

Sławomir Mandes

Uniwersytet Warszawski
Instytut Socjologii¹
ORCID: 000-0003-2316-8482

POMIĘDZY ANTYKLERYKALIZMEM A ORTODOKSJĄ. RELIGIJNOŚĆ POLAKÓW W ŚWIELE DANYCH EUROPEJSKIEGO SONDAŻU WARTOŚCI²

Na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku Polska przyciągnęła uwagę nie tylko zachodnich mediów, ale i socjologów religii. Okazało się bowiem, że religia, i to w dodatku religia zinstytucjonalizowana, może odgrywać ważną rolę polityczną i współuczestniczyć w zmianie społecznej (Douglas 1982; Davie 2007). Od razu trzeba poczynić zastrzeżenie, że nie tylko przypadek Polski wywołał takie poruszenie. Niektórzy zestawiali nasz kraj z Izraelem (Turner 1991), inni z Iranem (Pace 2011). W tych zestawieniach wspólne było przekonanie, że przypadki ożywienia religijnego w krajach takich jak Polska, Iran czy Izrael podważają „paradygmat globalnej sekularyzacji”, zgodnie z którym „wraz z zanikającym wpływem religii na różne sfery życia społecznego, związanymi z dyferencjacją funkcjonalną, straci na znaczeniu zinstytucjonalizowana religia, także na płaszczyźnie życia indywidualnego” (Marianki 2006: 39). W diagnozie ograniczano się zazwyczaj do wskazania Polski jako przypadku falsyfikującego ten paradygmat i dopiero José Casanova, hiszpański socjolog religii, w książce *Religie publiczne w nowoczesnym świecie* (2005)³, zaproponował teorię religii publicznej wyjaśniającą wzrost aktywności kościołów w życiu publicznym i ożywienie religijne, dzięki czemu znalazł się w samym centrum sporów o sekularyzację. Główna teza Casanovy polegała na stwierdzeniu, że zaangażowanie kościołów w sferę publiczną może odwrócić trendy sekularyzacyjne lub – w przypadku krajów takich jak Polska – te trendy powstrzymać. Tym samym hiszpański socjolog podważał nie tylko teorię najważniejszą dla socjologii religii, ale uderzał w jeden z filarów

¹ E-mail: slawomir.mandes@gmail.com

² Tekst został opracowany w ramach projektu nr 2016/21/B/HS6/03199, finansowego przez Narodowe Centrum Nauki.

³ Książka ta oryginalnie ukazała się w 1994 roku.

teorii modernizacji, zgodnie z którą warunkiem demokratyzacji jest osłabienie społeczno-politycznych funkcji kościołów (Knöbl 2001).

Toczące się w ostatnich trzech dekadach spory o sekularyzację zmieniły sposób ujmowania religii w socjologii. Zazwyczaj pisze się w tym kontekście (Stark 1999) o odrzuceniu dominującego przekonania o nieuchronnym i całkowitym zaniku religii w nowoczesnych społeczeństwach. W rzeczywistości kwestia ta jest nieco bardziej skomplikowana. Nieliczne było bowiem grono ważnych socjologów, którzy wprost głosiliby taką tezę⁴. Trafniejsze wydaje się stwierdzenie, że zainteresowani religią klasycy socjologii, tacy jak Max Weber, Émile Durkheim czy Talcott Parsons, przewidywali postępujący proces dezinstytucjonalizacji religii, czyli słabnięcia politycznego i społecznego znaczenia instytucji kościołów, który w nieodległej przyszłości miał doprowadzić do ich zaniknięcia. Przyjmowali zarazem istnienie trwałej, właściwej naturze ludzkiej, potrzeby – „głodu sensu” – wyrażającej się w pytaniach o znaczenie doświadczeń ostatecznych, co tworzyło żywną glebę do rozwoju religii zorganizowanych w postaci sekt czy – jak byśmy dziś powiedzieli – ruchów religijnych, pozbawionych wyraźnej struktury organizacyjnej oraz rozbudowanej doktryny.

Religia nie miała zatem zniknąć całkowicie, tylko ulec przemianie i przestać być wpływowym elementem życia społecznego, co chyba najlepiej opisał Thomas Luckmann w koncepcji „niewidzialnej religii” jasno artykułującej dwa procesy, które miały do tego doprowadzić: indywidualizację religijności, zakładającą, że to na jednostkę spada główny ciężar wypracowania swojego religijnego światopoglądu – określenia, które przekonania uznaje za swoje – oraz prywatyzację religii, czyli ograniczania oddziaływania religii w ogólności i kościołów w szczególności na życie publiczne, sferę ekonomii i polityki (Luckmann 1996). Luckmann był jednak ostrożny w wyciąganiu wniosków o przyszłości kościołów – wskazywał na napięcie pomiędzy religią indywidualną i obiektywną (zinstytucjonalizowaną w kościele), i nie przesądzał, która z nich weźmie górę, choć uważał, że wspólnie większe szanse na rozwój ma ta pierwsza. Inni, jak na przykład Robert Bellah (1998), nie mieli już takich obiekcji i utożsamiali zindywidualizowaną religijność z religią właściwą nowoczesności. Dla kościołów nie było miejsca w nowoczesnym, zindywidualizowanym społeczeństwie.

W kontekście powyższych dyskusji socjologowie z fascynacją przyglądali się Polsce z lat osiemdziesiątych: religijnemu aspektowi NSZZ „Solidarność” i roli, jaką odgrywał Kościół katolicki w ówczesnej polityce. Okazało się

⁴ Do wyjątków należy Peter L. Berger, który w swojej klasycznej pozycji *Święty baldachim* (2009) konstatował, że religia w każdej postaci zanika we współczesnym społeczeństwie. Przypadek Bergera jest o tyle ciekawy, że jest on równocześnie jednym z ważniejszych krytyków tezy o sekularyzacji.

bowiem, że w nowoczesnym społeczeństwie⁵ religia może odgrywać ważną rolę i na dodatek przyczyniać się do demokratyzacji, czyli procesu łączonego z modernizacją. W swojej książce Casanova przedstawia pięć studiów przypadków wspierających jego tezę o istotnym wpływie zinstytucjonalizowanych religii na budowanie nowoczesnego świata. Przypadek Polski pod pewnymi względami wyróżniał się na tle innych. Po pierwsze, burzył mit o zsekularyzowanej Europie. Po drugie, pozwalał na pokazanie bezpośredniego wpływu religii na procesy demokratyzacji. Nie przypadkiem więc Casanova był chętnie przywoływany w debatach o znaczeniu religii w naszym kraju (np. Nosowski 2005). Masowa religijność, tak rzadka w Europie, w świetle teorii hiszpańskiego socjologa okazywała się być jak najbardziej dopasowana do nowoczesności⁶. Casanova rozwiewał tym samym obawy eurosceptyków wieszczących, że integracja z UE oraz otwarcie na zachodnie wartości podkopie rodzime wartości i zachęcał do podjęcia misji rechrystianizacji zachodniej Europy, dowodząc, że „nowoczesna, religijna Polska mogłaby zmusić zsekularyzowanych Europejczyków do przemyślenia na nowo swych świeckich założeń, a także zdać sobie sprawę, że to nie tylko Polska nie nadąża za współczesnymi trendami, lecz to raczej zsekularyzowana Europa nie nadąża za resztą świata” (Casanova 2004: 55) i pokazać, że „surowy rozdział [religii i państwa – S.M.] nie jest dla demokracji niezbędny” (Casanova 2009: 113).

Nie wszyscy socjologowie zgadzali się z koncepcją „religii publicznej” Casanovy (zob. np. Köhrsen 2012). Niemniej jednak nikt nie kwestionował, że na tle innych europejskich krajów Polska wyróżnia się pod względem religijności. Z analiz polskich socjologów wyłaniał się jednak obraz bardziej zniuansowany (Borowik 1996, 2002; Borowik, Zdaniewicz 1996; Mariański 2004). W książce *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej* opublikowanej w 2004 roku, czyli w tym samym czasie, kiedy to Casanova zachęcał Polaków do rechrystianizacji Europy, Janusz Mariański rozważał różne warianty przemian religijności w Polsce i dostrzegał elementy procesu sekularyzacji.

Trzydzieści lat, które minęły od upadku komunizmu i rozpoczęcia wielkiego eksperymentu transformacji mającej na celu głęboką modernizację i demokratyzację społeczeństwa polskiego, jest dobrą okazją do postawienia

⁵ Kwestia, czy PRL był krajem nowoczesnym, jest sporna i zależy od przyjętej perspektywy (Zarycki 2004). Jeśli jednak mierzyć nowoczesność klasycznymi wskaźnikami, takimi jak urbanizacja, uprzemysłowienie, skolaryzacja, podział pracy, to PRL był niewątpliwie państwem nowoczesnym.

⁶ Trzeba jednak zaznaczyć, że w ostatnich latach zmieniło się również rozumienie nowoczesności, którą przestano opisywać jako homogeniczny i teleologiczny proces, dostrzegając możliwość współistnienia różnorodnych nowoczesności (Knöbl 2001).

pytania o to, kto miał rację w tym sporze o miejsce religii w życiu Polaków? Co zostało z przewidywań Casanovy? Czy publiczne zaangażowanie Kościoła katolickiego ochroniło Polskę przed sekularyzacją? I czy religia publiczna jest dopasowana do nowoczesnego społeczeństwa? Czy też może modernizacja wywołała indywidualizację i prywatyzację religii zgodnie z przewidywaniami Luckmanna?

■ ZAŁOŻENIA BADAWCZE

By odpowiedzieć na sformułowane wyżej pytania, należałoby sprawdzić, czy w kraju (Polsce), w którym mamy do czynienia z wysokim zaangażowaniem publicznym kościoła (Kościół katolicki), mogą zachodzić procesy sekularyzacji, obejmujące indywidualizację, rozumianą jako proces uniezależnienia wyobrażeń religijnych od kontroli kościoła i prowadzący do synkretyzmu, oraz prywatyzację, rozumianą jako proces ograniczenia zasięgu oddziaływania religii do sfery prywatnej. W analizie wykorzystane zostaną dane pochodzące z European Values Study (EVS), z czterech edycji tego badania, zrealizowanych w latach 1990, 1999, 2008 i 2017 oraz World Values Survey (WVS) z 2005 roku. Przed przystąpieniem do analizy należy jednak zasygnalizować trzy kwestie.

Po pierwsze, zakładam, że na przestrzeni ostatnich trzydziestu lat poziom publicznego zaangażowania Kościoła katolickiego był wysoki. Istnieje wiele badań wspierających tę tezę (np.: Hierlemann 2005; Grzymała-Busse 2015; Zielińska 2018). Można jednak bronić również przeciwnego stanowiska i wskazywać na zjawisko wypierania Kościoła katolickiego z życia publicznego (Żukowski 2009). Tym samym, zweryfikowanie tej kwestii wymagałoby oddzielnego badania.

Po drugie, wywód Casanovy opiera się na socjologicznej analizie przemian społeczno-politycznych w długim horyzoncie czasowym. Dyskutuje on wprawdzie na wstępie teorię sekularyzacji, ale nigdzie nie określa, jakie wskaźniki pozwalałyby na jej weryfikację za pomocą danych sondażowych, reprezentatywnych dla badanej populacji. Niejasne jest również, w jaki sposób należy zoperacjonalizować zaangażowanie publiczne Kościoła i mierzyć nastawienie ludzi do niego. W swojej analizie opieram się na danych ilościowych mierzących postawy jednostek, aczkolwiek zdaję sobie sprawę, że ten sposób weryfikacji jest niewspółmierny do typu analizy, którym posługiwał się Casanova.

Po trzecie, wiele badań na temat przemian religijności jednostek pokazuje, że kluczowe znaczenie dla jej ukształtowania mają procesy socjalizacji. Nabyte w ich trakcie postawy ulegają jedynie małym zmianom w dorosłym życiu i dopiero pod jego koniec obserwujemy niewielki wzrost religijności (Argue,

Johnson, White 1999)⁷. Wychodząc z tego założenia, przyjmuję, że w analizie należy uwzględnić zróżnicowanie badanych pod względem wieku i dlatego sprawdzę, czy publiczne zaangażowanie Kościoła katolickiego ma odmienne konsekwencje i odmienne jest oceniane przez osoby, które socjalizację religijną przeszły w okresie PRL, a inaczej przez osoby, które socjalizację religijną przeszły po 1989 roku. W tym celu porównam trzy grupy: 1) osoby, które w 1990 roku miały co najwyżej 6 lat, a tym samym miały możliwość⁸ uczestniczenia w lekcjach religii od pierwszej klasy szkoły podstawowej, w ostatnim zaś badaniu miały nie więcej niż 33 lata (dalej będę o nich pisał jako o grupie 18–33); 2) osoby w wieku od 34 do 60 lat (dalej: grupa 34–60); c) osoby powyżej 60. roku życia. Przedstawiciele wyróżnionych grup stanowią odpowiednio 25,0%, 46,4% i 28,6% ogółu badanych.

■ PRZEMIANY POLSKIEJ RELIGIJNOŚCI – ANALIZA DANYCH

Przemiany polskiej religijności będę omawiać, odwołując się do trzech grup zmiennych, mierzących wierzenia, religijność zinstytucjonalizowaną oraz postawy wobec Kościoła katolickiego i obecności religii w życiu publicznym.

Wierzenia odnoszą się do aspektu religijności w sensie, jaki temu pojęciu nadali Rodney Stark i Charles Y. Glock (1968), zgodnie z którym, osoba religijna będzie miała określone poglądy teologiczne odpowiednie dla deklarowanego przez siebie wyznania.

W trakcie ostatnich trzydziestu lat zachodzą jedynie niewielkie zmiany w wierzeniach Polaków. Na pytanie: „niezależnie od tego, czy chodzi Pan/i/ do kościoła czy nie, czy uważa Pan/i/ siebie za osobę religijną” w 1990 roku twierdząco odpowiedziało 90% badanych, a w 2017 roku – 84,6%. Warto jednak zauważyć, że od 2008 roku rośnie liczba osób deklarujących się jako niereligijne. W 1990 roku było ich 2,5%. Odsetek ten nie ulegał większym zmianom do połowy pierwszej dekady dwudziestego pierwszego wieku, kiedy w badaniach pojawił się jego wzrost: najpierw do 4,2% w 2004 roku⁹, następnie do 8,8% w 2008 roku i do 9,2% w 2017 roku. Obserwujemy za to istotne statystycznie¹⁰ różnice pomiędzy trzema z wyróżnionych grup:

⁷ Nie wyklucza to oczywiście możliwości zachodzenia szybkiego i rozłożonego względnie równomiernie w populacji procesu sekularyzacji, wywołwanego najczęściej przez istotne wydarzenia polityczne lub społeczne. Przykładem na to może być ostatnimi czasy Irlandia (Ganiel 2016).

⁸ Interpretując wyniki, należy pamiętać, że nie wszyscy z badanych brali udział w lekcjach religii. Odsetek takich osób jest jednak bardzo mały w populacji i możemy przyjąć, że nie wpływa w sposób istotny na wyniki.

⁹ Dane z World Values Survey.

¹⁰ Test Chi-kwadrat=81,378; $p < 0,000$.

w grupie najmłodszej odsetek badanych uważających się za osoby religijne wynosi 80,7%, wśród osób w wieku od 34 do 60 lat – 88,4%, a wśród najstarszych respondentów – 91,7%.

W ciągu ostatniej dekady również w zakresie wiary w Boga, niebo, piekło oraz życie po śmierci zaszły niewielkie zmiany (tab. 1). Warto jednak zwrócić uwagę na dwa zjawiska. Po pierwsze, wiarę w piekło na początku okresu transformacji deklarowało jedynie 40,8% badanych, i choć w kolejnych latach liczebność tej grupy wzrastała, niezmiennie jednak jest to element podstawowych prawd wiary chrześcijańskiej, który wzbudza najwięcej wątpliwości.

Tabela 1. Zmiany w deklaracjach wiary w Boga, życie po śmierci, piekło i niebo (w %)

Wierzy w:	1990	1999	2008	2017
Boga	97,5	97,1	96,1	94,2
życie po śmierci	72,9	79,2	73,2	74,2
piekło	40,8	63,9	69,4	62,2
niebo	75,3	78,5	78,6	74,8

Badani zostali poproszeni o odpowiedź „tak” lub „nie” na pytanie „czy wierzy Pan/i w: Boga, życie po śmierci, piekło i niebo”. O każdą ze zmiennych pytano oddzielnie.

Źródło: EVS.

Po drugie, zjawisko różnicy pomiędzy liczbą osób wierzących w Boga a liczbą osób wierzących w życie po śmierci i niebo jest spotykane w większości europejskich krajów (Davie 2000). Niemniej jednak w kraju takim jak Polska, w którym około 90% badanych deklaruje się jako katolicy, powyższa rozbieżność jest niewątpliwie świadectwem słabości zabiegów Kościoła, zmierzających do uspołnienienia wierzeń jednostek z doktryną. Jest to rozbieżność o wiele poważniejsza, z punktu widzenia tej instytucji, niż często przytaczany fakt odrzucania katolickich zasad etyki seksualnej. Kiedy powyższe dane zróżnicujemy na grupy wiekowe, okazuje się, że wprowadzenie religii do szkół w 1990 roku przyniosło co najwyżej mieszane efekty. Osoby, które miały możliwość uczestniczenia w lekcjach religii od pierwszej klasy szkoły podstawowej, nie różnią się w istotny sposób od reszty populacji, poza jednym wyjątkiem: wiarę w piekło deklaruje 69,1% badanych z grupy 18–33, wśród osób w wieku od 34 do 60 lat odsetek ten wynosi 64%, a w grupie powyżej 60 lat – tylko 52,4%.

Wynik ten jest zastanawiający, jeśli weźmiemy pod uwagę, że to wśród młodych ludzi obserwujemy, niewielki wprawdzie, proces słabnięcia wierzeń, co potwierdzają dodatkowo odpowiedzi na pytanie o ważność Boga w życiu

badanych (tab. 2). W 2008 roku nastąpił wyraźny spadek liczebności osób lokujących się w przedziale od 8 do 10 na 10-punktowej skali, w której 10 oznaczało, że Bóg jest w życiu badanego bardzo ważny, a 1, że jest w ogóle nieważny¹¹. Wyniki z 2017 roku nie przyniosły dużej zmiany, poza niewielkim wzrostem odsetka osób sytuujących się po przeciwnej stronie skali, tzn. deklarujących, że Bóg nie jest ważny w ich życiu. Kiedy jednak przyjrzymy się danym w podziale na grupy wiekowe, okaże się, że aż 14,5% badanych z grupy 18–33 ulokowało swoje odpowiedzi w przedziale od 1 do 3, natomiast 33,8% od 4 do 7. Oznacza to, że jedynie dla połowy osób, które miały możliwość przejść przez cały proces edukacji religijnej w szkole, Bóg jest ważnym elementem w życiu¹². Dane te pokazują również, że około 1/4 badanych z grupy 18–33 deklaruje wiarę w niebo, piekło, życie po śmierci, a jednocześnie przyznaje, że Bóg nie jest ważny w ich życiu.

Tabela 2. Zmiany w deklaracjach ważności Boga w życiu jednostki (w %)

Skala ocen	1990	1999	2005	2008	2017
1–3	5	5	4	6	9
4–7	21	22	14	28	24
8–10	75	73	81	67	67

W odpowiedzi na pytanie „na ile ważny jest Bóg w Pana/i/ życiu?” używano 10-punktowej skali ocen, w której 10 znaczyło, że Bóg jest bardzo ważny, a 1, że jest w ogóle nieważny. Odpowiedzi zostały zrekodowane.

Źródło: EVS i WVS.

Przez **religijność zinstytucjonalizowaną** (zwaną też czasem kościelną) za Wolfgangiem Jagodzinskim i Karlem Dobbelaerem (1995) rozumiem te sposoby przeżywania religijności, które mogą się aktualizować jedynie w kontekście instytucji. O ile na przykład modlić się można w kościele i poza nim, a w modlitwie można, ale nie musi się, wykorzystywać opracowane teksty, to udział we mszy poza instytucją kościoła jest niemożliwy. Tak więc, skupię się tu na jednym aspekcie religijności zinstytucjonalizowanej – deklarowanym udziale we mszy (tab. 3).

¹¹ Dla porównania, średnie dla poszczególnych lat wyniosły odpowiednio: 1990 – 8,43; 1999 – 8,38; 2005 – 8,70; 2008 – 7,94 i 2017 – 7,84.

¹² Test chi-kwadrat potwierdza statystyczną istotność tych różnic (chi-kwadrat=281,579; p <0,000).

Tabela 3. Zmiany w deklarowanym udziale w nabożeństwach (w %)

Częstość uczestnictwa w nabożeństwach	1990	1995	1999	2005	2008	2017
Raz w tygodniu lub częściej	65,6	55,6	58,9	57,0	51,3	48,8
Raz w miesiącu	18,0	17,5	18,8	17,4	18,5	17,3
Dwa razy w roku lub rzadziej	9,0	17,2	12,9	19,6	21,8	23,8
Nigdy, praktycznie nigdy	4,0	2,9	3,0	5,3	5,7	8,9
Brak danych	3,5	6,8	6,4	0,7	2,7	1,2

Źródło: EVS i WVS.

Na tle danych dla innych państw europejskich deklarowaną przez Polaków częstość uczestnictwa w mszy należy uznać za wysoką, jednak od 2005 roku dostrzec można systematyczny spadek tej praktyki¹³. Nie jest on równomierny. Maleje częstość udziału we mszy raz w tygodniu lub częściej, grupa deklarująca udział raz w miesiącu pozostaje w zasadzie bez zmian, rośnie natomiast liczebność osób chodzących na nabożeństwa dwa razy w roku lub rzadziej oraz nieuczestniczących we mszach nigdy lub praktycznie nigdy.

Również w przypadku odpowiedzi na to pytanie obserwujemy różnice między wyróżnionymi kohortami. Co najmniej raz w tygodniu uczestniczy we mszy 39,1% osób z grupy 18–33, 47,8% osób w wieku 34–60 lat oraz 61,2% powyżej 60. roku życia. Patrząc z kolei na drugi koniec skali częstości udziału we mszy, okazuje się, że 12,6% badanych osób z pierwszej grupy nigdy nie chodzi na msze, a 28,8% uczestniczy w nich okazjonalnie. Oznacza to, że w sumie 41,4% nie wypełnia jednego z podstawowych wymogów nakładanych na katolików przez Kościół. Dla pozostałych dwóch grup odsetki okazjonalnych uczestników nabożeństw wynoszą odpowiednio 32,6% i 26,2%.

Pozostała jeszcze do przeanalizowania kwestia **postaw badanych wobec Kościoła katolickiego i obecności religii w życiu publicznym**. W pierwszej kolejności przyjrzyć się pytaniu „ogólnie biorąc, czy uważa Pan/i/, że Kościół katolicki w Polsce daje właściwe odpowiedzi na pytania dotyczące”, w którym

¹³ Warto podkreślić, że taki sam trend pokazują unikalne badania ISKK, zgodnie z którymi w ciągu ostatnich 10 lat na mszę przychodzi o 2 mln Polaków mniej.

badani zostali poproszeni o wybranie odpowiedzi tak lub nie¹⁴. Ocenie podlegało włączanie się Kościoła w dyskurs dotyczący czterech kwestii odnoszących się z jednej strony do problemów indywidualnych, z drugiej – do problemów społecznych (tab. 4).

Tabela 4. Ocena wybranych funkcji pełnionych przez Kościół katolicki (% odpowiedzi „tak”)

Czy Kościół daje właściwe odpowiedzi na pytania dotyczące:	1990	1999	2005	2008	2017
moralnych problemów i potrzeb jednostki	80,1	65,6	65,9	59,9	47,9
problemów życia rodzinnego	80,8	64,4	65,3	54,9	49,0
duchowych potrzeb człowieka	89,0	82,9	83,9	77,6	71,0
problemów społecznych i politycznych ważnych obecnie dla naszego kraju	51,9	40,5	46,2	35,2	32,7

Źródło: EVS i WVS.

W odpowiedziach na to pytanie obserwujemy duże zmiany w trakcie minionych trzech dekad. W 1990 roku w badaniach EVS Polacy deklaruwali w zdecydowanej większości akceptację dla zabierania przez Kościół głosu w kwestiach związanych z moralnością, rodziną i życiem duchowym. Mniej, choć wciąż powyżej połowy badanych, akceptowało zaangażowanie Kościoła w dyskurs dotyczący rozwiązywania problemów społecznych i politycznych. Już jednak w badaniu z 1999 roku obserwujemy znaczący spadek odsetek odpowiedzi twierdzących we wszystkich kategoriach problemów, z wyjątkiem akceptacji zaangażowania Kościoła w dyskurs związany z potrzebami duchowymi¹⁵. Wraz z początkiem nowego wieku opinie ustabilizowały się, aby znowu zacząć się zmieniać w kolejnej dekadzie. W najmniejszym stopniu zmiany te objęły akceptację dla zaangażowania Kościoła w sprawy związane z duchowymi potrzebami człowieka. Największy spadek dotyczył problemów moralnych (różnica pomiędzy 1990 a 2017

¹⁴ Wątpliwości może budzić, czy i w jakim stopniu odpowiedzi na to pytanie dają wgląd w postawy badanych wobec Kościoła katolickiego i obecności religii w życiu publicznym. Wieloletni dorobek badaczy pracujących na danych EVS pokazuje jednak, że przyjęta przeze mnie strategia interpretacyjna jest często wykorzystywana w innych badaniach i daje dobre rezultaty. Por. np.: Fokas 2012; Ó Féich, O’Connell 2015.

¹⁵ Dane CBOS-u pozwalają przypuszczać, że zmiana ta miała miejsce na początku lat dziewięćdziesiątych (por. Nosowski 2009).

rokiem wynosi 32,3%) oraz życia rodzinnego (31,8%). Natomiast niezmiennie najniższy odsetek badanych akceptował zabieranie przez Kościół głosu na tematy polityczne i społeczne.

Ciekawe wyniki przynosi analiza w podziale na grupy wiekowe (tab. 5). Okazuje się, że kohortę 18–33 wyróżnia z jednej strony największy poziom odrzucenia dla zaangażowania Kościoła w życie społeczne i polityczne, a z drugiej strony – wyższa niż w kohorcie 34–60 akceptacja zaangażowania w sprawy duchowe, co stawia tę grupę wiekową bliżej kohorcie ich dziadków niż rodziców. Różnica ta jest interesująca również z tego względu, że w przypadku moralności i rodziny nie obserwujemy istotnego rozejścia się tych dwóch grup wiekowych¹⁶.

Tabela 5. Ocena wybranych funkcji pełnionych przez Kościół katolicki w podziale na kohorty wiekowe (% odpowiedzi „tak”)

Czy Kościół daje odpowiedzi na pytania dotyczące:	18–33 lata	34–60 lat	Powyżej 60. roku życia
moralnych problemów i potrzeb jednostki	44,8	43,9	57,5
problemów życia rodzinnego	42,9	44,6	61,6
duchowych potrzeb człowieka	71,3	66,8	77,9
problemów społecznych i politycznych ważnych obecnie dla naszego kraju	25,7	31,2	42,5

Źródło: EVS 2017.

Jak już zauważyłem powyżej, od pierwszej połowy lat dziewięćdziesiątych akceptacja dla zaangażowania Kościoła katolickiego w rozwiązywanie problemów społeczno-politycznych była względnie niska (w porównaniu do innych funkcji). Potwierdzają to i uszczegóławiają odpowiedzi na pytanie o wpływ duchowieństwa na politykę, w których badani mieli ustosunkować się do czterech stwierdzeń odnoszących się do różnych form obecności Kościoła w życiu politycznym (tab. 6).

¹⁶ Testy chi-kwadrat dla każdego z wymiarów potwierdzają, że różnice w wyróżnionych grupach wiekowych są statystycznie istotne. chi-kwadrat = 241,950; $p < 0,000$ dla odpowiedzi na moralne problemy i potrzeby jednostek; chi-kwadrat = 191,349; $p < 0,000$ problemów życia rodzinnego; chi-kwadrat = 87,676; $p < 0,000$ dla duchowych potrzeb człowieka; chi-kwadrat = 99,774; $p < 0,000$ dla problemów społecznych i politycznych ważnych obecnie dla naszego kraju.

Tabela 6. Stosunek do zaangażowania politycznego Kościoła (% odpowiedzi zdecydowanie + zgadzam się)

Opinia	1999	2005	2008	2017
Politycy, którzy nie wierzą w Boga, nie powinni zajmować stanowisk publicznych	15,9	17,2	16,3	16,8
Kościół nie powinien wpływać na decyzje rządzących	81,4	78,7	70,0	79,1
Księża nie powinni ludziom mówić, jak mają głosować w wyborach	85,4	82,9	77,0	89,2
Byłoby lepiej dla Polski, gdyby więcej ludzi głęboko wierzących obejmowało urzędy państwowe	29,3	28,9	25,9	27,7

W 1990 roku tego pytania nie zadawano.

Źródło: EVS i WVS.

Należy podkreślić, że – mimo trudności związanych z odpowiedzią na pytania, które zawierają podwójne zaprzeczenia – uzyskane wyniki były spójne. Zdecydowana większość badanych konsekwentnie, przez bez mała dwadzieścia lat, kwestionowała prawo wpływania przez Kościół na polityków i wyborców, dopuszczając jednocześnie możliwość zajmowania stanowisk publicznych przez osoby niewierzące. Co więcej, jedynie kilkanaście procent Polaków oczekiwało od reprezentantów Kościoła bezpośredniego zaangażowania w sprawy polityczne. Stosunek do ostatniej z przywołanych opinii pokazuje, że większa była grupa mająca nadzieję, że wierzący polityk może być lepszy. Zastanawia równocześnie fakt, że tylko 1/3 badanych jest przekonana, że głęboka wiara może wpłynąć na zachowania polityków. Wyniki analizy międzygrupowej wskazują, że przekonanie to żywią przede wszystkim osoby powyżej 60. roku życia (39,4%). W grupach 34–60 i 18–33 odsetek ten był znacznie niższy i wynosił odpowiednio 25,5 i 19,0%.

Dodatkowe pytanie badające stosunek Polaków do publicznych funkcji Kościoła dotyczyło bezpośredniej oceny tego, czy Kościół ma wpływ na politykę w Polsce, czy też nie. Okazuje się, że 38,5% badanych uważa, że zdecydowanie tak, a 46,0%, że raczej tak. Grupa osób, które udzieliły odpowiedzi pozytywnych, pokrywała się w zdecydowanej większości z grupą, która niechętnie patrzyła na zaangażowanie Kościoła w życie polityczne, co wskazuje, że mamy do czynienia z osobami krytycznie oceniającymi ten wpływ. Badani z grupy 18–33 byli nastawieni bardziej krytycznie od przedstawicieli pozostałych grup (w porównaniu

do osób w wieku 34–60 lat i powyżej 60. roku życia około 10% więcej przedstawieli tej kohorty wybrało odpowiedź „zdecydowanie tak”¹⁷.

■ ANTYKLERYKALIZM I ORTODOKSJA

Po trzydziestu latach widać, że przypadek Polski dobrze wpasowuje się w model sekularyzacji w jego klasycznym ujęciu – systematycznie słabnie wpływ Kościoła na wyobrażenia Polaków o pożądanym ładzie społeczno-politycznym¹⁸, bez słabnięcia wierzeń. Dystans do Kościoła w niektórych segmentach społeczeństwa jest na tyle duży, że można mówić o pojawieniu¹⁹ się antyklerykalizmu, dla którego kontrapunktem jest stabilna grupa ortodoksyjnych katolików identyfikujących się z każdym elementem nauczania Kościoła. W efekcie nasila się polaryzacja społeczeństwa zorganizowana wokół stosunku do instytucji Kościoła katolickiego. Kurczy się natomiast tzw. ludowy katolicyzm, który łączył w sobie przywiązanie i wyrozumiałość dla niedostatków instytucji Kościoła z dość regularną obrzędowością.

Na przestrzeni ostatnich trzech dekad wiara jest niezmiennie istotnym czynnikiem tożsamości Polaków: badani myślą o sobie jako o osobach religijnych. Można dostrzec przyrost liczby ateistów, jednak w całej populacji grupa ta jest niewielka, a dynamika jej przyrostu słaba. Obserwowane niespójności (z punktu widzenia doktryny Kościoła katolickiego) w deklarowanej wierze w Boga, piekło, niebo i życie po śmierci są zjawiskiem występującym w innych krajach zachodniej Europy, nie można ich jednak potraktować jako wskaźnika procesów indywidualizacji ze względu na fakt, że były one obserwowane już w 1990 roku i utrzymywały się bez większych zmian w następnych dekadach²⁰. Wzrost wiary w piekło – jeśli przyjąć, że wynika z uspojnienia światopoglądu religijnego z oficjalną doktryną Kościoła katolickiego – można interpretować wręcz jako odwrócenie procesu indywidualizacji.

Oslabienie ważności religii jako elementu tożsamości wynika ze słabnięcia procesu socjalizacji religijnej, co pokazuje analiza w kohortach wiekowych.

¹⁷ Warto może dodać, że dla grupy 34–60 odsetek ten wynosił 41,6%, a dla osób powyżej 60. roku życia 40,2%. Test statystyczny potwierdza, że zmienne te nie są niezależne (chi-kwadrat=20,079; $p < 0,003$).

¹⁸ Czy słabnie również wpływ instytucjonalny, to jest oddzielna kwestia na inny artykuł. Można jednak argumentować, jak to czyniła na przykład Anna Grzymała-Busse (2015), że moralny autorytet Kościoła w Polsce wciąż jest duży.

¹⁹ Lub odżyciu. Bo warto przypomnieć, że antyklerykalizm rozumiany jako niechęć do władzy kleru przy jednoczesnym przywiązaniu do religii nie jest zjawiskiem nieznanym z historii, por. Kołodziejczyk (2002).

²⁰ Na niespójność wiary Polaków z doktryną Kościoła zwracali również wcześniej m.in.: Władysław Piwowarski (1996) i Irena Browik (1997).

Oznacza to, że na przestrzeni ostatnich 30 lat nie nastąpiło żadne wydarzenie, które wpłynęłoby na religijność równomiernie w całej populacji. Wprowadzenie religii do szkół, które wiązało się ze zwiększeniem liczby godzin edukacji religijnej i wzrostem jej systematyczności, najwyraźniej nie wpłynęło istotnie na religijność²¹ lub wpływ ten został zrównoważony innymi procesami.

Od około 2005 roku postępuje systematyczny spadek udziału Polaków w nabożeństwach. Zmiana ma przede wszystkim charakter generacyjny, gdyż w grupie 18–33 możemy mówić o intensyfikacji tego procesu, co jest przejawem słabnięcia religijności zinstytucjonalizowanej. Proces ten nie musi jednak być efektem świadomej decyzji poszczególnych jednostek i uświadamianej przemiany, może też być następstwem zmniejszania się społecznej lub kulturowej presji. Fakt, że osoby w wieku 18–33 coraz rzadziej chodzą na msze, może oznaczać zanikanie wpływu rodziców, sąsiadów i najbliższego otoczenia na udział w obrzędzie. Mówiąc obrazowo, rodzice jeszcze chodzą do kościoła, jednak już nie wymagają, aby również ich dzieci bezwzględnie chodziły. Oczekują co najwyżej, aby dzieci zawarły ślub w kościele i ochrzciły wnuczki.

Kluczowe znaczenie dla wyjaśnienia obserwowanych zmian ma przede wszystkim ocena funkcji Kościoła. Publiczne zaangażowanie Kościoła katolickiego miało odmienne konsekwencje i odmienne jest oceniane przez osoby, które socjalizację religijną przeszły w okresie PRL-u, a inaczej przez osoby, które socjalizację religijną przeszły po 1989 roku. Obserwujemy systematyczne (mierzone w wyróżnionych obszarach) oraz statystycznie istotne różnice pomiędzy trzema wyróżnionymi grupami wiekowymi w zakresie religijności zinstytucjonalizowanej oraz w ocenie publicznej aktywności Kościoła. Kohorta 18–33 jest wyraźnie bardziej krytycznie nastawiona do instytucji Kościoła niż przedstawiciele dwóch pozostałych grup i różnie ocenia poszczególne aspekty jego działalności. Akceptują oni przede wszystkim zaangażowanie Kościoła w dyskurs dotyczący spraw duchowych. Połowa akceptuje także udział Kościoła w dyskursie dotyczącym moralności i rodziny. Natomiast większość nie akceptuje jego zaangażowania w rozwiązywanie problemów społeczno-politycznych.

Akceptację dla publicznej aktywności Kościoła w zakresie rozwiązywania problemów społeczno-politycznych wiązać można z kontekstem historycznym. Niemniej jednak już w badaniu z 1990 roku obserwujemy wyraźne zróżnicowanie w odpowiedziach dotyczących różnych wymiarów zaangażowania Kościoła. U progu transformacji ustrojowej Polacy dawali Kościołowi duży kredyt zaufania i oczekiwali przede wszystkim odpowiedzi na problemy duchowe

²¹ Chyba, że za taki wpływ uznamy wzrost wiary w piekło, która zwiększyła się w najmłodszej kohorcie.

– mniej moralne i dotyczące życia rodzinnego. W kolejnych latach to oczekiwanie powoli, ale systematycznie słabnie. Jednocześnie wzrasta niechęć do przenikania się sfer religii i polityki. Wyniki te pokazują, że już w momencie, kiedy Casanova pisał swoją książkę, Polacy byli niechętni publicznej religii i niechęć ta z czasem się pogłębiała.

Warto zwrócić uwagę na fakt, że to badanych z grupy 18–33 cechuje największy stopień zróżnicowana akceptacji dla poszczególnych dyskursów. Znaczna część z nich jest równocześnie religijna i krytycznie nastawiona wobec publicznej aktywności Kościoła. Akceptują zaangażowanie Kościoła w rozwiązywanie problemów duchowych jednostek częściej niż ich rodzice, a jednocześnie wykazują ponadprzeciętną niechęć do zabierania przez kler głosu w sprawach społeczno-politycznych. Wyniki te potwierdzają prawdę wyrażaną obiegowym hasłem „Jezus tak, Kościół nie” – młodzież jest umiarkowanie religijna i odrzuca autorytet Kościoła, a jej część jest wręcz antyklerykalna²².

Choć nie obserwujemy w Polsce procesu sekularyzacji rozumianego jako indywidualizacja wierzeń religijnych, to krytyczna ocena zaangażowania Kościoła w dyskurs dotyczący problemów społeczno-politycznych oraz odrzucenie zaangażowania Kościoła w politykę świadczą o tym, że Polacy, szczególnie młodzi, traktują wiarę jako sprawę prywatną i oczekują od Kościoła akceptacji tego faktu. Wyniki te prowadzą do wniosku paradoksalnego z punktu widzenia teorii Casanovy: z jednej strony, tak jak się spodziewał, zaangażowanie Kościoła w życie publiczne podtrzymuje wysoki poziom wierzeń, z drugiej jednak strony, prowadzi do prywatyzacji religii na poziomie indywidualnych postaw. Okazuje się zatem, że efektem publicznej religii może być antyklerykalizm prowadzący do sekularyzacji w sensie dezinstytucjonalizacji religii.

LITERATURA PRZYWOŁANA

- Argue Amy, Johnson David R., White Lynn K. (1999), *Age and Religiosity: Evidence from a Three-Wave Panel Analysis*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, 38 (3), s. 423–435.
- Bellah Robert N. (1998), *Ewolucja religii*, w: Władysław Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Kraków: NOMOS, s. 207–228.
- Berger Peter L. (1997), *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Kraków: NOMOS.
- Berger Peter L. (2009), *Refleksje o dzisiejszej socjologii religii*, „Teologia Polityczna”, 5, s. 89–100.

²² Warto zaznaczyć, że antyklerykalizm nie musi automatycznie wiązać się z nastawieniem lewicowym. Przykład byłego księdza Jacka Międlara dobrze reprezentuje pewną postawę – spotykaną w ruchach radykalnej prawicy – zgodnie z którą można być jednocześnie religijnym i wrogo nastawionym do hierarchii Kościoła. W zbiorze danych jest to jednak postawa zbyt słabo reprezentowana, aby mogła stać się przedmiotem oddzielnej analizy.

- Borowik Irena (1996), *Religion and sexual values in Poland*, „Journal of Contemporary Religion”, 11 (1), s. 89–94.
- Borowik Irena (1997), *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Borowik Irena (2002), *Religia i Kościół a społeczeństwo obywatelskie w procesie demokratycznej transformacji na przykładzie Polski*, w: Józef Baniak (red.), *Katolicyzm polski na przełomie wieków. Teologiczny, instytucjonalny i wspólnotowy wymiar Kościoła*, Poznań: UAM, s. 73–84.
- Borowik Irena, Zdaniewicz Witold (red.) (1996), *Od Kościoła ludu do Kościoła wyboru: religia a przemiany społeczne w Polsce*, Kraków: NOMOS.
- Casanova José (2004), *Religia, europejskie tożsamości świeckie i integracja europejska*, „Wokół Współczesności”, 2, s. 52–74.
- Casanova José (2005), *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków: NOMOS.
- Casanova José (2009), *Sekularyzacja przemyślana na nowo: globalna perspektywa porównawcza*, „Teologia Polityczna”, 5, s. 101–114.
- Davie Grace (2000), *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, Oxford: Oxford University Press.
- Davie Grace (2007), *Patterns of Religion in Western Europe: An Exceptional Case*, w: Richard K. Fenn (red.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, London: Blackwell Publishing, s. 264–278.
- Douglas Mary (1982), *The Effects of Modernization on Religious Change*, „Daedalus”, 111 (1), s. 1–19.
- Fokas Effie (2012), *‘Eastern’ Orthodoxy and ‘Western’ Secularisation in Contemporary Europe (with Special Reference to the Case of Greece)*, „Religion, State and Society”, 40 (3–4), s. 395–414.
- Ganiel Gladys (2016), *Transforming Post-Catholic Ireland: Religious Practice in Late Modernity*, Oxford: Oxford University Press.
- Grzymała-Busse Anna (2015), *Nations under God: How Churches Use Moral Authority to Influence Policy*, Princeton: Princeton University Press.
- Hierlemann Dominik (2005), *Lobbying der katholischen Kirche. Das Einflussnetz des Klerus in Polen*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Jagodzinski Wolfgang, Dobbelaere Karl (1995), *Secularization and church religiosity*, w: Jan W. van Deth, Elinor Scarbrough (red.), *Beliefs in Government. Volume Four: The Impact of Values*, Oxford: Oxford University Press, s. 76–119.
- Knöbl Wolfgang (2001), *Spielräume der Modernisierung. Das Ende der Eindeutigkeit*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Köhrsen Jens (2012), *How religious is the public sphere? A critical stance on the debate about public religion and post-secularity*, „Acta Sociologica”, 55 (3), s. 273–288.
- Kołodziejczyk Arkadiusz (2002), *Ruch ludowy a Kościół rzymskokatolicki w latach II Rzeczypospolitej*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Muzeum Historii Polskiego Ruchu Ludowego.
- Luckmann Thomas (1996), *Niewidzialna religia: problem religii we współczesnym społeczeństwie*, Kraków: NOMOS.
- Mariański Janusz (2004), *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*, Kraków: NOMOS.
- Mariański Janusz (2006), *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Lublin: Wydawnictwo KUL.

- Nosowski Zbigniew (2005), *Kościół w Polsce bez Papieża-Polaka – czy bać się o przyszłość? „Więź”*, XLVII (562–563), s. 41–49.
- Nosowski Zbigniew (2009), *Kościół godny(?) zaufania. Nad wynikami sondaży opinii publicznej z lat 1989–2008*, „Teologia Polityczna”, 5, s. 141–159.
- Ó Féich Pádraig, O’Connell Michael (2015), *Changes in Roman Catholic Beliefs and Practices in Ireland between 1981 and 2008 and the Emergence of the Liberal Catholic*, „Journal of Contemporary Religion”, 30 (2), s. 231–247.
- Pace Enzo (2011), *Religion as Communication*, Surrey: Ashgate.
- Piwowski Władysław (1996), *Od ‘Kościola ludu’ do ‘Kościola wyboru’*, w: Irena Borowik, Witold Zdaniewicz (red.), *Od „Kościola ludu” do „Kościola wyboru”*, Kraków: NOMOS, s. 9–16.
- Stark Rodney, Glock Charles Y. (1968), *American piety: the nature of religious commitment*, Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- Stark Rodney (1999), *Secularization, R.I.P.*, „Sociology of Religion”, 60 (3), s. 249–273.
- Turner Bryan S. (1991), *Religion and social theory*, London–Newbury Park: Sage Publications.
- Zarycki Tomasz (2004), *Kapitał społeczny a trzy polskie drogi do nowoczesności*, „Kultura i Społeczeństwo”, 48 (2), s. 45–65.
- Zielińska Katarzyna (2018), *W walce o hegemonię? Religia w polskiej sferze publicznej na przykładzie debat sejmowych*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Żukowski Tomasz (2009), *Ale nam się wydarzyło, czyli przegląd cudów polskich*, „Teologia Polityczna”, 5, s. 129–140.

Sławomir Mandes

BETWEEN ANTI-CLERICALISM AND ORTHODOXY.

RELIGIOSITY OF POLES AS REFLECTED IN THE EUROPEAN VALUES STUDY

Poles’ religiosity is sometimes presented as a case falsifying the secularization paradigm. One of the main explanations for this phenomenon was proposed by José Casanova in his theory of public religion, which shows that the socio-political commitment of the Church immunizes against secularization. Basing on data from the European Values Study, this article aims to verify this thesis on the example of Poland. The analysis shows that while the influence of the Catholic church on the representation of the desired socio-political order is systematically weakening, on the other hand the level of beliefs remains more or less unchanged and high. Poles have also been and are reluctant to accept public religion, which leads to the privatization of religion and contradicts the assumptions of the Casanova theory.

Słowa kluczowe: religia publiczna; sekularyzacja; wierzenia; socjologia religii; Europejski Sondaż Wartości

Keywords: public religion; secularization; beliefs; sociology of religion; European Values Study