

**Marcin Zarzecki, Hanna
Zyskowska, Marek Marczewski**

Biuletyn socjologii religii. Cz. 53

Collectanea Theologica 74/4, 177-210

2004

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN SOCJOLOGII RELIGII (53)

ZAWARTOŚĆ: I. Koncepcja religii obywatelskiej jako paradygmaticzny model religii politycznej; II. Problematyka postaw społecznych w analizie psychologicznej i socjologicznej; III. Religijność/Pobożność ludowa (na marginesie *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*); IV. Rozprawy doktorskie zrealizowane na seminarium socjologii religii w ATK/UKSW w Warszawie do końca roku akademickiego 2002/2003.*

I. KONCEPCJA RELIGII OBYWATELSKIEJ JAKO PARADYGMATYCZNY MODEL RELIGII POLITYCZNEJ

Konceptualnie problematykę religii obywatelskiej rozwinął oświeceniowy filozof francuski Jean Jacques Rousseau w dziele pt. *Umowa społeczna (Du Contrat social ou principl du droit politique, Paris 1762)*. W księdze IV w rozdziale 8, Rousseau rozróżnił trzy religie istniejące w historii społeczeństw: religię człowieka, religię obywatela i religię, która „dając ludziom dwa prawodawstwa, dwie głowy, dwie ojczyzny, poddaje ich powinnościom sprzecznym i nie pozwala im być jednocześnie pobożnymi i obywatelami”¹. Według filozofa, pierwszy rodzaj religii przybiera formę pobożności indywidualnej z dominującym wątkiem moralnym. Z kolei religia obywatela jest ograniczona terytorialnie do konkretnego państwa i narodu, a jej podstawowe zadanie to legitymizacja struktury państwowej oraz władzy utożsamianej z ową strukturą. Trzeci rodzaj religii jest przez autora *Umowy społecznej* kwestionowany już przed systematycznym wykładem i ukazaniem jej głównych elementów. Dla Rousseau utworzenie religii cywilnej, nazywanej przez niego obywatelską, stanowi funkcjonalny wymóg społeczeństwa wstępującego w fazę pluralizmu politycznego. Jako zabezpieczenie przed anarchią i rozpadem więzi społecznej, a również jako gwarant umowy społecznej, tylko religia obywatelska wyduje się odpowiednim filarem nowego społeczeństwa².

* Redaktorem Biuletynu socjologii religii jest Eugeniusz S a k o w i c z, Warszawa.

¹ J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, Warszawa 1966, s. 158.

² W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 2000, s. 73.

W religii obywatelskiej Jean Jacques Rousseau podkreślał swoje *credo*, którego źródłem miała być władza polityczna sprawująca kontrolę nad mechanizmami zaszczepiającymi jednostkom „poczucie uspołecznienia”³. Wśród dogmatów filozof akceptował pozytywne, tj. wiarę w osobowego Boga, innego jednak od Boga chrześcijańskiego, wiarę w życie przyszłe, nagrodę i karę po śmierci, rozumiane w sposób filozoficzny, oraz wiarę w sakralność i nieusuwalność umowy społecznej. Dogmatem negatywnym uznawanym przez Rousseau była nietolerancja⁴. Natomiast w aspekcie rytualnym religia obywatelska obejmowała praktyki spełniające warunek pragmatyczności, tzn. angażujące emocjonalnie obywateli w ideę wspólnotowości oraz umowy społecznej (np. święta o charakterze patriotycznym) i wychowujące jednostki zgodnie z obywatelskim wyznaniem wiary⁵.

Sformułowana przez autora *Umowy społecznej* koncepcja religii obywatelskiej musi być rozpatrywana w kontekście osobistych przekonań i doświadczeń religijnych Jeana Jacques’a Rousseau. Ten oświeceniowy filozof, uważający siebie za „obrońcę sprawy Boga i ludzkości”⁶, przez całe życie pozostawał w konflikcie z Kościołem katolickim, a także z gminami protestanckimi. W jego myśli religijnej ujawnia się niechęć do wiary zinstytucjonalizowanej i traktowanie religii wyłącznie w kategoriach subiektywnego doświadczenia. Wychowanie religijne ujmował jako akt całkowicie racjonalny i woluntarystyczny, a przede wszystkim pozakonfesyjny. Jednocześnie Rousseau zauważał niezbędność istnienia zinstytucjonalizowanych form religii w celu utrzymywania ładu społecznego. Idea religii obywatelskiej łączyła w sobie dwa postulaty podkreślane przez filozofa, tzn. ideę religii zinterioryzowanej i przyjmowanej w konsekwencji racjonalnej refleksji intelektualnej oraz ideę zorganizowanego społeczeństwa obywatelskiego, w którym gwarantem porządku jest religia cywilna. Bóg pojmowany był przez Rousseau na sposób deistyczny, a spośród wszystkich Jego atrybutów na pierwszy plan filozof wysuwał fakt zbudowania ładu społecznego, odzwierciedlającego ład świata przyrody. Tym samym poznanie Boga było dla niego możliwe przez obserwację natury, a umowa społeczna była umową świętą. Doświadczenie religijne przejawiało się w doświadczeniu życia wspólnotowego, a wartości obywatelskie były substytutem wartości religijnych. Sakralność wspólnoty autor *Umowy społecznej* rozszerzał na strukturę państwową, przez którą wspólnota realizowała swoje potrzeby, i która miała środki do podtrzymywania ładu społecznego⁷.

³ J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, s. 163n.

⁴ Francuski filozof nie rozróżniał tolerancji politycznej i teologicznej, uważając, iż zaistnienie jakiegokolwiek z nich ma reperkusje obejmujące wszystkie sfery życia publicznego; zob. *tamże*, s. 164-166.

⁵ W. Piwoński, *Socjologia religii*, s. 77.

⁶ Cyt. za B. Baczko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, Warszawa 1964, s. 428.

⁷ *Tamże*, s. 442-445.

Na podstawie rozważań Jeana Jacques'a Rousseau współcześni interpretatorzy rzeczywistości społecznej zastosowali koncepcję religii obywatelskiej do analizy specyfiki wielkich systemów politycznych. Amerykański socjolog Robert N. Bellah zastosował ową konstrukcję teoretyczną do badania społeczeństwa amerykańskiego, natomiast niemiecki socjolog Niklas Luhmann użył kategorii religii obywatelskiej do zdiagnozowania społeczeństwa niemieckiego. Niestety, opracowania socjologiczne dotyczące Polski, bazujące na koncepcji religii obywatelskiej, mają charakter szczątkowy. W następnej części artykułu zaprezentujemy podstawowe elementy religii obywatelskiej na przykładzie Stanów Zjednoczonych i Polski na podstawie dostępnych analiz i materiałów.

Religia obywatelska w Stanach Zjednoczonych

Koncepcja J. J. Rousseau została przeinterpretowana w XX w. przez amerykańskiego socjologa Roberta N. Bellaha. Badacz ten zastosował pojęcie „religia cywilna” do opisu współczesnej formy religii zauważalnej w Stanach Zjednoczonych. Na łamach periodyku „Daedalus”, Robert N. Bellah opublikował artykuł pt. *Civil Religion in America* (nr 96/1967, s. 1-21), w którym twierdził, iż istnieje zasadnicze podobieństwo między amerykańskim systemem wartości i kulturą polityczną a religią. W opinii tego socjologa, religia cywilna (lub religia polityczna, religia republiki, publiczna pobożność) stanowi konstrukt użyteczny zarówno dla obywateli jak i decydentów politycznych. Analizując przemówienia amerykańskich prezydentów (szczególnie mowy inauguracyjne) doszedł do wniosku, iż znaczna część polityków odwołuje się do autorytetu Boga wszechmogącego. Co interesujące, rozpoznanie Kościoła lub wyznania będącego źródłem tej mowy jest niemożliwe, bowiem prezydenci używają kategorii Boskości jako ogólnej figury retorycznej, symbolizującej jedność narodu amerykańskiego, oraz jako źródło normatywnego autorytetu legitymizującego władzę i utrzymywany przez nią ład społeczny⁸.

Religia obywatelska bazuje na Biblii, Deklaracji Niepodległości i amerykańskiej konstytucji, natomiast warstwę kultyczną stanowi uroczysta celebrowanie świąt, np. Dnia Pamięci lub Dnia Niepodległości. Owe rytuały religii cywilnej pełnią rolę społecznego integratora w skali mikro- mezo- i makrospołecznej. Według Bellaha, religia cywilna ma własnych kapłanów i misjonarzy, którzy propagują *american way of life*, ściśle powiązaną z ideologią demokracji liberalnej oraz prawami człowieka⁹. Należy zauważyć, iż teza o związku idei amerykańskiego stylu życia z religią została sformułowana już w 1955 r. przez Willa Herberga w pracy pt. *Protestant, Catholic*,

⁸ G. Kehr er, *Wprowadzenie do socjologii religii*, Kraków 1997, s. 174.

⁹ W. Piwowarski, *Socjologia religii*, s. 79.

*Jew. Essay in American Religious Sociology*¹⁰. Wydaje się jednak, że Robert N. Bellah pierwszy przedstawił ją w formie usystematyzowanej teorii. Obecnie koncepcja religii cywilnej, w ujęciu Roberta N. Bellaha, uznawana jest za model paradygmatyczny religii, w której zjawiska religijne przenikają sferę polityki.

W opinii amerykańskiego socjologa, w społeczeństwie można wyodrębnić dwa wymiary życia: publiczno-polityczny oraz prywatno-religijny. Pierwszy jest obszarem oddziaływania struktur państwowych, natomiast drugi wymiar obejmuje organizacje religijne. Religia obywatelska umiejscowiona została przez badacza w obszarze publicznym, ponieważ jej składnikami są wartości i przekonania zaliczane do wartości i przekonań publicznych. Ogólnie, dla Roberta N. Bellaha religia polityczna jest „kombinacją elementów religii jako takiej, symboli narodowych i politycznych, które były znaczące w historii, tradycji filozoficznych oraz świeckich norm i wartości, które łącznie stanowią kompleks idei, podzielanych przez społeczeństwo i jednocześnie będących istotnym motywem działania jednostkowego”¹¹.

Jak twierdzi komentator prac Bellaha, Bruce Frohnen, idea religii obywatelskiej powstała na bazie też francuskiego filozofa i historyka Alexis de Tocqueville'a. Autor dzieła *O demokracji w Ameryce* odrzucał wiarę w Boga osobowego, ale jednocześnie akcentował konieczność istnienia religijnych autorytetów dla rozwoju wolności. W społeczeństwie amerykańskim Tocqueville zauważył współistnienie sfery religijnej ze sferą publiczno-polityczną i właśnie w religii widział fundamentalną siłę integrującą społeczeństwo obywatelskie. Francuski filozof abstrahował od religii rozumianej w sensie instytucjonalnym, ale sądził, iż wspólnota wartości obywatelskich, tzn. wolności i równości, wymaga skonstruowania pewnej strukturalnej instytucjonalizacji na wzór organizacji Kościoła katolickiego. Ustrój federalny Stanów Zjednoczonych czynił jeszcze bardziej koniecznym sformułowanie konsolidującej naród ideologii, spełniającej funkcję świeckiej religii. Wspólnota parareligijnych przekonań i wyznawanych wartości w wolność i równość wszystkich obywateli tworzyła naród amerykański¹².

Zdaniem Bruce'a Frohna, prezentowana przez Bellaha tradycja amerykańskiego republikanizmu odwołuje się do biblijnych analogii. Amerykański socjolog cytuje Johna Winthropa, przywódcę purytanów, który ustanowił modelowe zasady życia wspólnotowego nawiązujące do wzoru życia biblijnego. Postulowany przez purytanów system wartości łączył indywidualistyczne dążenie do autorozwoju i za-

¹⁰ G. Kehrer, *Wprowadzenie do socjologii religii*, s. 174.

¹¹ I. Borowik, *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce*, Kraków 1997, s. 72.

¹² Por. I. Grudzińska-Gross, *Alexis de Tocqueville – klasyk na nasze czasy*, Res Publica Nova 12 (1999) nr 1-2, s. 80-92.

chowania wolności z pragnieniem egzystowania w trwałej wspólnocie. Jeżeli dla Johna Winthropa idea jednoczącą społeczeństwo był Bóg, to już dla Thomasa Jeffersona fundament wspólnoty stanowiła kategoria narodu. Purytańskie wartości zostały zastąpione przez cnotę patriotyzmu. Protestantcka doktryna legła faktycznie u podstaw aksjologii narodu i obecna jest w niej do czasów współczesnych. Krucjata prowadzona przez następców Jeffersona pod hasłem wolności i równości oraz moralnego oczyszczenia narodu jest świadectwem koegzystencji religii i polityki. Według Frohna, mityczny heros republiki rzymskiej, Cincinnatus, którego imieniem nazwano jeden ze stanów, uosabia wartości protestanckie (pracowitość i ubóstwo) oraz narodową cnotę patriotyzmu. Przenikanie się elementów purytańskiej doktryny religijno-moralnej z ideologią narodu można traktować jako ewolucyjny wytwór oryginalnych dziejów społeczeństwa amerykańskiego¹³.

W dyskursie dotyczącym zagadnienia roli religii obywatelskiej w Stanach Zjednoczonych interesującą tezę przedstawiają Carolyn Marvin i David W. Ingle. Badacze porównują amerykański nacjonalizm z systemami religijnymi: chrześcijaństwem, judaizmem i islamem. Pozornie między ideologią nacjonalizmu a doktrynami religijnymi występują znaczne różnice. Wyznania religijne potępiają przemoc w każdej formie, natomiast nacjonalizm uznaje przemoc za usprawiedliwioną w przypadku zagrożenia bytu narodu. W opinii Marvin i Ingle różnice te są tylko powierzchowne, szczegółowa analiza obu zjawisk pozwala na postawienie tezy o podobieństwie głównych cech amerykańskiego nacjonalizmu i konwencjonalnych systemów religijnych. Nacjonalizm w interpretacji autorów jest religią krwi, a właściwie religią ofiary, a tożsamość narodowa, tak jak tożsamość religijna, definiowana jest przez ofiarną śmierć. W hierarchii wartości większości obywateli Stanów Zjednoczonych naród zajmuje miejsce nadrzędne, stanowi uosobienie Prawdy, w obronie której należy poświęcić życie.

Carlton Hayes twierdzi, iż obywatel amerykański rodzi się członkiem narodu, analogicznie jak chrześcijanin rodzi się członkiem Kościoła Chrystusowego, a zdaniem geografa społecznego Wilbura Zelinsky'ego amerykańska flaga pełni funkcję porównywalną z rolą krzyża w średniowiecznej Europie. Używając terminów wypracowanych przez Emile'a Durkheima, sztandar i krzyż jawią się jako „toteż przekształcenia”. W chrześcijaństwie krucyfiks oznacza wywyższenie Chrystusa, a w nacjonalizmie podniesiona flaga symbolizuje ofiarę żołnierza. I w chrześcijaństwie, i w amerykańskim nacjonalizmie ofiara wyraża moc oczyszczenia i odrodzenia Kościoła lub narodu. Sakralność sztandaru zagwarantowana jest przez język specyficznych gestów rytualnych, wzmacniających postawę patriotyczno-religijną.

¹³ B. Frohnen, *Does Robert Bellah Care about History?* The Intercollegiate Review, Spring 1997, s. 19-26.

Wojna również symbolizuje rytuał ofiarny, w którym rolę ofiary pełni nie eksterminacja nieprzyjaciół, lecz śmierć własnych żołnierzy. Chrześcijańskie poświęcenie i męczeństwo znajduje odzwierciedlenie w dobrowolnym poświęceniu żołnierzy na polu bitwy, a życie klasztorne zakonników znajduje analogię w życiu kozarszym żołnierzy, przygotowywanych na ostateczną ofiarę. Powodzenie rytualnego aktu ofiary zależy od kilku czynników: każdy członek społeczeństwa musi odczuwać osobistą więź z ofiarnikiem; ofiara powinna poświęcić się dobrowolnie, bez przymusu zewnętrznego, kierowana imperatywem wewnętrznym; wizja aktu ofiary (*victimage*) musi być powszechnie aprobowana (w tym sensie wojna w Wietnamie nie spełniła funkcji ofiarnej); rezultat ofiary winien zawierać element niepewności, ale jednocześnie być klarowny; niepowodzenie aktu ofiarniczego wymaga ponowienia rytuału. Charakterystycznymi składnikami rytuału nacjonalistycznego są: reaktualizacja procesu twórczego narodu (na wzór reaktualizacyjnej funkcji mitu u Mircei Eliadego); wojna i inne zagrożenia bytu narodu jako podstawowe rytuały oportunistyczne oraz rytuały wymyślone, czyli „teatr ofiary i regeneracji” (*the drama of sacrifice and regeneration*), którego przykładem są wybory prezydenckie w Stanach Zjednoczonych; rytuały nacjonalistyczne pełnią funkcję przemieniania lub pamiętki¹⁴.

Źródeł religii obywatelskiej należy poszukiwać w rewolucji amerykańskiej. Idee religii politycznej lub republikańskiej umożliwiły akt, którym było „przecięcie politycznych, kulturalnych i społecznych związków z Wielką Brytanią, potem go sankcjonowały. Trudno byłoby sobie wyobrazić zbiorowe działania niepodległościowe bez tej aury wyjątkowości, w którą mitologia społeczna ubrała bunt kolonii”¹⁵. Wizja Nowego Świata przesycona była pierwiastkiem religijnym. Cotton Mather, teolog purytański z XVII i XVIII w., pisał o kolonizacji Ameryki: „Bóg na wysokościach powiódł naród w puszcę zgodnie z planem wspaniałej odnowy”¹⁶. W początkach amerykańskiej historii wyróżnić można trzy mity: Nowe Jeruzalem, Nowy Izrael i millenarystyczny mesjanizm. Ameryka, pojmowana jako Nowe Jeruzalem, miała w zamyśle europejskich kolonistów stać się antytezą grzesznego świata identyfikowanego ze Starym Kontynentem. W dokumentach protestanckich historyków i teologów Nowa Anglia opisywana była językiem biblijnym, w kategoriach eschatologicznych. Zatem emigracja jawiła się jako działalność religijna, a nie ekonomiczna czy polityczna. Wypowiedzenie posłuszeństwa monarchii brytyjskiej miało znaczenie religijne, było to przeciwstawienie się niemoralnemu ustrojowi,

¹⁴ C. Marvin, D. W. Ingle, *Blood Sacrifice and the Nation: revisiting Civil Religion*, Journal of the American Academy of Religion, nr 4/1996.

¹⁵ Por. T. Żyro, *Boża plantacja. Historia utopii amerykańskiej*, Warszawa 1994, s. 10.

¹⁶ Cyt. za *tamże*, s. 15.

który ograniczał człowieka wolnego z Boskiego nadania. Pragnienie ukonstytuowania odrębnej tożsamości prowadziło do zanegowania wszelkich więzi łączących kolonistów z Wielką Brytanią. Odzwierciedlenie tej tendencji uwidaczniało się w kwestionowaniu historycznego pochodzenia od Normanów, Saksonów i Walijszczyków, a na akceptowaniu mitycznej genealogii odwołującej się do zaginionego plemienia Izraelitów. Z kolei millenarystyczny mesjanizm podkreślał akt opuszczenia Starego Kontynentu jako początek nowego milenium. Bazując na tej idei, teolog Nathan O. Hatch sformułował koncepcję tzw. republikańskiej eschatologii. Po rewolucji amerykańskiej owe trzy wizje religijne zostały włączone w jeden mit republiki cnoty; mit, który współcześnie dominuje w społeczeństwie oraz w ideologii politycznej razem z mesjanistyczną ideą „głoszenia Prawdy” innym narodom¹⁷.

W momentach kryzysowych dla Stanów Zjednoczonych wartości religii obywatelskiej pozwalają na zmobilizowanie społeczeństwa do wspólnego działania przeciw zagrożeniom. W zwyczajnym politycznym jest, że przydatność orędzia do narodu kończą się Bożym błogosławieństwem. Za swego rodzaju wyznaczenie wiary religii republiki uznaje się tzw. *Pledge of Allegiance*, czyli Przysiężenie Wierności, które w szkołach amerykańskich wraz z uroczystością wciągania sztandaru na maszt jest obowiązkowym elementem codziennego rytuału patriotycznego. Przysiężenie Wierności powstało w 1892 r., lecz odniesienie do Boga w zdaniu „Przysięgam wierność fladze Stanów Zjednoczonych Ameryki i republice, którą reprezentuje – jeden naród w obliczu Boga, niepodzielny, dający wszystkim wolność i sprawiedliwość”¹⁸ dodano w 1954 r., w okresie „zimnej wojny. W latach pięćdziesiątych XX w. za motto republiki Kongres uznał słowa *In God We Trust*, („zawieramy Bogu”), które miały symbolizować petyzm narodu amerykańskiego w przeciwieństwie do państwowego ateizmu Związku Radzieckiego, reaganowskiego „imperium zła”. Po ataku terrorystycznym na Nowy Jork retoryka polityczna w Stanach Zjednoczonych włączyła do dyskursu publicznego pojęcia teologiczne oraz problemy, które do 11 września traktowano za przejaw łamania rozdziału religii od państwa. Prezydent George Bush, odrodzony chrześcijanin, utworzył Biuro do spraw Organizacji Opartych na Wierze, które ma być finansowane z funduszy federalnych, zaś próbę sądowego uchylecia obowiązku wygłaszania *Pledge of Allegiance* w szkołach nowy rząd uznał za przejaw kryzysu sądownictwa, a prezydent stwierdził, iż władze stanowe muszą wybierać sędziów, „którzy wiedzą, że nasze prawa pochodzą od Boga”¹⁹. Wydaje się zatem, iż współcześnie religia obywatelska w Stanach Zjednoczonych jest podstawowym czynnikiem legitymizującym władzę oraz filarem narodowej tożsamości Amerykanów.

¹⁷ *Tamże*, s. 15-37.

¹⁸ Cyt. za M. Ostrowski, *Czy Amerykanie wierzą w Boga?* Polityka nr 51-52/2002, s. 52.

¹⁹ *Tamże*, s. 53.

Religia obywatelska w Polsce

W opinii Władysława Piwowarskiego każde społeczeństwo kreuje charakterystyczne dla siebie formy religii obywatelskiej²⁰. Analiza polskiego społeczeństwa pozwala na postawienie hipotezy o ukształtowaniu się religii politycznej w Polsce. Opracowania na ten temat są jednak nieliczne. W artykule pt. *Civil Religion vs. State Power in Poland* („Social Science & Modern Society” 21 (1984) nr 4, s. 29-34) Ewa Morawska stwierdza, że „polska wiara katolicka jest religią obywatelską, utworzoną i przetwarzaną poprzez stały konflikt między z uporem się odradzającym obywatelskim społeczeństwem (*civil society*) i narzuconym, obcym rządem”²¹. Religia obywatelska w społeczeństwie polskim odbiega od modelu amerykańskiego, a podstawową różnicą jest brak funkcji legitymizującej państwo i występowanie funkcji delegitymizującej strukturę władzy.

W okresie zaborów nonkonformizm polityczny był uznawany za obowiązek polskiego patrioty i katolika. Nawet stereotyp Polak-katolik ukonstytuował się w XIX w. jako reakcja na rusyfikację i germanizację oraz propagowanie przez rządy zaborców wyznania prawosławnego i protestanckiego. Co symptomatyczne, polski mesjanizm narodowy rozwinął się w środowisku polskich wygnańców i dysydentów politycznych w celu reinterpretacji przyczyn niepowodzenia powstań narodowych. Mesjanizm rewolucyjny Adama Mickiewicza, potępiany za heterodoksję przez Cypriana Kamila Norwida, odwoływał się do katolickiej soteriologii połączonej z politycznymi ideami romantyzmu²². Symbolika patriotyczno-religijna uformowała się również w okresie zaborów, będąc aktem oporu wobec represyjnej polityki rosyjskiej i niemieckiej. Wartości narodowe mogły się manifestować jedynie przez symbole religijne i tym samym stały się składnikiem kultury religijnej Polaków. Krótki okres niepodległości w dwudziestoleciu międzywojennym nie pozwolił na uruchomienie społeczno-kulturowych mechanizmów legitymizacji władzy. Niemiecki reżim okupacyjny doprowadził do wzmocnienia roli symboliki religijno-patriotycznej w społeczeństwie polskim, a prześladowania duchowieństwa były powszechnie odbierane jak kontynuacja bismarckowskiego *Kulturkampf*.

Wraz z przejściem władzy w powojennej Polsce przez programowo ateistyczny komunizm Kościół katolicki stał się ofiarą represji i przyjął na siebie rolę głównego opozycjonisty. Charakterystyczne jest, iż Episkopat Polski na czele z kard. Stefanem Wyszyńskim wypracował w ramach kościelnej nauki społecznej tzw. teologię narodu. W liście biskupów polskich do rządu PRL z 17 września 1977 r. czyta-

²⁰ W. Piwowarski, *Socjologia religii*, s. 81.

²¹ Cyt. za I. Borowik, *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce*, s. 72.

²² P. Michel, *Polityka i religia. Wielka przemiana*, Kraków 2000, s. 116n.

my: „Kultura polska powstała ukształtowana przez system wartości chrześcijańskich, że związana jest ściśle z życiem wiary naszego narodu, że zrosła się integralnie z religią”²³. Marksistowsko-leninowskie idee internacjonalizmu oraz filozoficznego materializmu jawiły się hierarchom i społeczeństwu jako zagrożenie zarówno dla religii katolickiej jak i tożsamości narodu. Reakcją Kościoła katolickiego było nauczanie oparte na wartościach narodowych, czyli wypełnianie próżni wytworzonej przez politykę „państwowego socjalizmu”²⁴.

Według francuskiego socjologa Patricka Michela Kościół katolicki w Polsce, w latach poprzedzających utworzenie ruchu społecznego „Solidarność”, był jedyną siłą dysponującą narodową legitymizacją i jedyną instytucją, która mogła współzawodniczyć z totalitarnym państwem o świadomość narodu. W konsekwencji sfera religijna została włączona w wymiar życia politycznego. Analizy socjologiczne z lat siedemdziesiątych XX w. pokazują, iż badanie religijności Polaków wiązało się z opisem stanu politycznego. W ankiecie zrealizowanej przez Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warszawskiego z 1984 r., na pytanie o postać polityczną, która w XX w. najbardziej oddziaływała na państwo polskie i naród, 62,9% respondentów wskazało kard. Stefana Wyszyńskiego. W itemie dotyczącym kwestii zaufania na pierwszym miejscu wymieniono Jana Pawła II (97,4% wskazań), a na drugim kard. Józefa Glempa (81,2%). Wyniki badań empirycznych potwierdzają tezę o pełnieniu przez Kościół katolicki roli reprezentanta interesów narodowych. Powstanie ruchu „Solidarność” zmieniło tę sytuację, bowiem dziesięcioletni związek przejął od Kościoła rolę głównego opozycjonisty i przedstawiciela polskiego społeczeństwa. Nie oznaczało to marginalizacji politycznego wpływu Kościoła, raczej przesunięcie się zinstytucjonalizowanej religii na pozycję ogólnospołecznego doradcy. Autorytet Kościoła pozostał nienaruszony i zarówno laicka opozycja jak i partyjne elity reżimu komunistycznego uznawały ów autorytet. Świadczy o tym wypowiedź Adama Michnika, który stwierdził, że: „Niepodobna wyobrazić sobie przyszłej Polski bez Kościoła katolickiego i jego olbrzymiego wpływu na społeczeństwo”²⁵ oraz słowa ministra Adama Łopatki, kierownika Urzędu ds. Wyznań: „Nie ulega wątpliwości, iż wkład Kościoła rzymskokatolickiego w rozwój polskiej kultury narodowej był i jest ogromny. Kościół wywiera wielki wpływ na mentalność społeczną”²⁶. W 1977 r. w książce pt. *Kościół, lewica, dialog* Adam Michnik sformułował manifest, uzasadniający współpracę laickiej lewicy

²³ Cyt. za H. Skorowski, *Religia i tożsamość narodowa*, w: W. Zdaniewicz, T. Zembruskowski (red.), *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*, Warszawa 2000, s. 165.

²⁴ *Tamże*.

²⁵ Cyt. za P. Michel, *Kościół katolicki a totalitaryzm*, Warszawa 1995, s. 93.

²⁶ *Tamże*, s. 94.

opozycyjnej z Episkopatem Polski, który w jego opinii sprzeciwiał się „kapitulancji” wobec państw komunistycznych polityce Watykanu.

Nowym etapem w historii relacji państwo-Kościół był wybór w 1978 r. kard. Karola Wojtyły na papieża. W czasie pierwszej wizyty w Polsce papież w Apelu Częstochowskim podkreślił wagę wyznania katolickiego do podtrzymywania polskiej tożsamości narodowej: „Hierarchiczna organizacja Kościoła to nie tylko ośrodki misji duszpasterskiej, ale także ogromne wsparcie dla społeczeństwa, dla narodu świadomego swego prawa do istnienia, narodu w większości katolickiego, który szuka tego wsparcia właśnie w hierarchicznych strukturach Kościoła”²⁷. Religia katolicka traktowana była przez społeczeństwo właśnie jako prawomocna struktura, zabezpieczająca interesy narodowe przed zakusami nieprawomocnego reżimu komunistycznego. Kościół katolicki tworzył przestrzeń wolności politycznej, utożsamianą z postulatem suwerenności narodu. W słowach Jana Pawła II „tu zawsze byliśmy wolni”, skierowanych do wiernych w Częstochowie, uwidoczniło się fundamentalne przesłanie dla społeczeństwa polskiego – Kościół zawsze bronił narodu przed utratą tożsamości i pełni tę funkcję nadal w stosunku do państwowego socjalizmu. Rozwój katolickich ruchów młodzieżowych (Oaza, neokatechumenat) w latach osiemdziesiątych XX w. ostatecznie uzmysłowił komunistycznej władzy, iż polityka tzw. sterowanej laicyzacji poniosła klęskę, a Kościół katolicki jest głównym partnerem dialogu publicznego²⁸.

Charakterystycznym elementem religii obywatelskiej w Polsce jest symbolika religijno-patriotyczna. Próba zawłaszczenia przez państwowy socjalizm przestrzeni publicznej w konsekwencji uaktywniła i wzmocniła tradycyjną więź rytuału religijnego z treściami narodo-politycznymi. Egzemplifikacją tego było odnowienie Ślubów Jasnogórskich w 1956 r., uroczystości Wielkiej Nowenny Tysiąclecia i Milenium Chrztu Polski w 1966 r., koronacje i peregrynacje obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej oraz pielgrzymki papieża do Polski przekształcające się w manifestacje narodowe²⁹. Jak pisał ks. Józef Tischner: „Naród był dany «bezpośrednio» we wspólnie śpiewanej pieśni – na przykład «Boże coś Polskę...», we wspólnej modlitwie za Ojczyznę, we wspólnej manifestacji, widoku «świętych polskich», sztandarów itp.”³⁰ Fenomen polskiego katolicyzmu, a właściwie polskiej religii narodowej, zaskoczył francuskiego badacza ruchu „Solidarność” Alaina Touraine’a, który przyzwyczajony do lewicowej symboliki protestujących robotników w krajach Zachodu, ze zdumieniem zauważył umieszczone na bramach strajkującej stoczni

²⁷ *Tamże*, s. 98n.

²⁸ *Tamże*, s. 75-78.

²⁹ W. Piwowski, *Socjologia religii*, s. 82.

³⁰ J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 1997, s. 83.

obrazy Matki Boskiej Częstochowskiej oraz papieża Jana Pawła II. Dowodziło to jedynie, iż Kościół katolicki, a nie państwo, jest reprezentantem narodu i ma jego legitymizację. Badania nad polityczną symboliką miejsc kultu prowadzone przez Patricka Michela w rejonie żywieckim ujawniły, iż patroni lokalnych kaplic i kościołów mają, oprócz religijnej, także symbolikę polityczną. Na przykład popularny w Małopolsce św. Maksymilian Kolbe w społecznej percepcji odbierany był jako postać przeciwstawiająca się bezprawnej władzy. Co interesujące, Kościołowi katolickiemu udało się objąć patronatem świętych grupy społeczne i zawodowe, stanowiące podstawową bazę społeczną komunizmu: św. Barbara patronowała górnikom, a robotnikom św. Józef Robotnik. Najbardziej rozwinięty był kult Maryi Dziewicy, identyfikowanej z Matką Jasnogóorską – Królową narodu polskiego³¹.

Po transformacji ustrojowej w 1989 r. wydarzeniem, w którym uwidoczniły się cechy polskiej religii obywatelskiej była dyskusja nad preambułą do konstytucji zawierającą *invocatio Dei*. Episkopat Polski powołał Zespół ds. Konstytucji, w celu propagowania idei umieszczenia w ustawie zasadniczej formuły „wezwania do Boga”, czyli *invocatio Dei*. Utworzona w 1993 r. Komisja Konstytucyjna właściwie przez trzy lata pomijała kwestię wstępu z obawy przed wywołaniem ogólnonarodowej krytyki i populistycznym oskarżeniem o pragnienie utworzenia państwa teokratycznego. W 1996 r. problem preambuły został ponownie podjęty przez Komisję Konstytucyjną i w konsekwencji utworzono tekst kompromisowy. W opinii hierarchów Kościoła zaproponowany tekst wstępu do ustawy zasadniczej nie mógł być uznany za *invocatio Dei*, bowiem zabrakło w nim zdecydowanego stwierdzenia o katolickich fundamentach narodu polskiego. Po drugie, z preambuły wyrugowano kategorię „narodu polskiego” zastępując ją pojęciem „obywatele polscy”. Utożsamienie narodu z wiarą katolicką widoczne jest w reakcji ks. abp. Józefa Michalika, który na łamach „Naszej Polski” skonstatował za Piotrem Jaroszyńskim zmiany tekstu: „... jeśli więc w obecnej preambule nie ma mowy o narodzie polskim, jeśli brak wiary chrześcijańskiej, to oznacza to, że tym razem konstytucyjnie naród nasz wydziedziczony zostaje z własnego państwa”³². Można uznać, że *invocatio Dei* w ustawie zasadniczej miał posłużyć oficjalnej legitymizacji Kościoła katolickiego jako reprezentanta narodu, głównego obrońcy interesów społecznych przed zakusami państwa neoliberalnego.

Religia katolicka jest w Polsce elementem dziedzictwa narodowego i dlatego traktowana jest przez Polaków jak wartość ogólna, a nie osobowa. Według Władysława Piwowarskiego, z tej przyczyny religijność w Polsce zachowuje ciągłość na płaszczyźnie ogólnonarodowej, a na płaszczyźnie praktyk codziennych religijność

³¹ P. Michel, *Kościół katolicki a totalitaryzm*, s. 120-127.

³² J. Michalik, *Wokół konstytucji*, w: P. Śpiewak (red.), *Spór o Polskę 1989-99. Wybór tekstów prasowych*, Warszawa 2000, s. 469.

ulega znacznym zmianom³³. Katolicyzm polski tworzy model religii politycznej, odwołującej się nie do idei republikańskich, ale do idei oraz wartości narodowych. Zespolecie religii z tożsamością narodową w stereotypie Polak-katolik jest świadectwem włączenia Kościoła katolickiego do kategorii narodu – kategorii *sensu stricto* politycznej. Polski mesjanizm religijno-narodowy nadal dostarcza schematów interpretacyjnych do konstruowania indywidualnych wizji świata. Na przykład ks. prof. Jerzy Lewandowski pisze: „Naród polski świadomy jest tego, że Bóg wyznaczył mu podwójne zadanie: jedno jest wewnętrzne i dotyczy samego Narodu, jego członków, drugie jest zewnętrzne i dotyczy innych Narodów, całej bożej ekonomii. (...) Naród polski służy innym Narodom, uzupełnia to czego im brakuje, i czego brakuje całej Rodzinie Narodów”³⁴. Inną cechą religii obywatelskiej w Polsce jest jej antyindywidualizm. Częściowo ów antyindywidualizm uwarunkowany jest mesjanizmem narodowym, postulatem „cierpienia za miliony”. Wydaje się jednak, iż antyindywidualizm ma wątki indywidualistyczne, a mianowicie uznawanie wartości godności i wolności osoby ludzkiej. Owe dialektyczne tendencje oddziaływały na członków masowego ruchu „Solidarność”³⁵.

Reasumując, należy podkreślić, że w społeczeństwie amerykańskim i w społeczeństwie polskim ukształtowały się odmienne modele religii obywatelskiej. W Stanach Zjednoczonych podstawową funkcją religii politycznej jest legitymizacja władzy państwowej, natomiast w Polsce religia katolicka delegitymizowała struktury państwowe³⁶. Dla ścisłości należy dodać, iż w okresie powstań narodowych i tworzenia rządów tymczasowych Kościół katolicki w Polsce uprawomocnił władzę, nawet wbrew zaleceniom Watykanu. Znamienne jest tutaj łączenie rytów religijnych z symboliką powstańczą, np. krzyżowanie powstańczych szabel nad głową chrzczonego dziecka³⁷. Polski mesjanizm narodowy znacznie odbiega od amerykańskiego mesjanizmu republikańskiego. Jak zauważył o. Jacek Salij OP, wizja mesjanizmu politycznego w Polsce ma charakter chrystocentryczny i bazuje na ukazywaniu martyrologii narodu odkupiającego grzechy innych narodów³⁸. Mesjanizm republikański w Stanach Zjednoczonych to idea z gruntu instytucjonalna, gloryfikująca federacyjną strukturę państwową utożsamianą z narodem.

Marcin Zarzecki, Warszawa

³³ W. Piwowarski, *Socjologia religii*, s. 252.

³⁴ Cyt. za P. Michel, *Polityka i religia. Wielka przemiana*, s. 114.

³⁵ I. Borowik, *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce*, s. 75.

³⁶ W. Piwowarski, *Socjologia religii*, s. 82.

³⁷ Por. J. Podgórska, *Bóg bez broni*, *Polityka* nr 4/2003, s. 100-105.

³⁸ J. Salij OP, *Złe i dobre strony polskiego mesjanizmu – materiały z konferencji pt. Narody i historia. W stronę nowej Europy Środkowej i Wschodniej* (Kraków 29 maja 1999 r.) zorganizowanej przez Ośrodek Myśli Politycznej; zob. <http://www.omp.org.pl/salij.htm>.

II. PROBLEMATYKA POSTAW SPOŁECZNYCH W ANALIZIE PSYCHOLOGICZNEJ I SOCJOLOGICZNEJ

Początkowo termin „postawa” był ściśle wywodzony z języka łacińskiego (*aptitudo*). Oznaczał on przystosowanie, dopasowanie się do czegoś, przy jednoczesnym angażowaniu się w wykonanie przedsięwzięcia. W terminologii medycznej pojęcie postawy odnosiło się, i nadal tak jest, do pozycji ciała. Etologia i psychologia porównawcza rozszerzyły ów termin o aspekt zachowania celowego, po to, aby mogło ono obejmować swoją definicją również gotowość do pewnych reakcji.

W niniejszym tekście zajmiemy się wyjaśnieniem terminu postawy z perspektywy psychologii osobowości i psychologii społecznej oraz socjologii. Wspomniane dziedziny nauki definiują owo pojęcie raczej w aspekcie wyjaśniającym niż czysto opisowym, a zatem próbują wytłumaczyć działania ludzkie przez intencjonalność, która charakteryzuje się wewnętrznym, afektywnym ukierunkowaniem wobec podjętej czynności¹.

Już na samym wstępie należy podkreślić, iż postawa (*attitude*) ma charakter wyuczony, a nie wrodzony. Przypisuje się jej cechy trwałości oraz podkreśla jej wpływ oceniający względem obserwowanego obiektu czy sytuacji².

Daniel Katz twierdzi, że postawy harmonizują funkcjonowanie człowieka ze środowiskiem. Przede wszystkim pomagają mu otrzymywać to, czego oczekuje on od otoczenia, a z drugiej strony pomagają unikać tego, co jest dla człowieka przykre, nieprzyjemne i co wpływa na niego niekorzystnie. Postawy również integrują różne informacje docierające z zewnątrz, tak by były one zrozumiane przez jednostkę. Odzwierciedlają też głębokie wartości ludzkie, ich emocjonalny stosunek wobec działań czy obiektów, i pozwalają funkcjonować człowiekowi jako jednostka odpowiedzialna i zintegrowana z kulturą³.

Herbert Spencer, jako jeden z pionierów, użył pojęcia postawy, a definiował je w kontekście postawy umysłowej. Uważał, iż postawa to „swoisty stan koncentracji, gotowość do uważnego słuchania i uczenia się w dyskusji z innymi osobami”⁴.

Pierwszą, pełniejszą koncepcję postawy przedstawili William Isaac Thomas i Florian Znaniecki. Opisali oni pojęcie postawy z perspektywy socjologicznej, umiejscawiając ją na gruncie społecznych interakcji człowieka z otaczającą go rzeczywistością⁵. Określili postawę społeczną jako „proces indywidualnej świadomo-

¹ A. S. Reher, *Słownik psychologii*, Warszawa 2000, s. 198.

² R. J. Sternberg, *Wprowadzenie do psychologii*, Warszawa 1999, s. 208.

³ *Tamże*.

⁴ J. Borkowski, *Podstawy psychologii społecznej*, Warszawa 2003, s. 83.

⁵ *Tamże*.

ści, określający rzeczywistość lub możliwą działalność jednostki wobec społecznego świata”⁶. Postawa została zatem ujęta jako specyficzna cecha jednostki, która gwarantuje człowiekowi poprawną egzystencję ze światem wartości kulturowych.

Nakreślając dalszą różnorodność opisu terminu „postawa” należałoby odwołać się do teorii psychologii głębi, a dokładniej do psychologii analitycznej Carla Gustawa Junga. Uczony ten, obok wyróżnienia postawy wobec świata zewnętrznego, postulował istnienie postaw wobec świata wewnętrznego. Ogólnie postawę zdefiniował jako gotowość psychiki do reagowania w określonym kierunku i na określone bodźce⁷. Jednak postawa o charakterze zewnętrznym, skierowana do świata, to postawa ekstrawertywna, zaś jej przeciwne stanowisko, które koncentruje się na jednostce i jest skierowane do jej wnętrza, zostało nazwane postawą introwertywną. Chociaż obie mają swoje źródło w głębokich warstwach psychiki ludzkiej, to jednak odmiennie rozkładają się ich kierunki co do przedmiotu oddziałującego na człowieka. W postawie introwertywnej on sam staje się obiektem dla siebie, wobec którego przyjmuje postawę o różnym nasileniu i zabarwieniu emocjonalnym⁸.

Ukazane próby definicji postaw z całą pewnością nie wyczerpują jej bogatej treści znaczeniowej. Dlatego też, na przestrzeni lat, pojawiały się coraz to nowe ujęcia tego terminu.

W 1947 r. M. B. Smith zwrócił uwagę na trzy podstawowe składniki postaw: afektywny, poznawczy i behawioralny. Odkrycie tego naukowca przyczyniło się do efektywniejszych badań nad tym zagadnieniem, a teza trzech komponentów jest do dziś podstawą analiz i punktem wyjścia do dalszych poszukiwań pełnego obrazu postawy⁹.

Element afektywny, zwany też emocjonalnym, to najprościej ujmując stosunek o zabarwieniu uczuciowym do przedmiotu postawy. Na plan pierwszy wysuwa się tu jej funkcja oceniająca wobec obiektu, sytuacji, zdarzeń. Osoba przez prywatną ocenę manifestuje własne ustosunkowanie względem tego, czego dana postawa dotyczy. Postawa emocjonalna może wyrażać się na trzech płaszczyznach: pozytywnej, ambiwalentnej i negatywnej. Nastawienie emocjonalne wobec zdarzenia czy osoby może przybierać zatem postawę aprobaty, tj. przychylną ich oceny, obojętności lub niezdecydowania wobec nich, jak i dezaprobaty czy braku akceptacji¹⁰.

Stefan Nowak, którego definicja postawy wyraźny kładzie nacisk na składnik emocjonalny, napisał: „Postawą pewnego człowieka wobec pewnego przedmiotu

⁶ S. Nowak (red.), *Teorie postaw*, Warszawa 1973, s. 17.

⁷ A. J. Nowak, *Identyfikacja postaw*, Lublin 2000, s. 14.

⁸ *Tamże*.

⁹ J. Borkowski, *Podstawy psychologii społecznej*, s. 84.

¹⁰ J. Bielecki, *Psychologia nie tylko dla psychologów*, Warszawa 2002, s. 139.

jest ogół względnie trwałych dyspozycji do oceniania tego przedmiotu i emocjonalnego nań reagowania oraz ewentualnie towarzyszących im emocjonalno-oceniającym dyspozycjom względnie trwałych dyspozycji do zachowania się wobec tego przedmiotu”¹¹. Podobną definicję, ale bardziej zwięzłą, podał Stanisław Mika: „Przez postawę będziemy rozumieli względnie trwałą strukturę (lub dyspozycję do pojawienia się takiej struktury) procesów poznawczych, emocjonalnych i tendencji do zachowania, w której wyraża się określony stosunek wobec danego przedmiotu”¹². Należy jednak zaznaczyć, iż autor, obok aspektu emocjonalnego, dwóm pozostałym elementom, poznawczemu i behawioralnemu, także przypisuje wpływ na kształt i funkcjonowanie postaw.

Ostatnią zaprezentowaną definicją, która ewidentnie akcentuje nadrzędność składnika emocjonalnego w postawach, a pochodzi z jednego z najnowszych podręczników psychologii, będzie definicja Bogdana Wojciszke, który określił postawę jako „ustosunkowanie się wobec dowolnego przedmiotu, zdarzenia, idei, innej osoby względnie stałą skłonność do pozytywnego lub negatywnego reagowania człowieka wobec tych obiektów”¹³.

Drugim ważnym elementem postawy jest składnik poznawczy, inaczej zwany intelektualnym. Mówiąc krótko: jest to sposób myślenia o przedmiocie. Niektórzy autorzy twierdzą, iż ten komponent pełni główną, twórczą rolę w postawach. O kształcie ich decydują wtedy tzw. przekonania, dotyczące obiektów lub osób, gromadzone w ciągu pierwszych lat życia i utrwalane wraz z wiekiem. Sprowadzenie postawy do przekonań może zilustrować definicja F. N. Kerlingera: „Postawa jest trwałą strukturą opisujących i oceniających przekonań, które predysponują jednostkę do wybiórczego zachowania się w stosunku do desygnatu postawy”¹⁴.

Nie jest przesadą, by element poznawczy traktować z należąca mu powagą. Pomijanie lub bagatelizowanie go może doprowadzić do niewłaściwego lub zafałszowanego odbioru rzeczywistości oraz własnej osoby. W wymiarze społecznym uwydatnia się to w stereotypowym myśleniu jednostek, o zdarzeniach, ludziach czy narodowościach, zaś na gruncie indywidualnym przez pomniejszanie własnej osobowej wartości lub też jej nadmiernym eksponowaniem, przy jednoczesnym dyskryminowaniu innych ludzi.

Trzecim, ostatnim, ale równie znaczącym komponentem, jest element behawioralny. Psychologia behawioralna odrzuca pojęcia subiektywne, koncentrując

¹¹ J. Borkowski, *Podstawy psychologii społecznej*, s. 84.

¹² S. Mika, *Psychologia społeczna*, Warszawa 1984, s. 116.

¹³ B. Wojciszke, *Postawy i ich zmiany*, w: J. Strelau (red.), *Psychologia. Jednostka w społeczeństwie i elementy psychologii stosowanej*, Gdańsk 2000, s. 79.

¹⁴ T. Mądrzycki, *Psychologiczne prawidłowości kształtowania się postaw*, Warszawa 1977, s. 16.

się na tym, co można zaobserwować, zbadać i wyjaśnić. Sięga do teorii bodźca i reakcji, uważając, iż każdą sytuację, zachowanie czy nawet stan umysłu można zdefiniować i opisać w kategoriach przyczyny i skutku. Postawa, według tego stanowiska, to również odzwierciedlenie reaktywnych zachowań. Jako przykład może tu posłużyć operacyjna definicja D. T. Campbella: „Społeczna postawa jednostki jest (trwałym) syndromem reakcji zgodnych względem pewnej grupy społecznych przedmiotów”¹⁵.

Zachowanie jest zatem w stanie zilustrować, jaką postawę przyjmujemy wobec zjawisk. Postępowanie informuje otoczenie, czy jednostka jest przychylnie, pozytywnie ukierunkowana na przedmiot lub osobę, lub też zdradza jej negatywne odniesienie wobec nich. W tym ujęciu postawa to „podobieństwo występowania określonego zachowania w określonej sytuacji”¹⁶.

Mechanizm ten przedstawia teoria autopercepcji postaw, która zakłada, iż własne postawy rozpoznajemy podobnie jak stany i postawy innych ludzi, czyli na podstawie obserwacji zachowania i warunków, w których się pojawiły. Można z tego wnioskować, iż pozytywne zachowanie wobec obiektów czy przedmiotów zakłada pozytywną postawę wobec nich, i odwrotnie, negatywne zachowanie odzwierciedla negatywną postawę¹⁷.

Ogromny wkład w badania nad postawami wniósł Gordon Allport. Przeanalizował je na podstawie pojęcia osobowości człowieka, za którą uważał „dynamiczną organizację wewnątrz jednostki tych psychofizycznych systemów, które determinują przystosowanie się do okoliczności (środowiska) w sposób jej tylko właściwy”¹⁸. Nie trudno jest zatem zauważyć, iż u tego autora termin „osobowość” związany jest z trójką jej treścią: rozwojem, modelem zachowania jak i integracją systemów psychofizycznych¹⁹. Konsekwentnie pojęcie postawy winno być wyuczonym elementem, cechą charakterystyczną osobowości, która warunkowałaby indywidualną reakcję jednostki na określony przedmiot. Zachowanie to mogłoby przybierać różnorakie postacie, od bezkrytycznej akceptacji po niechęć lub odrzucenie obiektu. Przez postawę autor rozumie zatem „umysłowy i nerwowy stan gotowości, zorganizowany przez doświadczenie wywierający kierowniczy lub dynamiczny wpływ na reakcję jednostki w stosunku do wszystkich przedmiotów, sytuacji, z którymi jest związana”²⁰.

¹⁵ Tamże, s. 15.

¹⁶ W. Prężyńska, *Koncepcje postawy w psychologii*, Roczniki Filozoficzne, Lublin 1976, t. 15, z. 4, s. 21.

¹⁷ B. Wojciszke, *Postawy i ich zmiany*, w: J. Strelau (red.), *Psychologia. Jednostka w społeczeństwie i elementy psychologii stosowanej*, s. 83.

¹⁸ A. J. Nowak, *Identyfikacja postaw*, s. 29.

¹⁹ Tamże.

²⁰ J. Bielecki, *Psychologia nie tylko dla psychologów*, s. 156n.

Jednak nie tylko Gordon Allport zwrócił uwagę na związek postaw ludzkich z ich osobowością. Podobnie postulował Georg Herbert Mead, twierdząc, iż różne postawy składają się na całość osobowości człowieka. W książce *Umysł, osobowość i społeczeństwo* podkreślał, że organizacja postaw społecznych stanowi strukturę i treść każdej osobowości. Choć postawa kształtuje się wewnątrz jednostki, to jednak jej przejawy dostrzegamy na zewnątrz. Twierdził, że człowiek jest integralną częścią czynności, zarówno tych zachodzących niezauważalnie w nim samym, jak i tych dających się zaobserwować w stosunkach interpersonalnych²¹.

Sumując, warto przedstawić jeszcze jedną definicję postawy, o tyle interesującą, iż spaja ona to, co dotąd powiedziano. Jest to definicja Antoniego Jana Nowaka, zamieszczona w książce *Identyfikacja postaw*, a brzmi ona następująco: „Postawa to w miarę zwarta integracja sfery intelektualnej, emocjonalnej i woli-tywnej życia wewnętrznego, którą to integrację cechuje relacja pośrednia lub bezpośrednio wobec całej rzeczywistości świata zewnętrznego i wewnętrznego. Kształtuje się ona na drodze osobniczego rozwoju i zależy od jasnych i ostrych pojęć, od środowiska w szerokim słowa znaczeniu, od nabytej wiedzy i doświadczenia”²².

Ważnym aspektem charakterystyki postaw jest określenie jej podmiotu i przedmiotu. Człowiek jako podmiot postawy stanowi wewnętrzną strukturę elementów poznawczych, emocjonalno-motywacyjnych i behawioralnych, które pozwalają jednostce podejmować odpowiednie dla niej decyzje i kierują jej zachowaniem. Przedmiotem zaś będzie wszystko to, do czego człowiek będzie się odnosił i wobec czego będzie przyjmował określone nastawienie. Postawa uwidacznia zatem specyficzny związek podmiotowo-przedmiotowy²³.

Człowiek jako podmiot postawy sterowany jest potrzebami, począwszy od tych niższych (biologicznych), kończąc na wyższych (społecznych czy kulturowych). Psychologia stoi na stanowisku, iż potrzeby leżą u podstaw funkcjonowania osobowości człowieka. One dynamizują, ukierunkowują zachowanie, a zatem wpływają na stosunek człowieka do otaczającej go rzeczywistości²⁴.

To, wobec czego podmiot (jednostka) się zwraca, to, jak już wspominaliśmy, przedmiot postawy. Przedmiotami tymi mogą być osoby, zdarzenia, grupy społeczne, wartości oraz zachowania innych ludzi. Dokładniejszy opis tego czynnika wydaje się zbyteczny ze względu na jego wielowymiarowość i nieskończoną liczbę możliwości zaistnienia w środowisku danej osoby obiektów. Przedmiotem postaw

²¹ J. Turowski, *Socjologia. Male struktury społeczne*, Lublin 1999, s. 48n.

²² A. J. Nowak, *Identyfikacja postaw*, s. 22.

²³ T. Mądrzycki, *Psychologiczne prawidłowości kształtowania się postaw*, s. 22n.

²⁴ *Tamże*, s. 20n.

może być wszystko, cokolwiek jednostka pozna w sposób empiryczny lub tylko pośredni²⁵.

Dalsza część pracy poświęcona będzie cechom i właściwościom postaw, gdyż są one w różny sposób klasyfikowane i mierzone. Wyszczególnienie cech jest bazą, która umożliwi dokładniejsze wyznaczenie treści i zakresu pojęcia postawy. S. Mika wyróżnia następujące jej wymiary: znak postawy, siła postawy, treść przedmiotowa, zakres postawy, złożoność postawy, zwartość postawy, stopień powiązania oraz trwałość postawy²⁶.

Znak postawy, inaczej kierunek, odzwierciedla pozytywny, negatywny lub obojętny stosunek do siebie, innych ludzi czy przedmiotów. Przebiegać może od postaw dodatnich emocjonalnie do punktu zerowego, czyli postawy neutralnej, i dalej osiągnąć wartość emocjonalnie ujemną. Charakterystyczną cechą znaku jest jego odniesienie uczuciowe do obiektów, ludzi i zdarzeń²⁷.

Znak postawy i siła postawy to elementy, które wzajemnie się uzupełniają. Jednak obie te wartości należy traktować oddzielnie, mimo swoistej między nimi zależności. O ile znak postawy informował o pozytywnym lub negatywnym nastawieniu jednostki wobec przedmiotu, to siła określa poziom owego nastawienia. Człowiek może się odnosić względem obiektu skrajnie pozytywnie lub skrajnie negatywnie. Powstałe emocje obok znaku (+,-) mają ponadto silnie zabarwione natężenie uczuciowe. Siła postawy artykułuje zatem znacznie więcej niż zrobiłby to znak, który poinformowałby tylko o jej pozytywnym lub negatywnym charakterze²⁸.

O treści postawy już nieco pisaliśmy, ale należy się tu krótkie przypomnienie, gdyż podstawową kwestią dla opisu postawy jest ukazanie tego, czego owa postawa dotyczy. Określenie jej przedmiotu oraz treści jest niesłychanie ważne, gdyż jednostka musi mieć punkt odniesienia wobec tego, co wzbudza w niej tak silne emocje. Przedmiotem postawy mogą być różnorakie wartości, obiekty, ludzie, nacje, instytucje, teorie naukowe, praktycznie wszystko, co może się znaleźć w zasięgu oddziaływania na osobę. Treść przedmiotowa postawy to niezbędny warunek zaistnienia relacji człowieka z obiektem, a zatem konieczny także do pojawienia się postawy w ogóle²⁹.

Postawa może dotyczyć, i wielokrotnie tak jest, nie tylko pojedynczych przedmiotów czy osób. Może ona odnosić się do większej liczby obiektów. Zakres postawy ilustruje liczebność desygnatów, wobec których skierowana jest postawa jednostki³⁰.

²⁵ J. Turowski, *Socjologia. Małe struktury społeczne*, s. 51.

²⁶ S. Mika, *Psychologia społeczna*, s. 118-121.

²⁷ J. Borkowski, *Podstawy psychologii społecznej*, s. 86.

²⁸ T. Mądrzycki, *Psychologiczne prawidłowości kształtowania się postaw*, s. 28.

²⁹ *Tamże*, s. 27.

³⁰ J. Borkowski, *Podstawy psychologii społecznej*, s. 86.

Aby charakteryzować kolejną cechę postawy, z ł o ż o n o ś ć, należy powrócić do trzech jej komponentów: poznawczego, behawioralnego i emocjonalnego (afektywnego). Przeanalizujemy teraz jak mogą rozkładać się owe trzy czynniki w postawach ludzkich. Nierównomierność ich występowania jest nieomal powszechna w zależności od stopnia ich rozwoju. Owe trzy elementy postawy dojrzewają nieproporcjonalnie względem siebie i w różnym zakresie mogą wpływać na decyzje i percepcję jednostek. To nieharmonijne współgranie części behawioralnej, emocjonalnej i poznawczej konstytuuje zachowanie jednostek i determinuje działanie. Kiedy przeważa element poznawczy, jednostka wie, co ma robić, lecz nie jest z tą czynnością uczuciowo związana. Rozwinięty, ponad dwa pozostałe, komponent emocjonalny kieruje człowiekiem, gdy chodzi o wybór przyjemnej lub przykrej czynności oraz lubienia lub wstrętu wobec przedmiotów. Ostateczny składnik behawioralny decyduje o sposobie i częstotliwości zachowań³¹.

Z w a r t o ś ć p o s t a w y jest próbą ustalenia zgodności trzech, wcześniej ukazanych elementów postaw. Zwartość opisywana jest pod względem złożoności i wartości postawy. Złożoność zdradza, który z trzech czynników dominuje nad pozostałymi, zaś wartość określa skalę siły i kierunku postawy. Siła charakteryzuje stopień oddziaływania, a znak ustala stosunek pozytywny lub negatywny składników postaw³².

W definicjach wielokrotnie podkreślano t r w a ł o ś ć p o s t a w jako względnie stałą organizację jej komponentów. Jest to o tyle ważne, że gdyby pominąć tę właściwość, można byłoby mówić jedynie o nastawieniu, nie zaś o postawie. Choć trwałość postaw, jako cecha, nie jest odporna na zmiany, to jednak jest to czynnik, który niweluje ich chwiejność i pozwala jednostce realizować prywatne cele i plany, nie narażając ich na fiasko czy płytkie zaangażowanie³³.

Stanisław Mika postuluje jeszcze jedną cechę postawy, a mianowicie s t o p i e ń p o w i ą z a n i a określonej postawy z innymi postawami. Nierzadko stosunek do religii implikuje stosunek do rodziny, pracy czy państwa. Właśnie tę charakterystyczną właściwość uwzględnił autor, uważając, iż postawy mogą wpływać na siebie wzajemnie, co prowadzi do przyjmowania podobnych postaw wobec różnych przedmiotów czy instytucji³⁴.

Ukazanie całościowej wiedzy dotyczącej właściwości postaw nie miało tylko charakteru informacyjnego. Drugim jej ważnym celem było nakreślenie tła do dalszych rozważań, które będą dotyczyć kryterium podziału postaw oraz ich typologii.

³¹ J. Bielecki, *Psychologia nie tylko dla psychologów*, s. 143.

³² T. Mądrzycki, *Psychologiczne prawidłowości kształtowania się postaw*, s. 29.

³³ *Tamże*.

³⁴ S. Mika, *Psychologia społeczna*, s. 119n.

W psychologii i socjologii podejmowano liczne próby ich usystematyzowania, ale okazują się one wciąż nieostateczne i niezadowalające. Segregacja odbywała się najczęściej za pomocą wyżej opisanych cech, które stanowiły dobry punkt oparcia w klasyfikacji postaw.

Gordon Allport twierdził, iż postawy są najczęściej dzielone na: pozytywne i negatywne, ogólne i specyficzne, publiczne i prywatne oraz indywidualne i społeczne³⁵. Ze względu na wielość prób podziału postaw na gruncie psychologii klasyfikacja G. Allporta wydaje się skrótowa, ale oddaje ogólny sens zagadnienia. Powyższy zatem podział postaw funkcjonuje, jako najczęściej spotykany, w licznych publikacjach naukowych i stanowi centrum dalszych badań nad ich charakterystyką³⁶.

Stefan Nowak posegregował postawy w cztery grupy rodzajowe. Do pierwszej (asocjacyjno-afektywnej) zaliczył postawy składające się nieomal wyłącznie z nastawień emocjonalno-oceniających wobec obiektu. Czyniło to brak lub niedobór wiedzy o przedmiocie oraz zaniechanie działań, które skierowane byłyby względem niego. W drugiej (poznawczej) umieścił postawy składające się z elementu emocjonalno-oceniającego oraz zarysowanego aspektu poznawczego. Postawy, w skład których wchodził czynnik emocjonalny i skryzalizowany program działania, to trzecia ich grupa (behawioralna). Zaś w czwartej (pełnej) znalazły się wszystkie trzy komponenty w miarę harmonijnie funkcjonujące³⁷.

Przedstawionych osiem właściwości postaw to ważne kryterium ich podziału. Znak postawy pozwala na wyróżnienie postaw pozytywnych, negatywnych i neutralnych. Siła decyduje o zakwalifikowaniu postaw do silnych lub słabych. Ze względu na treść postawy, tworzone są postawy polityczne, ekonomiczne, artystyczne, moralne i wiele innych. Zakres postaw umożliwia wyodrębnienie postaw jednopodmiotowych i wielopodmiotowych. Postawy prospołeczne, które kierują człowieka w stronę innych ludzi, uwzględniając ich potrzeby i dobro oraz postawy egoistyczne, zamknięte na pomoc drugiej osobie, to kategorie złożoności postaw. Postawy zwarte, mało spójne i niespójne, wchodzą w zakres podziału pod względem zwartości. Jeśli zaś chodzi o trwałość postaw, to dzielimy je na trzy grupy: trwałe, ewolucyjne i nietrwałe³⁸.

Na zakończenie, tę dość wyczerpującą klasyfikację postaw należy uzupełnić o jeszcze jedno rozróżnienie. Jan Turowski w książce *Socjologia. Małe struktury społeczne*, wyodrębnił postawy centralne i postawy spoza centralnego trzonu,

³⁵ T. Mądrzycki, *Psychologiczne prawidłowości kształtowania się postaw*, s. 31.

³⁶ J. Bielecki, *Psychologia nie tylko dla psychologów*, s. 143.

³⁷ J. Borkowski, *Podstawy psychologii społecznej*, s. 87.

³⁸ *Tamże*.

tw. postawy instrumentalne. Pierwsza grupa obejmuje postawy o decydującym, funkcjonalnym znaczeniu dla jednostki. Stanowią one filar podejmowanych działań, mają wartość podstawową i autoteliczną w strukturze osobowości, oraz są niebywale trwałe. Zaś do drugiej klasy postaw zalicza postawy instrumentalne, podlegające większemu wpływowi otoczenia, o mniejszej trwałości i znaczeniu dla jednostki³⁹.

O postawach, ich charakterystyce, właściwościach i typologii można wiele pisać i dochodzić do różnych wniosków. Jedno jednak stwierdzenie, bez którego trudno jest rozpocząć analizowanie zagadnienia postaw, społecznych, religijnych czy politycznych, wydaje się fundamentalne, a mianowicie, iż postawa zawsze dotyczyć będzie swoistego związku człowieka ze światem. Zawsze trzeba mieć na uwadze interakcyjny charakter tej problematyki, bo tylko takie podejście umożliwi integralną prezentację zagadnienia postaw.

Hanna Zyskowska, Warszawa

III. RELIGIJNOŚĆ/POBOŻNOŚĆ LUDOWA (na marginesie *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*)

17 grudnia 2001 r. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów wydała dokument poświęcony pobożności ludowej: *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*. Tłumaczenie polskie, starannie wydane i opatrzone obszernym indeksem rzeczowym (s. 215-249), ukazało się w roku ubiegłym w wydawnictwie Pallottinum¹.

Niewątpliwie, tekst ten jest przede wszystkim dokumentem liturgicznym, wydanym przez dykasterię zajmującą się zagadnieniami kultu. Jest jednak opracowaniem, które winno zainteresować socjologów religii, i to nie tylko z racji przedstawienia historii i teologii pobożności ludowej, wzajemnych odniesień, jakie istnieją między nią a liturgią, lecz także zapisanych tam dyrektyw o zgodności pobożności ludowej z liturgią. Osobne zagadnienie to sprawa samej nazwy. Chodzi mianowicie o to, czy terminu „pobożność ludowa” nie należy utożsamiać z nazwą „religijność ludowa” lub pobożność ludową widzieć raczej jako część rzeczywistości określanej mianem religijności ludowej. W tekstach listów lub ad-

³⁹ J. Turowski, *Socjologia. Małe struktury społeczne*, s. 54.

¹ *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Poznań 2003 (dalej: DPLL). Skróty, prócz zaznaczonych w tekście, podajemy na podst.: J. Warmiński, E. Gilewicz, R. Sawa (opr.), *Encyklopedia Katolicka. Wykaz skrótów*, Lublin 1993.

hortacji Ojca Świętego Jana Pawła II czasem spotykamy się z zamiennym stosowaniem tych nazw².

Naszą refleksję nad tym dokumentem podzielimy na trzy części. Najpierw dokonamy ogólnej prezentacji tekstu; następnie zajmiemy się zagadnieniem terminologii oraz miejsca i znaczenia pobożności ludowej w życiu Kościoła, by w końcu przejść do zaznaczenia zasad wyznaczających relacje pomiędzy religijnością/pobożnością ludową a liturgią Kościoła.

Dokument składa się z *Wprowadzenia* (art. 1-21), dwóch części (art. 22-287) i *Zakończenia* (art. 288)³. Mimo podziału na części, zachowano ciągłość numeracji, co nie komplikuje cytowania i odnajdywania odpowiednich tekstów.

We *Wprowadzeniu* zwrócono uwagę na zasadniczy błąd dwu wykluczających się stanowisk wobec religijności/pobożności ludowej, jaki można było zauważyć w następstwie soborowej odnowy liturgii, a mianowicie pochopnego i bezwzględnie „likwidowania pobożności odziedziczonej z przeszłości” oraz uporczywego i nieprzemysłanego przywiązania „do form niedoskonałych lub nawet błędnych” (art. 1). Wobec

² Papież Paweł VI zdecydowanie odciął się w adhortacji *Evangelii nuntiandi* od stosowania nazwy „religijność” na określenie pobożności ludowej: „Poruszymy jeszcze obecnie taki aspekt ewangelizacji, który nie może być zaniedbany. Chcemy powiedzieć o tak zwanej dziś często «religijności ludowej». Tak w tych regionach, gdzie Kościół jest wrośnięty już od wielu stuleci, jak i tam, gdzie właśnie zapuszcza korzenie powstają niekiedy u ludu szczególne zwyczaje, za pomocą których wyraża się poszukiwanie i wiarę w Boga. Te nawyki uważane długo za nie dość czyste, a nieraz traktowane z odrazą, dzisiaj prawie wszędzie uważane są ze strony współczesnych ludzi za nowy sposób dociekania i poznania. Sami biskupi podczas ostatniego Synodu starali się jasno zrozumieć ich znaczenie, wiedzeni pastoralnym realizmem i baczną wnikliwością. Trzeba przyznać, że ludowa religijność zamyka się w pewnych ciasnych granicach. Nierzadko jest ona podatna na wpływ wielu fałszywych form religijności i zbliża się nawet do zabobonu; często polega na najniższym poziomie kultu religijnego, który nie prowadzi do należytego aktu wiary; może też skłaniać do tworzenia sekt i stronnictw, co zagraża samej wspólnotce Kościoła. Ale, jeśli jest należycie kierowana, zwłaszcza przez odpowiedni sposób ewangelizowania, to wtedy obfituje też w wiele dobrego. Bo nosi w sobie jakiś głód Boga, jaki jedynie ludzie prości i ubodzy duchem mogą odczuwać; udziela ludziom mocy do poświęcania się i ofiarności aż do heroizmu, gdy chodzi o wyznawanie wiary. Daje wyostrzony zmysł pojmowania niewymownych przymiotów Boga: ojcostwa, opatrności, obecności stałej a dobroczynnej miłości. Rodzi w wewnętrzzym człowieku takie sprawności, jakie gdzie indziej rzadko w takim stopniu można spotkać: cierpliwość, świadomość niesienia krzyża w codziennym życiu, wyrzeczenie się, życzliwość dla innych, szacunek. Ze względu na te przymioty zwiemy ją raczej ludową pobożnością albo religią ludu, aniżeli religijnością” (nr 48; podkr. moje: M. M.).

³ Syntetyczne przedstawienie treści dokumentu zawiera jego końcowy artykuł: „Niniejsze Dyrektorium, składające się z dwu części, przedstawia liczne wskazówki i propozycje pielęgnowania i odpowiedniego formowania zróżnicowanej pobożności i religijności ludowej w zgodności z liturgią. Nawiązując do tradycji i różnych okoliczności, jak nabożeństwa o różnym charakterze i różnej naturze, Dyrektorium zmierza do dostarczenia podstawowych wskazań oraz przypomnienia zarządzeń i zaleceń dla owocnej pracy duszpasterskiej” (art. 288).

bogactwa form i wartości, jakie zawiera w sobie pobożność/religijność ludowa, należy bowiem przyjąć zasadę ogólną, która została wyrażona w liście apostołskim Jana Pawła II *Vicesimus quintus annus*: nie można jej lekceważyć czy traktować z obojętnością lub pogardą, bo jest bogata w wartości, stanowi wyraz tęsknoty człowieka za Bogiem. Z drugiej jednak strony wymaga oczyszczenia, dzięki ewangelizacji, „aby wiara, którą wyraża, stawała się wciąż bardziej dojrzała i autentyczna”⁴ (art. 2).

Zajęto się także problemem terminologii, a więc znaczeń, jakie zawierają w sobie określenia „pobożność” i „religijność ludowa” (art. 6-10). To zagadnienie roz-

⁴ VQA nr 18. Można powiedzieć, że Ojciec Święty Jan Paweł II jest niez mordowanym propagatorem zachowania koniecznej równowagi i zgody pobożności/religijności ludowej z liturgią. Wymieńmy jedynie tytułem przykładu: „Jak wskazywałem w posynodalnej adhortacji apostołskiej *Christifideles laici* dziś «Kościół musi uczynić wielki krok naprzód na drodze ewangelizacji, wkroczyć w nowy etap historii swojego misyjnego dynamizmu» (art. 35). W tymże dokumencie pisałem, mając na myśli specjalnie Amerykę Łacińską: «W innych regionach i narodach chrześcijańskie tradycje pobożności i religijności ludowej pozostały żywe. Dziś jednak owemu moralnemu i duchowemu dziedzictwu grozi roztrwonienie pod wpływem wielorakich procesów, wśród których na pierwszy plan wysuwa się proces sekularyzacji i rozwój sekt. Jedynie nowa ewangelizacja może zapewnić rozkwit czystej i głębokiej wiary, zdolnej nadać tym tradycjom siłę prowadzącą do autentycznej wolności. Oczywiście wszędzie istnieje pilna potrzeba odtworzenia chrześcijańskiej tkanki społeczności ludzkiej. Jednak warunkiem tego jest odtworzenie chrześcijańskiej tkanki samych wspólnot kościelnych w tych krajach i narodach» (*tamże*, nr 34)”, Jan Paweł II, List apostołski *Los caminos del Evangelio* art. 24; podkr. moje: M. M.; „Nowa ewangelizacja ma na celu formowanie dojrzałych wspólnot kościelnych, składających się z autentycznych chrześcijan, świadomych i wytrwałych w wierze i miłości. Mogą one od wewnątrz ożywić społeczeństwa, również tam, gdzie Chrystus Odkupiciel człowieka jest nieznanym lub gdzie o Nim zapomniano, albo gdzie słaba jest więź między Nim a ludzkimi myślami i życiem. Temu celowi mogą służyć dawne i nowe formy stowarzyszania się, jak bractwa, towarzystwa, pobożne stowarzyszenia, wzbogacane w miarę potrzeb nowym duchem misyjnym, a także różne «ruchy», bardzo dziś żywotne w Kościele. Również tradycyjne inicjatywy i przejawy pobożności ludowej, związane z obchodami świąt religijnych, zachowując pewne cechy charakterystyczne dla miejscowych lub regionalnych obyczajów, mogą i powinny nabrać wartości eklezjalnej, jeśli zostaną przygotowane i przeprowadzone z myślą o wymogach ewangelizacji. Zadaniem duchowieństwa i świeckich jest tutaj mądre, taktowne i odważne przystosowanie się do wymogów Kościoła misyjnego, a w każdym przypadku troska o katechezę wyjaśniającą głęboki sens obyczajów oraz o praktykę sakramentów, zwłaszcza Pokuty i Eucharystii”, t e n ż e, *Dziedziny apostołstwa świeckich: uczestni*, art. 5, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II: Kościół*, cz. 6; „Należy jeszcze poruszyć szczególnie problem duszpasterski związany z częstymi sytuacjami, w których pewne tradycje ludowe i kulturowe, typowe dla danego środowiska, mogą zakłócić celebrowanie niedzieli lub innych świąt liturgicznych, wprowadzając w atmosferę autentycznej chrześcijańskiej wiary elementy, które są z nią niezgodne i mogłyby ją zniekształcić. W takich przypadkach należy wyjaśnić sytuację przez katechezę i stosowne działania duszpasterskie, odrzucając wszystko, czego nie można pogodzić z Ewangelią Chrystusa. Nie można jednak zapominać, że często w takich tradycjach – a przez analogię także w nowych formach kultury społeczeństwa cywilnego – nie brak wartości, które łączą się bez trudności z wymogami wiary”, t e n ż e, List apostołski *Dies Domini*, nr 80.

patrzmy w osobnym punkcie. Ostatnia część *Wprowadzenia* zawiera krótkie wyszczególnienie zasad warunkujących istnienie zgodności między religijnością/ pobożnością ludową a liturgią, które zostały wszechstronnie omówione w dalszych partiach dokumentu⁵, to znaczy w części pierwszej (rozd. 3) i części drugiej⁶.

Część pierwsza, zatytułowana *Wnioski wypływające z historii, nauczania Kościoła i teologii*, zawiera historyczną i dogmatycznopastoralną refleksję na faktem religijności/pobożności ludowej, jej rozwojem i przyczynami deformacji⁷ oraz zasady (!), „w świetle których należy podejmować i rozwiązywać wzajemną relacje między liturgia i pobożnością ludową” (DPLL art. 4).

Część druga, *Wskazania dotyczące zgodności pobożności ludowej z liturgią*, dokumentuje wykaz zwyczajów i praktyk charakterystycznych dla pobożności ludowej lub tych, które z niej wyrosły i „zadomowiły się” w Kościele oraz stosowne pouczenia, które mają na celu zapobieżenie nadużyć i błędów. Jest to – z przyczyn oczywistych – największa część przedstawionej tu publikacji, bo jej autorzy szczegółowo podają „krótkie dane historyczne, przypominają różne nabożeństwa, w których te zewnętrzne formy znajdują swój wyraz, podają racje teologiczne, na których te nabożeństwa się opierają, podpowiadają praktyczne sugestie dotyczące czasu, miejsca, języka i innych elementów, ważnych dla zgodności między celebracjami liturgicznymi a nabożeństwami” (art. 4). Tymi zagadnieniami nie będziemy się tu zajmować, bo są one przedmiotem liturgiki.

Zasadniczy problem stanowi, w naszym przekonaniu, terminologia. Powstaje pytanie, czy należy mówić o pobożności czy też religijności ludowej? Oczywiście, na początku nie rozpatrujemy rozumienia religijności/pobożności ludowej jako religijności ludzi niewykształconych. To w epoce oświecenia dał znać o sobie „rozdział «religii ludzi wykształconych», potencjalnie bliższej liturgii, od «religii ludzi prostych», ze swej natury bliższej pobożności ludowej” (DPLL art. 42). Jako nazwę związaną pośrednio z tym zagadnieniem traktujemy także katolicyzm ludowy⁸.

⁵ Zagadnieniom tym prawodawca poświęcił wprawdzie część drugą dokumentu, ale powraca wielokrotnie do nich także w części pierwszej, co podczas czytania tekstu wprowadza przekonanie niepotrzebnego powtarzania.

⁶ Cel, który towarzyszył powstaniu tego dokumentu, to „nie tylko zapobieżenie możliwym nadużyciom i dewiacjom”, lecz wskazanie konstruktywnych i pozytywnych racji uporządkowania rozlicznych form pobożności/religijności ludowej; DPLL art. 4.

⁷ Ta część tekstu przypomina aplikację wprowadzonej przez F. X. Arnolda historyczno-teologicznej metody analizy zbawczej posługi Kościoła w odniesieniu do aktualnej pobożności/religijności ludowej, przebadania jej historycznej treści i form, orzeczenia poprawności lub błędu.

⁸ Ks. Władysław Piwowski (1929-2001) używał tego terminu na określenie masowej religijności katolików, zróżnicowanej pod względem form i treści. Wskazywał też na podstawową trudność wyróżnienia go od religijności ludowej („mającym jednak szerszy zakres znaczeniowy”), a także pobożności ludowej lub religijności masowej czy chrześcijaństwa ludowego;

Lektura tekstów i wypowiedzi Ojca Świętego Jana Pawła II pozwala na stwierdzenie, że termin „pobożność ludowa” występuje zamiennie z nazwą „religijność ludowa” lub też każde z nich występuje oddzielnie⁹: „Jak wskazywałem w posynodalnej adhortacji apostołskiej *Christifideles laici* (...), mając na myśli specjalnie Amerykę Łacińską: W innych regionach i narodach chrześcijańskie tradycje pobożności i religijności ludowej pozostały żywe. Dziś jednak owemu moralnemu i duchowemu dziedzictwu grozi roztrwonienie pod wpływem wielorakich procesów, wśród których na pierwszy plan wysuwa się proces sekularyzacji i rozwój sekt”¹⁰; „W trosce o reformę i dla zapewnienia coraz większego rozwoju Liturgii, należy koniecznie zwrócić uwagę na pobożność ludową chrześcijan i na jej stosunek do życia liturgicznego. Nie można owej pobożności ludowej lekceważyć ani traktować jej z obojętnością czy pogardą, jest ona bowiem bogata w różnorakie wartości i już sama w sobie wyraża religijne nastawienie wobec Boga (...). Autentyczne duszpasterstwo liturgiczne potrafi się oprzeć na bogactwie ludowej pobożności, oczyszczać ją i poprowadzić ku Liturgii, jako dar ofiarny różnych narodów”¹¹; „Również tradycyjne inicjatywy i przejawy pobożności ludowej, związane z obchodami świąt religijnych, zachowując pewne cechy charakterystyczne dla miejscowych lub regionalnych obyczajów, mogą i powinny nabrać wartości eklesjalnej, jeśli zostaną przygotowane i przeprowadzone z myślą o wymogach ewangelizacji”¹²; „To prawda, że istnieje w Kościele wiele sposobów prowadzenia wśród Ludu Bożego katechezy o Jezusie. Jednakże każdy z nich jest tylko wtedy prawdziwy, gdy swą treść czerpie z odwiecznego źródła Tradycji i Pisma Świętego, interpretowanego w świetle nauki Ojców i Doktorów Kościoła, z liturgii, z wiary pobożności ludowej, jednym słowem – z Tradycji żyjącej i działającej w Kościele pod przewodnictwem Ducha Świętego”¹³; „Inne zagadnienie metodologiczne dotyczy sposobu, w jaki katecheza powinna wykorzystać pozytywne strony pobożności ludowej. Mam tu na myśli

W. Piwowarski, *Katolicyzm ludowy*, w: A. Szostek i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 8, *Język – Kino*, Lublin 2000, kol. 1208-1210.

⁹ Autorzy dokumentu są tego świadomi: „W ciągu wieków Kościoły zachodnie charakteryzowały się tym, że w różny sposób wśród ludu chrześcijańskiego, oprócz rozmaitych form celebracji liturgicznych, zakorzeniły się jeszcze inne liczne formy pobożności (...). Ten złożony problem, nazywany powszechnie «religijnością ludową» lub «pobożnością ludową», nie ma jednoznacznej terminologii”; DPLL art. 6.

¹⁰ Jan Paweł II, List apostołski *Los caminos del Evangelio*, nr 24 (podkr. moje: M. M.).

¹¹ Tenże, List apostołski *Vicesimus quintus annus*, nr 18 (podkr. moje: M. M.).

¹² Tenże, *Dziedziny apostołstwa świeckich: uczestni*, art. 5, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II: Kościół*, cz. 6 (podkr. moje: M. M.).

¹³ Tenże, *Jezus Chrystus Jednorodzony Syn Boga*, art. 3, w: *tamże*, cz. 2, rozdz. 1 (podkr. moje: M. M.).

pewne formy pobożności, które w wielu stronach lud wierny zachowuje ze wzruszającą żarliwością i czystą intencją, chociaż wiara leżąca u ich podłoża wymaga oczyszczenia, czy nawet ponownego sprostowania pod wielu względami. Przypominają się tu niektóre łatwe do zrozumienia modlitwy, tak chętnie powtarzane przez wielu prostych ludzi, czy pewne formy pobożności, praktykowane ze szczerym pragnieniem pokutowania lub przypodobania się Bogu¹⁴; „Celem przygotowania i przedłużenia w domu kultu sprawowanego w Kościele, rodzina chrześcijańska sięga do modlitwy prywatnej, która posiada wielką różnorodność form: ta różnorodność, świadcząca o niezwykłym bogactwie, z jakim Duch ożywia modlitwę chrześcijańską, wychodzi naprzeciw różnym potrzebom i sytuacjom życiowym, w których człowiek zwraca się do Pana. Poza modlitwą poranną i wieczorną, należy, idąc za wskazaniem Ojców Synodu, polecić lekturę i rozważanie Słowa Bożego, przygotowanie do sakramentów, nabożeństwo i poświęcenie się Sercu Jezusowemu, różne formy kultu Matki Bożej, modlitwę przed i po posiłku, praktyki pobożności ludowej¹⁵; „Pasterze zatem winni dokonywać rozeznania, które pozwoli zachować wartości obecne w kulturze określonego środowiska społecznego, a zwłaszcza w religijności ludowej, tak aby liturgia – przede wszystkim niedzielna i świąteczna – nie doznała uszczerbku, ale raczej została wzbogacona¹⁶”.

Autorzy dokumentu, którym zajmujemy się, proponują, by przez pobożność ludową rozumieć „różne zewnętrzne praktyki pobożności” (art. 8) i przedkładają następującą definicję: „Termin «pobożność ludowa» oznacza różne manifestacje kultyczne o charakterze prywatnym lub wspólnotowym, które w ramach wiary chrześcijańskiej są przeważnie wyrażane nie na sposób liturgii, lecz w formach wywodzących się z ducha poszczególnych narodów lub grup społecznych i ich kultury” (art. 9)¹⁷.

Czym zatem jest religijność ludowa? Jest nią – w przekonaniu autorów tekstu – bliżej nieokreślona „rzeczywistość uniwersalna” (art. 10). Każdy bowiem byt ludzki, jak i społeczny wyraża swe dążenie ku temu, co nazywamy religią. Ta zaś niekoniecznie musi mieć związek z objawieniem chrześcijańskim: „W wielu regionach, wyrażana w społecznościach przenikniętych w różny sposób elementami chrześcijańskimi, stwarza fundament pod «k a t o l i c y z m l u d o w y», w którym w sposób mniej lub bardziej harmonijny współlistnieją elementy pochodzące z religijnego

¹⁴ T e n ż e, Adhortacja *Catechesi tradendae*, nr 54 (podkr. moje: M. M.).

¹⁵ T e n ż e, Adhortacja *Familiaris consortio*, nr 61 (podkr. moje: M. M.).

¹⁶ T e n ż e, List apostolski *Dies Domini*, nr 80 (podkr. moje: M. M.).

¹⁷ Oczywiście, na marginesie powstaje pytanie, co to jest liturgia? Czy faktycznie w tak łatwy sposób można te dwie rzeczywistości rozgraniczyć?

sensu życia, z własnej kultury danego narodu oraz z objawienia chrześcijańskiego” (art. 10; podkr. moje: M. M.)¹⁸.

Tymczasem, gdy wkroczyliśmy na pole socjologii religii¹⁹, to rozróżnienie dokonane w *Dyrektorium o pobożności ludowej* i liturgii między pobożnością a religijnością ludową nie jest aż tak oczywiste. W przekonaniu socjologów religii zbadanie zjawiska religijnego można przeprowadzić, „biorąc pod uwagę pięć podstawowych parametrów”. Są nimi: globalny stosunek do wiary, doktryna religijna, kult religijny, moralność religijna i wspólnota religijna. One wszystkie „określają model religijności”, także katolickiej²⁰. Pozwoliło to na wypracowanie następującej definicję religijności: „Jest to podzielany i spełniany przez grupę ludzi zbiór instytucjonalnych wierzeń, wartości i symboli oraz związanych z nimi zachowań, które wynikają z rozróżnienia rzeczywistości empirycznej i pozaempirycznej oraz z przyporządkowania co do znaczenia spraw rzeczywistości empirycznej sprawom rzeczywistości pozaempirycznej”²¹.

Należy zatem powrócić do postawionego na początku pytania, czy nie należy traktować pobożności ludowej jako elementu składającego się na rzeczywistość, którą określamy mianem religijności?

Wprawdzie związek między oficjalnie sprawowaną liturgią a pobożnością/religijnością ludową istniał od początku chrześcijaństwa (art. 23), ale dopiero „od VII wieku aż do połowy wieku XV, stopniowo zaznacza się i ustala różnica pomiędzy liturgią i pobożnością ludową” (art. 29), która ma swe źródła w niedostatecz-

¹⁸ Rozróżnienie to przypomina negatywne stanowisko Ojca Świętego Pawła VI wobec terminu „religijność ludowa”: „Trzeba przyznać, że ludowa religijność zamyka się w pewnych ciasnych granicach. Nierzadko jest ona podatna na wpływ wielu fałszywych form religijności i zbliża się nawet do zabobonu; często polega na najniższym poziomie kultu religijnego, który nie prowadzi do należytego aktu wiary; może też skłaniać do tworzenia sekt i stronnictw, co zagraża samej wspólnotce Kościoła”. Poddaną działaniu ewangelizacji można ją przekształcić w pobożność ludową: „Ale, jeśli jest należycie kierowana, zwłaszcza przez odpowiedni sposób ewangelizowania, to wtedy obfituje też w wiele dobrego. Bo nosi w sobie jakiś głód Boga, jaki jedynie ludzie prości i ubodzy duchem mogą odczuwać; udziela ludziom mocy do poświęcania się i ofiarności aż do heroizmu, gdy chodzi o wyznawanie wiary. Daje wyostrzony zmysł pojmowania niewymownych przymiotów Boga: ojcostwa, opatrności, obecności stałej a dobroczynnej miłości. Rodzi w wewnętrznym człowieku takie sprawności, jakie gdzie indziej rzadko w takim stopniu można spotkać: cierpliwość, świadomość niesienia krzyża w codziennym życiu, wyrzeczenie się, życzliwość dla innych, szacunek. Ze względu na te przymioty zwiemy ją raczej ludową pobożnością albo religią ludu, aniżeli religijnością”; Paweł VI, *Evangelii nuntiandi*, nr 48.

¹⁹ Opieramy się tu na pracach: W. Piwo w a r s k i, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji*, Warszawa 1971; tenże, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym*, Warszawa 1977, oraz J. M a r i a ń s k i, *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*, Warszawa 1983.

²⁰ W. Piwo w a r s k i, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji*, s. 18-20.

²¹ Tenże, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym*, s. 22.

nej świadomości znaczenia misterium paschalnego w historii zbawienia, które aktualizuje się w celebracji świętej liturgii, zatraceniu przez Kościół znaczenia kapłaństwa wspólnego i braku „znajomości własnego języka liturgii, tzn. języka symboli i gestów obrzędowych” (art. 48)²². Na te trzy podstawowe przyczyny braku równowagi nałożyły się lub miały swój wpływ rozwój różnych ruchów i stowarzyszeń „o podłożu prawnym i kościelnym”, bractw zakonnych, szkół duchowości. Często społeczność cywilna „przekształcała swe struktury na wzór kościelnych”, dostosowując rytm własnego życia do rytmu liturgii (art. 31). Liturgia zarezerwowana była wyłącznie dla kleru, dlatego powstają w średniowieczu alternatywne nabożeństwa lub paralelne do niej (art. 32).

Charakterystyczną cechą pobożności/religijności ludowej stanowi indywidualizm, a więc podkreślenie oderwania się od świata i zachęcanie do wewnętrznego słuchania głosu Pana (np. znane dziełko Tomasza a Kempisa *O naśladowaniu Chrystusa*); brak w niej zwrócenia uwagi na wspólnotowy i eklezjalny wymiar duchowości (art. 35).

Należy zaznaczyć, że dość wcześnie zwracano uwagę na nieprawidłowości, które weszły w praktykę celebracji świętych misterii. Na początku XVI w. dwaj mniisi kamedulscy, Paolo Giustiniani i Pietro Querini, autorzy *Libellus ad Leonem X*²³, zwracali uwagę na potrzebę kształcenia biblijnego duchowieństwa i zakonników, wprowadzenia języka narodowego do liturgii, reformy ksiąg liturgicznych, „usunięcie elementów niewłaściwych zrodzonych ze źle rozumianej pobożności ludowej” oraz katechezy wprowadzającej w zrozumienie liturgii (art. 37). Jednak reforma trydencka tylko po części stanowiła odpowiedź na przedstawione postulaty. Co więcej, dokonana reforma, która doprowadziła do jednolitości i stagnacji, bo traktowana była jedynie rubrycystycznie, nie spełniła pokładanych nadziei. Natomiast pobożność ludowa przeżywała w tym okresie bogaty rozwój.

Dopiero na początku XX w. można mówić o stopniowym zwrocie ku liturgii jako szczytowi, „do którego zmierza działalność Kościoła”, a zarazem źródłu, „z którego wypływa cała jego moc” (KL nr 10) i zwróceniu uwagi na znaczenie po-

²² Jako przyczyny „dualizmu celebracyjnego” DPLL wymienia jeszcze: rozumienie liturgii jako kompetencji wyłącznie kleru; wyraźne rozróżnienie ról w społeczności chrześcijańskiej, jakie mają do spełnienia duchowni, zakonnicy i świeccy, co prowadzi do powstawania różnych form i stylów modlitwy; wyraźny podział i podkreślenie w liturgii i ikonografii, poszczególnych aspektów jedynego misterium Chrystusa; słaba znajomość Pisma Świętego nie tylko wśród świeckich, ale i duchownych, i zakonników; rozpowszechnienie się w to miejsce apokryfów; rzadkie głoszenie kazań o charakterze homilijnym, zanik kazań mistagogicznych oraz niewystarczająca formacja katechetyczna; tendencja do alegoryzmu; sięganie po formy i struktury ludowe jako rekompensata za liturgię, która dla ludu stała się niezrozumiała i daleka (art. 30).

²³ Tekst w *Annales Camaldunenses*, t. 9, Venezia 1773, kol. 612-719, cyt. za DPLL art. 37 (wyd. polskie: s. 38, przyp. 6).

bożności/religijności ludowej połączonej z próbą wypracowania wzajemnych odniesień. Starania te zaowocowały Konstytucją o liturgii świętej, dokumentem II Soboru Watykańskiego: „W naszych czasach temat relacji między liturgią i pobożnością ludową musi być ujmowany przede wszystkim w świetle wskazań Konstytucji o liturgii świętej (...). Oznacza to, iż przede wszystkim trzeba unikać zarówno przeciwstawiania sobie tych dwóch form pobożności, jak i jednakowego ich traktowania lub zastępowania jednej przez drugą” (art. 50)²⁴.

W wyniku dokonanej reformy pobożność/religijność ludowa jest dla Kościoła „rzeczywistością żywą” i mającą „właściwe jej wartości”, a mianowicie: wrodzony zmysł *sacrum* i transcendencji, wzajemne przenikanie się przesłania chrześcijańskiego z kulturą danego narodu, przyczynia się do zachowania wiary i pobożności ludu Bożego (art. 61-64). Trzeba być jednak świadomym niebezpieczeństw, na które jest narażona religijność/pobożność ludowa. Przedstawiany przez nas dokument wymienia je tylko w art. 65²⁵, wskazując potrzebę jej ewangelizowania, by zaobiec ewentualnym jednostronnościom i błędom.

Zagadnienie teologicznych zasad oceny i odnowy religijności/pobożności ludowej zostało w tym dokumencie przedstawione dwukrotnie: w części pierwszej (art. 11-21; 76-91), by w części drugiej, poświęconej ich harmonijnemu i skutecznemu wprowadzeniu, po raz trzeci stanowić przedmiot zainteresowania. Niewątpliwie świadczyć to może o wadze i znaczeniu problemu dla prawodawcy. Jednak dokładna analiza uwag sformułowanych w części pierwszej zwraca uwagę na fakt, że prawodawca w art. 11-21 przedstawił pewne zasady, natomiast w art. 76-91 wprowadził i uzasadnił zasadę duszpasterską, zasadę *communio*, w świetle której należy

²⁴ „Liturgia i pobożność ludowa są więc dwiema formami kultu i powinny pozostawać we wzajemnym i owocnym kontakcie: w każdym przypadku liturgia musi stanowić punkt odniesienia, żeby «dobrze, jasno i z roztropnością ustawić ducha modlitwy i życia charyzmatycznego», co istnieje w pobożności ludowej. Pobożność ludowa natomiast ze swymi śpiewami oraz wartościami symbolicznymi i językowymi może ubogacić liturgię elementami i sposobami właściwej inkulturacji i stanowić dla niej twórczy dynamizm”; DPLL art. 58.

Zagadnieniu teologicznych zasad oceny i odnowy pobożności ludowej jest poświęcony rozdział trzeci przedstawionego tu dokumentu: art. 76-91.

²⁵ „Są nimi: niewystarczająca znajomość takich podstawowych zasad wiary chrześcijańskiej, jak zbawcze znaczenie zmartwychwstania Chrystusa, znaczenie przynależności do Kościoła, osoba i działanie Ducha Świętego; brak odpowiednich proporcji między kultem świętych i świadomością bezwzględnej wyższości roli tajemnicy Jezusa Chrystusa; słaby kontakt z Pismem świętym; brak korzystania ze świętych sakramentów Kościoła; tendencja do oddzielania przeżyć kulturowych od zaangażowania w życie chrześcijańskie; utylitarystyczne rozumienie różnych form pobożności; stosowanie «znaków, gestów i formuł, którym się przypisuje znaczenie nadzwyczajne do tego stopnia, że wynajduje się nawet gesty spektakularne» trzeba wreszcie przypomnieć ryzyko, istniejące w wyjątkowych przypadkach, jakim jest «faworyzowanie działalności sekt i prowadzenie wręcz do zabobonów, magii, fatalizmu lub przemocy»”; DPLL art. 65.

dokonywać oceny i odnowy religijności/pobożności ludowej oraz kształtować relacje między religijnością/pobożnością ludową a liturgią.

* * *

Wraca po kilkudziesięciu latach przekonanie, zawarte w Konstytucji o liturgii świętej, i tu właśnie znajduje swe zwięźczenie i odpowiedni wyraz, że „liturgia nie wyczerpuje całej działalności Kościoła” (nr 9) oraz, że „życie duchowe nie ogranicza się jednak do udziału w samej liturgii” (nr 12)²⁶. Kiedy wczytamy się w te teksty, wtedy zauważymy, że stanowiły one podstawę postulatów zawartego w art. 13, który w całości jest poświęcony nabożeństwu;

Z konieczności powrócić musi, podjęte przez Karla Rahnera, pytanie o liturgię. Zagadnieniu temu poświęciliśmy uwagę przed trzydziestu laty²⁷. Warto wrócić do niego, choćby przy okazji podejmowania tematu permanentnej odnowy liturgii²⁸;

Wymowne podkreślenie znaczenia środowiska małżeńskiego i rodzinnego jako „podmiotu modlitwy w pobożności ludowej” (DPLL art. 68). Chodzi tu przede wszystkim o praktykę „przygotowania i przedłużenia w domu kultu sprawowanego w Kościele” (FC nr 61), a więc realizację postulatów Ojca Świętego Jana Pawła II, by Kościół znalazł w rodzinie, „zrodzonej z sakramentu, swoją kolebkę i miejsce, w którym wchodzi w pokolenia ludzkie, a one – w Kościół” (*tamże* nr 15);

Problemem otwartym pozostaje sprawa terminologii. Staraliśmy się pokazać, że zagadnienie to nie jest tak oczywiste, mimo poczynionych – w przedstawionym dokumencie – zdecydowanych rozstrzygnięć.

Marek Marczewski, Lublin

IV. ROZPRAWY DOKTORSKIE ZREALIZOWANE NA SEMINARIUM SOCJOLOGII RELIGII W ATK/UKSW W WARSZAWIE DO KOŃCA ROKU AKADEMICKIEGO 2002/2003

Akademia Teologii Katolickiej

Morawski, Bolesław ks., (promotor: ks. doc. dr hab. Olejnik Stanisław), *Religijność dojeżdżających do pracy w Częstochowskim Okręgu Przemysłowym*, Wy-

²⁶ Zob. DPLL art. 67.

²⁷ M. Marczewski, *Modlitwa prywatna a modlitwa liturgiczna*, CT 43 (1973) nr 3, s. 97-99.

²⁸ Tenże, *O potrzebie permanentnej odnowy liturgii*, RTK 50 (2003) z. 8, s. 51-67.

dział Teologiczny, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1965, XV, 195 k., dod. 14 k., map 9 maszynopis.

Jackiewicz, Bolesław ks., (promotor: doc. dr hab. Świącicki Andrzej), *Rodzina w świetle badań małżeństw zawartych w parafii OO. cystersów w Nowej Hucie-Mogile*, Wydział Teologiczny, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1972, 457 s., bibliogr. maszynopis.

Słomińska, Janina, (promotor: doc. dr hab. Świącicki Andrzej), *Układy pojęć religijnych starszej młodzieży z warszawskich szkół średnich i wyższych biorących udział w katechizacji*, Wydział Teologiczny, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1973, 440 s., bibliogr. maszynopis.

Potocki, Andrzej, (promotor: prof. dr hab. Świącicki Andrzej), *Więź z parafią rzymskokatolicką a więź z regionem osiedlenia: studium socjologiczne na przykładzie Bieszcadow*, Wydział Teologiczny, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1974, 312, [p1] s., aneks XXIV s., tab., bibliogr. maszynopis.

Fila, Bronisław ks., (promotor: prof. dr hab. Świącicki Andrzej), *Kultura a religia w świetle nauki Soboru Watykańskiego II*, Wydział Teologiczny, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1975, maszynopis.

Formicki, Edward CM, (promotor: prof. dr hab. Świącicki Andrzej), *Struktura pojęć wartości pracy a religijność: Studium socjologiczne na podstawie badań młodzieży utrzymującej związek z Kościołem w okresie przed rozpoczęciem pracy zawodowej*, Wydział Teologiczny, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1978, 193 s., bibliogr. maszynopis.

Józefczyk, Mieczysław ks., (promotor: prof. dr hab. Świącicki Andrzej), *Religijność i moralność na początku samodzielnego życia: studium socjologiczne na podstawie badań przeprowadzonych wśród osób w wieku 25-30 lat w parafii Św. Mikołaja w Elblągu*, Wydział Teologiczny, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1978, 265 s., bibliogr. maszynopis.

Żołnierkiewicz, Julian ks., (promotor: prof. dr hab. Świącicki Andrzej) *Więź małżeńska w wypowiedziach wybranych kategorii mieszkańców Olsztyna*, Wydział Teologiczny, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1978, 258 s., bibliogr. maszynopis.

Wesoły, Waldemar SVD, (promotor: prof. dr hab. Świącicki Andrzej), *Działalność polskich misjonarzy w Czarnej Afryce na podstawie listów pisanych w latach 1966-1976: analiza dokumentów osobistych*, Wydział Teologiczny, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1979, 391 s., il., bibliogr. maszynopis.

Fortuniak, Zdzisław ks., (promotor: prof. dr hab. Świącicki Andrzej), *Zespoły ministranckie a więź z Kościołem: (Studium socjologiczne na przykładzie archidiecezji poznańskiej)*, Wydział Teologiczny, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1982, 263, XLVII s., bibliogr. maszynopis.

Łucyk, Mieczysław ks., (promotor: ks. doc. dr hab. Zdaniewicz Witold), *Spoleczno-religijne uwarunkowania kryzysu małżeństwa na podstawie akt Sądu Metropolitalnego Warszawskiego w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa w pięcioleciu 1974-1978*, Wydział Teologiczny, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1982, 253,4,6,3 s., tabl. 1, bibliogr. maszynopis.

Goranszcz, Antoni ks., (promotor: ks. doc. dr hab. Zdaniewicz Witold), *Religijność mieszkańców starych i nowych osiedli w środowisku uprzemysłowionym Rybnickiego Okręgu Węglowego (ROW)*, Wydział Teologiczny, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1984, 460 s., bibliogr. maszynopis.

Len, Elżbieta, (promotor: ks. doc. dr hab. Zdaniewicz Witold), *Postawy wobec nierozzerwalności małżeństwa w opinii wybranych kategorii ludności Żnina. Studium porównawcze*, Wydział Teologiczny, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1985, 424 k., aneksy XXXVII k., tabl., bibliogr. maszynopis.

Jarmoch, Edward ks., (promotor: ks. doc. dr hab. Zdaniewicz Witold), *Uwarunkowania środowiskowe religijności parafii Podwyższenia Św. Krzyża w Łukowie*, Wydział Teologiczny, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986, [1], 461 k., tabl., bibliogr. maszynopis.

Gac, Czesław ks., (promotor: ks. prof. dr hab. Adamski Franciszek), *Spoleczno-kulturowe uwarunkowania decyzji przerywania ciąży*, Wydział Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1988, 278 k., tab., bibliogr. maszynopis.

Rak, Henryk, (promotor: prof. dr hab. Święcicki Andrzej), *Ruch anonimowych alkoholików z punktu widzenia duszpasterskiej pracy Kościoła w Polsce*, Wydział Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1992, 217 s., bibliogr. maszynopis.

Boryszewski, Paweł, (promotor: prof. dr hab. Słomińska Janina), *Duszpasterstwa Ludzi Pracy w latach 1973-1990. Studium socjologiczne*, Wydział Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1993, [8], 312,[1] k., tab., zał., bibliogr. k. 310-312 maszynopis.

Krupiński, Marian, (promotor: prof. dr hab. Słomińska Janina), *Wychowanie religijne w rodzinach litewskich i polskich w parafii Puńsk*, Wydział Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1993, 218 k., tab., mapa, 8 zał. k. 170-218, bibliogr. k. 161-169 maszynopis.

Mikuła, Adam ks., (promotor: ks. prof. dr hab. Zdaniewicz Witold), *Model narzeczeństwa i małżeństwa w świadomości młodzieży akademickiej (Na przykładzie wybranej kategorii studentów)*, Wydział Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1993, 365 k., tab., bibliogr. k. 331-341, aneksy k. 342-365 maszynopis.

Lewandowski, Grzegorz ks., (promotor: ks. doc. dr hab. Bajda Jerzy), *Kobieta i macierzyństwo w środowisku przestępstwa i kary w Zakładzie Karnym dla kobiet w Grudziądzu w latach 1989-1992*, Instytut Studiów nad Rodziną, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1994, 304 k., [32] s., tab., histogramy, 5 aneksów s. [1]-[32], bibliogr. k. 298-304 maszynopis.

Zowczak, Jan ks., (promotor: ks. prof. dr hab. Zdaniewicz Witold), *Religijność ludności w parafiach pounickich na Podlasiu*, Wydział Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1995, 413 k., tab., aneksy k. 393-413, bibliogr. k. 368-392 maszynopis.

Zuchowski, Kazimierz ks., (promotor: ks. prof. dr hab. Zdaniewicz Witold), *Rola parafii rzymskokatolickiej w organizowaniu życia społecznego w środowisku miejskim i wiejskim (na przykładzie diecezji warmińskiej)*, Wydział Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1995, [1], 267 k., mapy, wykr., tab., 8 aneksów, bibliogr. maszynopis.

Podgórski, Ryszard Adam, (promotor: prof. dr hab. Słomińska Janina), *Starokatolicki Kościół Mariawitów: studium historyczno-socjologiczne*, Wydział Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1996, 221 k.; bibliogr., zał. maszynopis.

Ryzkowski, Stanisław ks., (promotor: ks. prof. dr hab. Zdaniewicz Witold), *Środowisko społeczne a postawy religijno-moralne młodzieży: studium socjologiczne na przykładzie województwa siedleckiego*, Wydział Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1997, 218,[1] + 21,[1] k.; bibliogr., aneksy maszynopis.

Tunkiewicz, Michał ks., (promotor: ks. prof. dr hab. Sztuchmiller Ryszard), *Istotne obowiązki małżeńskie w świadomości młodzieży na przykładzie wybranych klas maturalnych Archidiecezji Warmińskiej*, Wydział Teologiczny, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1997, 279 s.; bibliogr., aneksy maszynopis.

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Gorgol, Stanisław ks., (promotor: ks. prof. dr hab. Zdaniewicz Witold), *Religijność katolików w środowisku wielkomiejskim: studium socjologiczne na przykładzie Kaliningradu*, Wydział Nauk Historycznych i Społecznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2000, 289 k.; bibliogr., ankieta, tab. maszynopis.

Setlak, Adolf ks., (promotor: ks. prof. dr hab. Zdaniewicz Witold), *Stużba wojskowa alumnów WSD w PRL i jej ocena w wypowiedziach alumnów i kapłanów rezerwistów z 1970 r. Studium historyczno-socjologiczne na przykładzie Bartoszyca*, Wydział Nauk Historycznych i Społecznych, Uniwersytet Kardynała

Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2000, 233 k.; bibliogr., aneks maszynopis komputerowy.

Zaręba, Sławomir ks., (promotor: ks. prof. dr hab. Zdaniewicz Witold), *Dynamika świadomości religijno-moralnej młodzieży w warunkach przemian ustrojowych w Polsce (1988-1998)*, Wydział Nauk Historycznych i Społecznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2000, 319,[104] k.; bibliogr., tab., kwestionariusze maszynopis komputerowy.

Kietliński, Henryk SAC, (promotorzy: ks. prof. dr hab. Majka Józef, ks. prof. dr hab. Zdaniewicz Witold), *Struktura społeczna i akcje pastoralne a życie religijne. Studium historyczno-socjologiczne na przykładzie diecezji tarnowskiej w latach 1950-1960*, Wydział Nauk Historycznych i Społecznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2001, 444 k., [8] k. tabl. złoż.: tab., wyk., mapy; bibliogr., aneksy maszynopis komputerowy.

Koszałka, Henryk, (promotor: ks. prof. dr hab. Zdaniewicz Witold), *Religijność polskiej emigracji na podstawie badań socjologicznych w Hamburgu*, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2001, 251,[10] k.; tab., wyk. bibliogr., aneksy maszynopis komputerowy.

Marcin Zarzecki, Warszawa