwшему nastawieniu do różnych grup społecznych i nieco większemu zaufaniu do instytucji publicznych. Praktyki religijne sprzyjają partycypacji wyborczej.³¹ Ponadto religijność i postawy z nią związane współwarunkują głosowanie na niektóre opcje polityczne: słabsza religijność, opowiadanie się za rozdziałem Kościoła od państwa, odrzucanie obecności religii i Kościoła w sferze publicznej i nieufność wobec Kościoła sprzyjają głosowaniu na postkomunistyczną lewicę. Z kolei praktykowanie i wiara, umiarkowane stanowisko w kwestii rozdziału Kościoła od państwa, aprobata obecności religii i Kościoła w sferze publicznej sprzyjają głosowaniu na postsolidarnościową prawicę. Uwarunkowania te – w nieco tylko różnych wariantach – oddziaływały na zachowania wyborcze przez całe

lata 90. oraz w wyborach 2001 i 2005 roku. Można więc sądzić, że wpływy te nie były i nie są sytuacyjne, że wymiar religijności (dystans, sceptycyzm czy niechęć wobec wiary i Kościoła versus bliskość, życzliwość czy identyfikacja z nimi) związał się zarówno z tożsamością postkomunistyczną, jak i z tożsamością postsolidarnościowej prawicy.³²

Zatem współczesny polski katolicyzm i praktykowanie wiary religijnej buduje – na różnych poziomach i w różnych aspektach – wspólnoty: nie tylko w Kościele, ale także w rodzinie i w szerszych grupach społecznych; sprzyja postawom prospołecznym, społecznemu zaangażowaniu i działaniu; kształtuje postawy obywatelskie i prowadzi do urn wyborczych.

5.

Ale co z jednostką? Otóż sądzę, że – paradoksalnie – katolicyzm i religijność społeczeństwa polskiego stanowi jedyny poważny zasób (w sensie jego masowej dostępności) budowania i umacniania jednostki. W skali społecznej, bowiem dla niektórych, wąskich kategorii, po 1989 roku otworzyły się nowe pola i ścieżki indywidualizacji: kariery zawodowej, działalności gospodarczej, sukcesu materialnego, kariery politycznej, w których można realizować swoje ego. Przysłowiowy pucybut może zostać znaczącym przedsiębiorcą, inwestorem giełdowym, milionerem... Mimo utrzymującej się niejednoznaczności sukcesów w działalności gospodarczej i negatywnego wizerunku polityki są to drogi pobudzające wyobraźnię, drogi, których niektórzy próbują, a nieliczni osiągają na nich sukcesy. Natomiast w skali masowej, społecznej czerpać możemy z chrześcijaństwa i katolicyzmu.

Najpierw w wymiarze religijnym i filozoficznym. Człowiek został stworzony przez Boga na Jego obraz i podobieństwo, obdarzony wolnością i zbawiony. Trudno wyobrazić sobie większe dowartościowanie człowieka niż to, że Bóg stał się człowiekiem, jednym z nas, naszym bratem, że dobrowolnie poniósł dla nas ofiarę męczeńskiej śmierci. „Za [wielką] bowiem cenę zostaliście nabyci” powtarza św. Paweł (1 Kor 6, 20; 7, 23; Dz 20, 28).

Bóg wielokrotnie zwracał się do człowieka: do Noego, Abrahama i Mojżesza, do proroków. Bóg woła po imieniu. Wreszcie Bóg stał się człowiekiem, by nauczać i zbawić każdego z nas. Zatem Bóg nie tylko stworzył i obdarował człowieka, nie tylko go zbawił, ale także nawiązał stałe relacje: zwraca się do niego, towarzyszy mu, nakazuje i zakazuje (przekazał Mojżeszowi kamienne tablice z dziesięciorgiem przykazań), składa obietnice, zawiera przymierze... Bogu zależy na każdym z nas: to On kreuje i podtrzymuje relację z każdym z nas. Człowiek żyje nie tylko w planie ludzkim, niejako horyzontalnym, ale ma żyć także wobec Boga, niejako wertykalnie.

W wymiarze praktyk religijnych wzmacniana jest indywidualność każdego praktykującego. *Credo* sformułowane jest w pierwszej osobie liczby pojedynczej: ja wierzę. Także ja spowiadam się, ja żałuję za grzechy, które mnie są odpuszczone. W istotnych momentach Mszy św. czy innych sakramentów człowiek staje przed Bogiem jako autonomiczna, wolna i odpowiedzialna za siebie jednostka. Przestają liczyć się społeczne więzi i uwarunkowania: kto pochodzi z jakiej rodziny, czy do szkoły miał pod górkę, bogactwo i bieda.³³

Przestrzeń moralną wyznacza – z jednej strony – dany nam przez Boga dekalog, z drugiej – sumienie, indywidualny potencjał serca i rozumu. Dobrze tu widać chrześcijańską dialektykę boskiego i ludzkiego, społecznego i indywidualnego: boskie prawo, nauczane przez Kościół, ale także przez rodzinę i inne społeczne agendy, i ludzkie, indywidualne sumienie.

Wszystkie te charakterystyki – filozoficzno-religijne, praktyk religijnych, moralności – którym przypisuję właściwości indywidualizujące, wydają się dość oczywiste i współcześnie podzielane przez całe chrześcijaństwo (choć zapewne w nieco różnych konfiguracjach i z różnym natężeniem). Dlaczego właśnie tu i teraz miałyby one mieć szczególne, indywidualizujące wpływy i znaczenie?

Po pierwsze, ze względu na kontekst historyczno-społeczny. W czasach komunizmu w Polsce kolejne pokolenia doświadczały, na różne sposoby, zniewolenia. Kościół i wiara religijna stanowiły przestrzeń wolności i odpowiedzialności: tak w sensie religijno-filozoficznym, jak w płaszczyźnie życia codziennego – w parafiach, w katolickich środowiskach, mediach, w ruchach i wspólnotach religijnych. Na tle bylejakości ówczesnego życia społeczno-politycznego, które nic nie miało do zaoferowania, wiara i Kościół wprowadzały w świat wolności i wartości.

Po drugie, proces powrotu do wiary i Kościoła rozpoczął się po *Vaticanum Secundum*. Przypuszczam, że reforma liturgii ma tu trudne do przecenienia znaczenie. Msza św. w języku polskim, umożliwiając pełną partycypację wiernych, budowała religijną wyobraźnię i wrażliwość. Nie można tego wpływu w żaden sposób „zmierzyć”, jednak badania w wywiadach podkreślali, jak ważne było dla nich pełne uczestnictwo we Mszy św., które umożliwił im dopiero język polski.³⁴

Po trzecie, ze względów biograficznych. Zacząć trzeba od krótkiej, socjologicznej rekonstrukcji. Otóż, najniższe wskaźniki wiary i praktyk religijnych notowano w latach 60.: około 80% wierzących i dwóch trzecich – trzech czwartych jakoś praktykujących

(o praktyki pytano nieprecyzyjnie).³⁵ Przypuszczam, że dawały o sobie znać skutki zarówno gwałtownych, powojennych przemian, jak i polityki komunistycznych władz nastawionej na laicyzację. Od lat 70. odsetki wierzących zaczęły powoli wzrastać, osiągając 90% i nadal rosnąc.³⁶ Dynamika zmian wśród młodzieży, choć nieco przesunięta w czasie, była podobna.³⁷ W środowisku inteligencji najniższe wskaźniki religijności notowano w latach 70., ale w latach 80. obserwowano nie tylko ich wzrost, lecz wręcz powrót inteligencji do wiary i Kościoła.³⁸ Potwierdzają to kościelne statystyki: od lat 70. rósł odsetek chrztów, udział w tradycyjnych praktykach religijnych, jak na przykład w pielgrzymkach na Jasną Górę, rosły powołania.³⁹ Oznacza to, że ludzie, którzy w pewnym okresie swojego życia odeszli od wiary i Kościoła – wracali. Przychodzili też ludzie pochodzący z rodzin laickich lub obojętnych religijnie. Dla tych ludzi (kilkunastu procent społeczeństwa) wiara religijna i praktyki nie stanowiły obyczaju bezrefleksyjnie przejętego po przodkach, lecz indywidualny, świadomy, wolny wybór.

Po czwarte, wiara i jej praktykowanie stały się kwestią indywidualnego, świadomego, wolnego wyboru nie tylko w kategoriach „wierzyć czy nie”, ale także „jak” wierzyć i praktykować. Oto bowiem w drugiej połowie lat 70. pojawiły się w Polsce nowe ruchy i wspólnoty religijne. Dwie najpopularniejsze obecnie formy odnowy religijnej mają rodzime pochodzenie. Ruch Światło-Życie wywodzi się z ruchu oazowego zainicjowanego w 1954 r. przez ks. Franciszka Blachnickiego, a wspólnoty różańcowe należą do tradycyjnego repertuaru polskiego katolicyzmu. Ale formy zaimportowane – między innymi Odnowa w Duchu Św. czy Neokatechumenat – po ćwierćwieczu obecne są, odpowiednio, w co czwartej i co dziesiątej parafii. W badaniach sondażowych przynależność do grup i wspólnot religijnych deklarowało niemal 8% w 1991 r. i niemal 10% w 1998 r.⁴⁰ Nie jest to mało.⁴¹

W grupach tych i wspólnotach kształtuje się nowy typ religijności. Przede wszystkim uczestnicy tych wspólnot starają się żyć wedle tego, w co wierzą. Starają się, by ich życie było świadectwem ich wiary – całe życie, a nie tylko niedzielne praktyki. I w jakiejś mierze udaje im się to, bowiem zazwyczaj nowi członkowie trafiają do grup odnowowych zachęteni przykładem wiernych już w nich uczestniczących. To właśnie owo świadomie podejmowane apostołstwo, indywidualne i mające za swe świadectwo konkretne życie i przejawiającą się w nim wiarę, jest – w moim przekonaniu – podstawą „sukcesu” wspólnot odnowowych w Polsce. Nie ma tu miejsca na obszerną i wnikliwszą charakterystykę „wiary odnowowej”. Najogólniej, jest ona zakorzeniona w Biblii (a więc świadoma swojego żydowskiego pochodzenia) i Chrystocentryczna. Kościół staje się bardziej wspólnotą niż zhierarchizowaną instytucją. Ten typ religijności rozciąga *sacrum* na całe życie (wszystko może być sakralne). Ponadto jest rygorystyczny moralnie. Nawet tak

szkicowa charakterystyka wystarczy, by uświadomić sobie, że niezupełnie przystaje ona do tradycyjnego modelu Polaka-katolika. Oczywiście, nie można się spodziewać, że wszyscy polscy katolicy staną się podobni do uczestników wspólnot odnowowych. Przypuszczam, że religijność typu odnowowego będzie współistniała z innymi rodzajami religijności i wszystkie one będą na siebie oddziaływały. Ale to właśnie oznacza istnienie wyboru w obrębie wiary i wewnątrz Kościoła.

Po piątę, nauczanie Jana Pawła II, tak w treści, jak w formie. I znowu, nie ma tu miejsca na egzegezę tego nauczania. Ale temat ludzkiej wolności, godności i niepowtarzalności każdego człowieka obecny był począwszy od pierwszej encykliki *Redemptor Hominis* (1979), a potem powtarzany – z uwzględnieniem polskiego kontekstu, polskich doświadczeń, także doświadczenia „Solidarności”⁴², polskich świętych i każdorazowego audytorium – podczas wszystkich pielgrzymek do Polski (1979 – 2002).

W encyklice *Redemptor Hominis* Jan Paweł II przywołał Deklarację o wolności religijnej Soboru Watykańskiego II podkreślając „głębokie poszanowanie dla człowieka, dla jego rozumu i woli, dla jego sumienia i wolności (...)” [12] I dalej: „Chodzi więc tutaj o człowieka w całej jego prawdzie, w pełnym jego wymiarze. Nie chodzi o człowieka „abstrakcyjnego”, ale rzeczywistego, o człowieka „konkretnego”, „historycznego”. Chodzi o człowieka „każdego” – każdy bowiem jest ogarnięty Tajemnicą Odkupienia, z każdym Chrystus w tej tajemnicy raz na zawsze się zjednoczył. (...) Człowiek, tak jak jest „chciany” przez Boga, tak jak został przez Niego odwiecznie „wybrany”, powołany, przeznaczony do łaski i do chwały – to jest właśnie człowiek „każdy”, najbardziej „konkretny” i najbardziej „realny”: człowiek w całej pełni tajemnicy, która stała się jego udziałem w Jezusie Chrystusie (...)” [13] „Kościół nie może odstąpić człowieka, którego „los” – to znaczy wybranie i powołanie, narodziny i śmierć, zbawienie lub odrzucenie – w tak ścisły i nierozdzielny sposób zespolone są z Chrystusem. A jest to równocześnie przecież każdy człowiek (...) Każdy człowiek w całej tej niepowtarzalnej rzeczywistości bytu i działania, świadomości i woli, sumienia i „serca”. Człowiek, który – każdy z osobna (gdyż jest właśnie „osobą”) – ma swoją własną historię życia, a nade wszystko swoje własne „dzieje duszy”. (...) Człowiek w całej prawdzie swego istnienia i bycia osobowego i zarazem „wspólnotowego”, i zarazem „społecznego” – w obrębie własnej rodziny, w obrębie tylu różnych społeczności, środowisk, w obrębie swojego narodu czy ludu (...), w obrębie całej ludzkości – ten człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnice Wcielenia i Odkupienia.” [14]⁴³

A w słynnej homilii w czasie Mszy św. odprawionej na Placu Zwycięstwa w Warszawie, 2 czerwca 1979 r., zakończonej pamiętnym wołaniem do Ducha św. o odnowę „tej” ziemi, mówił: „Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie.” I dalej: „Otóż nie sposób zrozumieć dziejów narodu polskiego – tej wielkiej tysiącletniej wspólnoty, która tak głęboko stanowi o mnie, o każdym z nas – bez Chrystusa. Jeślibyśmy odrzucili ten klucz dla zrozumienia naszego narodu, narazilibyśmy się na zasadnicze nieporozumienie. Nie rozumielibyśmy samych siebie. (...) Nie sposób zrozumieć tego miasta, Warszawy, stolicy Polski, która w roku 1944 zdecydowała się na nierówną walkę z najeźdźcą, na walkę, w której została opuszczona przez sprzymierzone potęgi, na walkę, w której legła pod własnymi gruzami, jeśli się nie pamięta, że pod tymi samymi gruzami leży również Chrystus-Zbawiciel ze swoim krzyżem sprzed kościoła na Krakowskim Przedmieściu. Nie sposób zrozumieć dziejów Polski od Stanisława na Skałce do Maksymiliana Kolbe w Oświęcimiu, jeśli się nie przyłoży do nich tego jeszcze jednego i tego podstawowego kryterium, któremu na imię Jezus Chrystus.”⁴⁴

Treści tego nauczania wzmacniała osobista charyzma Jana Pawła II, moc i powaga jego głosu, a jednocześnie jego bezpośredniość i bezbłędna wrażliwość na audytorium. Wszystko to sprawiało, że jego homilie i przemówienia często miały charakter dialogu⁴⁵.

Wreszcie, po szóste, doświadczenie „Solidarności”, które zawierało w sobie zarówno wymiar podmiotowości i wolności, jak i wspólnotowości, a także wymiar religijny (by przypomnieć msze św. odprawiane w strajkującej Stoczni Gdańskiej z setkami robotników klęczących lub czekających w długiej kolejce do spowiedzi). Dla wielu pokoleń było to zarazem doświadczenie osobiste i „kulturowo opracowane” (w filmie, muzyce, literaturze), dla pokoleń młodszych – już tylko zapośredniczone przez przekaz rodzinny i kulturowy.

Do tych, którzy towarzyszyli „Solidarności” refleksją intelektualną i moralną, modlitwą i nauczaniem należał ks. Józef Tischner⁴⁶. Tischner szkicował⁴⁷ ewangeliczną i moralną przestrzeń (poprzez postać miłosiernego Samarytanina i Pawłowy nakaz „Jeden drugiego brzemiona noście (...)” (Ga 6, 2)), w której jednostka może być wolna i solidarna. Sądzę, że to właśnie Tischner trafnie ukazał złożone doświadczenie „Solidarności”: indywidualizujące i wyzwalające, wspólnotowe oraz religijne.

6.

Na koniec trzeba powtórzyć – co dobrze widać w socjologicznym rozumieniu religii, w modlitwie „Ojciec nasz”, w nauczaniu Jana Pawła II (na przykład w encyklice *Redemptor Hominis*) i w polskiej „Solidarności” – że choć podkreślałam budowanie i umacnianie jednostki przez współczesny katolicyzm i religijność społeczeństwa polskiego, to relacja jednostka – wspólnota ma charakter dialektyczny. Jednostka staje się wolna, odpowiedzialna i solidarna (lub przeciwnie: zniewolona i egoistyczna) we wspólnocie, która może jej autonomię umacniać lub ograniczać. I odwrotnie: prawdziwa, solidarna wspólnota możliwa jest tylko, gdy składają się na nią ludzie wolni.

Sądzę, że indywidualizujące i osobowe oraz wolnościowe treści katolicyzmu i nauczania Kościoła wydobyły i wydobywają, z jednej strony, doświadczenia historyczne, zbiorowe i indywidualne, biograficzne (zniewolenie przez komunizm, „Solidarność”, powrót do wiary religijnej i Kościoła), z drugiej strony, kreowana przez Kościół katolicki i Jana Pawła II oraz samych wiernych przestrzeń wiary religijnej i wolności czy – w języku racjonalnym – bogata oferta typu religijności do wyboru (Msza św. w języku polskim, nowe ruchy i wspólnoty religijne, przywództwo duchowe Jana Pawła II). Do tematu i zadania „osoby religijnej i wolnej” Jan Paweł II wrócił po raz kolejny w swojej przedostatniej encyklice *Fides et ratio* (1998): „(...) akt zawierzenia Bogu był zawsze rozumiany przez Kościół jako moment fundamentalnego wyboru, który angażuje całą osobę. Rozum i wola wyrażają tu w najwyższym stopniu swą naturę duchową, aby pozwolić człowiekowi na dokonanie aktu, w którym realizuje się w pełni jego osobowa wolność. Wolność zatem nie tylko towarzyszy wierze – jest jej nieodzownym warunkiem. Więcej, to właśnie wiara pozwala każdemu jak najlepiej wyrazić swoją wolność.” [13]⁴⁸

Mirosława Grabowska, doktor habilitowany, socjolog z Instytutu Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego; pracuje również w Instytucie Studiów Politycznych PAN oraz Szkole Wyższej Psychologii Społecznej; członek redakcji „Polish Sociological Review”, członek zarządu Fundacji im. Stefana Batorego, laureatka nagrody im. Ludwika Krzyckiego, oraz nagrody im. Józefa Tischnera. Zainteresowania naukowe: religijność, stosunki Państwo – Kościół, teorie demokracji, partie polityczne.

Ważniejsze publikacje: *Podział postkomunistyczny: społeczne podstawy polityki w Polsce po 1989 roku* (2004). Jako współautor: *Religijność społeczeństwa polskiego lat 80.* (2005), *Budowanie demokracji. Podziały społeczne, partie polityczne i społeczeństwo obywatelskie w postkomunistycznej Polsce* (2001, 2003).

Przypisy

1. Nie jest to wydarzenie historyczne, lecz legenda, mająca swe źródło w anonimowej, francuskiej biografii Fryderyka II wydanej w 1787 r
2. E. Durkheim, *Samobójstwo. Studium z socjologii*, tłum. K. Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006 (1897).
3. Tamże, s. 201-202 i 216.
4. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Test, Lublin 1994.
5. Pojęcia sekularyzacji używam tu w znaczeniu złożonego procesu ograniczania zakresu działania religijnych instytucji, spadku religijnych wierzeń i praktyk, słabnięcia religijnych znaczeń i uzasadnień (w języku polskim proces ten określanby także mianem laicyzacji, zeświecczenia lub dechrystianizacji), a czasem także pojawiania się nowych, alternatywnych form religijności.
6. F. Fukuyama, *Zaufanie. Kapitał społeczny a droga do dobrobytu*, tłum. A. i L. Śliwa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Wrocław 1997.
7. Tamże, s. 80.
8. Także M. Weber sądził, że w Chinach familizm jest zbyt silny, co ogranicza rozwój innych wartości i więzi, także nowoczesnych organizacji gospodarczych.
9. F. Fukuyama, *Zaufanie...*, s. 91-92 i 102.
10. Tamże, s. 309.
11. A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, tłum. M. Król, PIW, Warszawa, 1976, s. 339-340 i 342-348.
12. F. Fukuyama, *Zaufanie...*, s. 348.
13. S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 1997, s. 14.
14. Tamże, s. 43.
15. Tamże, s. 57, 231, 373.
16. W sumie badania analizy obejmują 27 krajów, w tym 24 europejskie. Patr: D. Fuchs and H.-D. Klingemann, *Eastward Enlargement of the European Union and the Identity of Europe*. Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung GmbH (WZB), Berlin 2000.
17. P. Norris, R. Inglehart, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge University Press 2004.
18. Tamże, s. 218 i 220.
19. Tamże, s. 17.
20. D. Fuchs and H.-D. Klingemann, *Eastward Enlargement...*, s. 9-15.
21. W Polsce zróżnicowanie religijne i wyznaniowe było wcześniejsze od Reformacji i związane było z obecnością prawosławia oraz Żydów.
22. Pojęcia tego używam tu w sensie opisowym, jako określenia związku tożsamości narodowej z religijną, a nie w sensie oceniającym i politycznym, jako określenia postawy nacjonalistycznej i ekskluzywistycznej.
23. Jak w Mickiewiczowskim Epilogu z „Pana Tadeusza”: „I tylko krajów tych obywatele/ Jedni zostali wierni przyjaciele,/ Jedni dotychczas sprzymierzeńcy pewni!/ Bo któż tam mieszkał? –

- Matka, bracia, krewni,/ Sąsiedzi dobrzy. Kogo z nich ubyło/ Jakże tam o nim często się mówiło,/ Ile pamiętek, jaka żalność długa!/ Tam, gdzie do pana przywiązawszy sługa/ Niż w innych krajach małżonka do męża (...)"
24. Opublikowanego w 1937 roku – patrz: S. Czarnowski, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, w: Dzieła t. I, PWN, Warszawa 1956. Zawarta w nim charakterystyka „religijności wiejskiego ludu” oparta została na mocnych założeniach teoretycznych (że opisać religijność to pokazać jej społeczne funkcje) i wartościujących (negatywna ocena wintegrowania religijności w życie społeczne i jej obrzędowości – Czarnowskiego najwyraźniej raziła dosadność chłopskiej wiary).
 25. Na przykład z Reymontowskimi „Chłopami”, którzy żyli w rytm codziennych modlitw i kościelnych dzwonów, niedziel i świąt religijnych.
 26. Współcześnie związek ten badał i analizował Krzysztof Koseła w swojej książce *Polak i katolik: splątana tożsamość*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2003.
 27. Komunikat CBOS, *Znaczenie religii w życiu Polaków*, oprac. R. Boguszewski, Warszawa, maj 2006.
 28. Na przykład w badaniach PGSW 2001 dziewięciu na dziesięciu mieszkańców Polski uważało się za wierzących i niemal pięciu na dziesięciu co niedziela uczestniczyło we Mszy św., a w badaniach PGSS 2002 ponad dziewięciu na dziesięciu mieszkańców Polski uważało się za wierzących i ponad pięciu na dziesięciu prawie co niedziela uczestniczyło we Mszy św.
 29. Komunikat CBOS, *Więzi Polaków z Janem Pawłem II, Kościołem i religią*, oprac. B. Wciórka, Warszawa, kwiecień 2006.
 30. T. Szawiel, *Postawy i orientacje społeczne polskich katolików w trzy lata po rozpoczęciu reform politycznych i ekonomicznych*, w: I. Borowik i ks. W. Zdaniec (red.), *Od Kościoła Ludu do Kościoła Wyboru. Religia a przemiany społeczne w Polsce*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1996, s. 48-95.
 31. W roku 2005 regularnie praktykujący głosowali w 60%, reszta – w 43%. Podobnie było w 2001 r.: regularnie praktykujący głosowali w 66%, reszta – w 52% (analizy własne zbioru danych, odpowiednio, PGSW 2001 i PGSW 2005).
 32. M. Grabowska, *Religijność i Kościół a polityka w III Rzeczypospolitej*, w: R. Markowski (red.), *System partyjny i zachowania wyborcze. Dekada polskich doświadczeń*, ISP PAN, Fundacja im. Friedricha Eberta, Warszawa 2002, s. 101-46.
 33. Oczywiście stopień tego osobowego – w pierwszej osobie liczby pojedynczej – przeżycia praktyk religijnych zależy od typu i intensywności religijnego zaangażowania.
 34. W badaniach *Religijność społeczeństwa polskiego lat 80*.
 35. W zrealizowanych przez OBOP badaniach Hanny Pawełczyńskiej z 1960 r. zanotowano 80% wierzących i 2% niewierzących (w populacji wiejskiej, odpowiednio, 84% i 1%, a w miejskiej – 75% i 3%) oraz 76% praktykujących, a w badaniach Adama Podgóreckiego z 1962 r. – 77% wierzących i 2% niewierzących. Dane Jacka Kurczewskiego z 1968 r. pochodzą z badań międzynarodowych, w których Polska i Hiszpania osiągnęły najwyższe wskaźniki religijności, a Wielka Brytania, Czechosłowacja i Jugosławia – znacznie niższe; w Polsce zanotowano wtedy 83% wierzących i 5% niewierzących oraz 68% praktykujących.
 36. W zrealizowanych przez OBOP badaniach Jerzego Szackiego z 1970 r. zanotowano 87% wierzących i 4% niewierzących oraz 60% praktykujących. Z kolei badania OBOP z 1975 r. odnotowały 90% wierzących i 4% niewierzących oraz 76% praktykujących.

37. T. Szawiel, *Wiara religijna młodzieży polskiej (1992-2002)*, w: P. Mazurkiewicz (red.), *Kościół katolicki w przededniu wejścia Polski do Unii Europejskiej*. Instytut Spraw Publicznych, Warszawa 2003, s. 119-149.
38. M. Libiszowska-Żółtowska, *Postawy inteligencji wobec religii*, *Więź* 1991, nr 7-8.
39. *Kościół katolicki w Polsce 1945-82*, oprac. ks. W. Zdaniewicz SAC, Pallotinum, Warszawa 1983, s. 55, 229, 247.
40. E. Firlit, *Przemiany społecznej roli parafii*, w: P. Mazurkiewicz (red.), *Kościół katolicki w przededniu...*, s. 150, 166-173, 179.
41. T. Szawiel podaje – również na podstawie danych sondażowych – szacunki skromniejsze: w ruchach, grupach, wspólnotach i organizacjach religijnych uczestniczyło w roku 1995 – 3,6%, a w 2001 – 3,2%. Patrz: T. Szawiel, *Społeczeństwo obywatelskie i kapitał społeczny w Polsce na przełomie wieków (1995-2001)*, w: A. Miszańska, A. Piotrowski (red.), *Obszary ładu i anomii. Konsekwencje i kierunki polskich przemian*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2006. Różnica ta bierze się prawdopodobnie ze sposobu pytania o to uczestnictwo.
42. Przede wszystkim w słynnej homilii podczas Mszy Św. odprawionej dla świata pracy na gdańskiej Zaspie, 12 czerwca 1987 roku – patrz: <http://ekai.pl/bib.php/dokumenty/p9822/p9822.html>.
43. http://ekai.pl/bib.php/dokumenty/redemptor_hominis/redemptor_hominis.html.
44. <http://ekai.pl/bib.php/dokumenty/p7904/p7904.html>
45. Jak na przykład w homilii w czasie Mszy św. odprawionej przed opactwem OO. Cystersów w Mogile, 9 czerwca 1979 r.: „I tak to, moi drodzy i umiłowani bracia i siostry z Nowej Huty, jak umiałem, opowiedziałem nasze wspólne dzieje. Właściwie opowiadaliśmy je razem: ja powoli wypowiadałem zdania, a wy dodawaliście mi ognia. Wszystko to się zgadza: tak jest dzisiaj i tak było przez tych dwadzieścia minionych lat” – patrz: <http://ekai.pl/bib.php/dokumenty/p7943/p7943.html>
46. To do niego nawiązywał Jan Paweł II w homilii na Zaspie, 12 czerwca 1987 roku: „Praca ludzka. Jeszcze raz wyrażam radość, że mogę na tym etapie Kongresu Eucharystycznego być z wami w Gdańsku. W tym mieście bowiem, a równocześnie na całym Wybrzeżu Bałtyckim i w innych środowiskach pracy w Polsce, podjęto ogromny wysiłek, zmierzający do tego, by ludzkiej pracy przywrócić jej pełny wymiar osobowy i społeczny. Wysiłek ten stanowi w dziejach „pracy nad pracą”, jak się wyraził współczesny polski myśliciel, doniosły etap.” – patrz: <http://ekai.pl/bib.php/dokumenty/p9822/p9822.html>.
47. Przede wszystkim, choć nie tylko w *Etyce Solidarności*, Znak, Kraków 1981. Patrz także: *Etyka Solidarności oraz Homo sovieticus*, Znak, Kraków 1992 i *Nieszczęsny dar wolności*, Znak, Kraków 1993.
48. http://ekai.pl/bib.php/dokumenty/fides_et_ratio/fides_et_ratio1.html.