

Janusz Mariański

**SCENARIUSZE PRZEMIAN
RELIGIJNOŚCI I KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO
W SPOŁECZEŃSTWIE POLSKIM**

STUDIUM DIAGNOSTYCZNO-PROGNOSTYCZNE

Lublin 2021

Recenzenci:

Prof. dr hab. Krystyna Leśniak-Moczuk

Ks. prof. dr hab. Cyprian Rogowski

© Copyright by Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie

Wydawca:

Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie

ul. Zamojska 47, 20-102 Lublin, tel. +48 81 531 85 56

www.wsns.edu.pl

Lublin 2021

ISBN 978-83-934625-4-4

Druk i oprawa

C.P.H. „M-M”, cph@op.pl

Spis treści

Wstęp	7
Rozdział I. Wariant pesymistyczny – scenariusz radykalnej sekularyzacji	21
Rozdział II. Wariant optymistyczny – niezmienny Kościół w zmieniającym się społeczeństwie	63
Rozdział III. Wariant realistyczny – hipoteza transformacji religijności i kościelności.....	95
Rozdział IV. Kościół katolicki w warunkach przemian religijnych w społeczeństwie polskim	125
Zakończenie	165
Bibliografia	181
Notabibliograficzna	200

„Obserwujemy nie tylko trwałość religii w epoce późnej nowoczesności, ale jej rozprzestrzenianie się zarówno w postaci tradycyjnej, w ramach wielkich religii, jak i w wielu nowych formach. <Nowa ewangelizacja> w chrześcijaństwie, fundamentalizm czy integryzm islamu, a równocześnie siła ruchów ekumenicznych akcentujących duchowość ponad podziałami religijnymi, zapewnianie się starych kościołów, a równocześnie wytłanianie się nowych zjawisk i ruchów parareligijnych określanых mianem New Age, kariera nowych religii Wschodu w krajach zachodnich – to wszystko fenomeny i tendencje wskazujące raczej na postępującą sakralizację niż sekularyzację naszego współczesnego świata”.

Piotr Sztompka

„Zagrożeniem dla polskiej religijności nie jest dzisiaj ateizm, nietolerancja czy fanatyzm, ale indyferentyzm jako globalna postawa życiowa, szukająca legitymizacji w ponowoczesności ubranej w postsocjalistyczny kostium. Sprzyja jej zabieganie o troski życia codziennego, a także to, że wraz z laicyzmem i pragmatyzmem staje się stopniowo nieoficjalną ideologią państwa. Rozdzielenie Kościoła od państwa w sferze politycznej rozszerza się na rozdzielenie religii i społeczeństwa”.

Wojciech Świątkiewicz



Wstęp

Spółeczna rola religii i Kościoła katolickiego w Polsce jest rozmaicie postrzegana, zwłaszcza w warunkach słabnącej siły moralnej społeczeństwa. Realny socjalizm usiłował w ciągu ponad 40 lat swego istnienia wyeliminować inspiracje religijno-kościelne z wielu obszarów życia społecznego i kulturalnego, a zwłaszcza politycznego. W latach osiemdziesiątych XX wieku autorytet społeczny (a nawet polityczny) Kościoła jednak zwyżkował, być może w niektórych kwestiach osiągnął „pułap możliwości”. W modernizującym się w latach dziewięćdziesiątych społeczeństwie polskim Kościół angażujący się w problemy społeczne i polityczne naszego kraju był oceniany w rozmaity sposób, zarówno z aprobatą, jak i dezaprobatą. Bardziej dynamiczne siły społeczne częściowo odeszły od niego. Wielu młodych ludzi sądziło, że Kościół nie daje zadowalających odpowiedzi na problemy społeczne dotyczące jednostki, rodziny, warstw społecznych i narodu (Mariański 2018b: 19-36).

Upowszechniona w społeczeństwie polskim pozytywna ocena społecznej i religijnej działalności Kościoła zaczyna się nieco zmniejszać z chwilą przechodzenia z ogólnej płaszczyzny jego działalności na płaszczyznę spraw bardziej konkretnych, związanych z życiem codziennym. Nie oznacza to, że Kościół katolicki utracił żywotność i ważność dla życia społecznego, dla budowania konsensusu i urabiania zbiorowej świadomości. Pozostaje on integralną częścią dziedzictwa kulturowego narodu, ważnym składnikiem jego tożsamości i źródłem wielu szlachetnych wartości społecznych oraz ważnym partnerem na polskiej scenie publicznej. Ocena konkretnej działalności Kościoła ujmowana w kontekście osiągniętych rezultatów jest już bardziej zróżnicowana i wyraźnie umiarkowana.

O Kościele nie jest łatwo mówić w sposób bezstronny i neutralny. Jest on rzeczywistością – według autocharakterystyki – nadprzyrodzoną i przyrodzoną. Rości sobie prawo do uniwersalności, a równocześnie

objawia się często w społecznej różnorodności. Wymaga uznania siebie za wartość wieczną, a jednocześnie okazuje się historycznie zmienny. Raz uchodzi za zinstytucjonalizowaną obiektywność, innym razem za subiektywną wspólnotowość. Jest pośrednikiem w zbawianiu ludzi i reprezentuje wartości wieczne, ale równocześnie uczestniczy w rzeczywistości doczesnej, niekiedy nawet społeczno-politycznej. Kościół ma dualistyczną naturę, czyli przejawia się w duchowej i empirycznej rzeczywistości, „jest uniwersalnym, ponadnarodowym depozytariuszem wiary i dla wierzących stanowi drogę zbawienia, ale jednocześnie jest lokalną, hierarchiczną instytucją zanurzoną w życiu doczesnym określonego społeczeństwa i funkcjonującą zgodnie z pewnymi socjologicznymi prawidłami, dotyczącymi wszystkich instytucji sformalizowanych” (Wnuk-Lipiński 2003: 232).

Socjolog nie może wytłumaczyć do końca czegoś, co przez niego wytłumaczone ostatecznie być nie może, nie dochodzi do tego, co jest niekwestionowalne i absolutne. Niemniej uwarunkowania społeczne zjawisk zbiorowej religijności, sposobów jej przeżywania i interpretowania, jej form organizacyjnych (Kościoły), są w jego zasięgu. Socjolog musi mieć świadomość, że nie jest w stanie wyjaśnić wszystkiego w drodze opisu i pomiaru, że nie przemierza całego pola doświadczenia religijnego, lecz tylko jego część, wykazującą związek z życiem społecznym.

W rozważaniach socjologicznych bierze się pod uwagę widzialny kształt Kościoła bez sięgania do elementu tajemnicy („Ducha Świętego, który kieruje Kościołem”), bez uwzględnienia specyfiki sakramentalnej Kościoła, który jest dostępny w wierze. Tak postępując nie zniekształcamy przedmiotu naszego poznania, jeżeli mamy świadomość aspektywności socjologicznej refleksji nad Kościołem oraz przekonanie, że istota Kościoła wyraża się w terminach teologicznych i ma teologiczny charakter. Socjologiczna analiza Kościoła nie obejmuje wszystkiego, co się przez Kościół rozumie. Socjolog ujmuje Kościół jako przedmiot badania empirycznego o tyle, o ile wyraża się on w określonych formach i kształtach społecznych. Tylko taki Kościół jest dostępny analizom socjologicznym.

Socjologiczny opis przynależności do Kościoła nie jest sprzeczny z perspektywą jedności kościelnej widzianą w świetle teologii, choć ze względu na swoją specyficzną aspektowość nie dotyka głębi rzeczywistości Kościoła. Nie deprecjonując tego, co jest właściwe dla Kościoła, nie orzekając, które wyznanie chrześcijańskie jest dobre, a które złe (prawdziwe lub nieprawdziwe), socjolog interesuje się przede wszystkim społecznymi wymiarami przynależności do Kościoła i jego społeczną działalnością. W związku z tym nie może on, a przynajmniej nie powinien, z góry zajmować jakiegosć stanowiska „za” lub „przeciw” wierze w Kościół. Jakkolwiek może znać rozróżnienie między rzeczywistością społeczną i teologiczną prawdziwością Kościoła, między realnością historyczną i niezmienną obietnicą zbawczą, między Kościołem empirycznym i Kościołem wiary, interesują go jednak wyłącznie empiryczno-instytucjonalne aspekty Kościoła.

Człowieka nie można właściwie zrozumieć, posługując się wyłącznie – jak określił to Jan Paweł II w przesłaniu do Konferencji Episkopatu Włoch z 15 listopada 2020 roku – metodami nauk empirycznych. „A dzieje się to w sytuacji, kiedy szczególnie potrzebne jest wyraźne i mocne przeświadczenie o nienaruszalnej godności osoby ludzkiej, aby stawić czoło niebezpieczeństwu radykalnej manipulacji, jakie mogłoby się pojawić, gdyby osiągnięcia techniki zostały zastosowane do człowieka z pominięciem podstawowych parametrów i kryteriów antropologicznych oraz etycznych wpisanych w samą jego naturę” („L'Osservatore Romano” 24: 2003 nr 1 s. 6-7). Twierdzenie to można odnieść – *mutatis mutandis* – i do Kościoła. Z socjologicznego punktu widzenia Kościół rozpatrujemy nie jako instancję natury nadprzyrodzonej, lecz jako instancję o charakterze społecznym i kulturowym, której struktury organizacyjne i funkcjonalne można badać empirycznie w podobny sposób, jak i inne instytucje świeckie. Z perspektywy socjologicznej Kościół może być przedmiotem badań jako instytucja historyczna i społeczno-kulturowa, zmienna zarówno co do formy, jak i funkcji. Współcześnie zinstytucjonalizowane wymiary

Kościółów chrześcijańskich, zwłaszcza rzymskokatolickiego, podlegają procesom dezinstytucjonalizacji i pluralizacji społecznej (Beyer 2003: 430; Skowronek 2000: 27-43).

Dla socjologa Kościół jest organizacją społeczną jednoczącą tych, którzy mają wspólne przekonania religijne, podejmują wspólne działania, uznają podobne wartości i normy religijne, akceptują pewne struktury hierarchiczno-organizacyjne. Analizuje on historyczne i społeczne aspekty Kościoła. Według niego Kościół nie jest i nie będzie w przyszłości *societas perfecta*, lecz ustawicznie zmieniającą się rzeczywistością, zarówno jako Kościół instytucjonalny, jak i wspólnotowy. Socjologia ujmuje Kościół z perspektywy zmian jego pozycji i roli w społeczeństwie, nie zajmuje się zaś prawdziwością wiary religijnej.

Socjologiczne badania akceptacji lub dezakceptacji Kościoła („tak” lub „nie”) odwołują się tylko i wyłącznie do jego empirycznych kształtów, traktowanych jako wielkość historyczna i zmienna. Stąd częściowa identyfikacja z Kościołem empirycznym nie oznacza automatycznie dystansu i odejścia od właściwej i pożądanej postawy wobec niego. Trzeba jednak od razu podkreślić, że fenomen Kościoła przez swoje bogactwo – zarówno w wymiarach teologicznych, jak i socjologicznych – jest szczególnie podatny na szczegółowe analizy dalekie od jednoznacznych ustaleń. W empirycznych badaniach identyfikacji z Kościołem granice między psychologią i psychologią społeczną a socjologią są dość płynne. Psycholog społeczny zajmuje się – ogólnie mówiąc – ustosunkowaniem się jednostki do grupy, w centrum uwagi zaś socjologa pozostaje grupa społeczna i całe społeczeństwo. Psychologiczne i socjologiczne ujęcia Kościoła mogą być zakwestionowane – przynajmniej pośrednio – przez teologów jako nie w pełni adekwatne. Błędem byłoby redukcjonowanie Kościoła do kontekstu społeczno-kulturowego i funkcji spełnianych w społeczeństwie, z zapoznaniem jego istotnej misji. Socjolog nie może – rzecz jasna – uwzględniać w swoich badaniach „współczynnika transcendentnego”.

W modernizującym się społeczeństwie polskim Kościół katolicki próbuje na nowo określić swoje stanowisko zarówno wobec instytucji życia publicznego, jak i w odniesieniu do poszczególnych ludzi i grup społecznych, czyli usiłuje odnaleźć swoje właściwe miejsce i rolę w życiu społecznym. W 30 lat po upadku komunizmu proces redefinicji miejsca i roli Kościoła w demokratycznym społeczeństwie obywatelskim nie jest jeszcze zakończony, a może nawet daleki od zakończenia. Potrzebna byłaby swoista dyskusja „okrągłego stołu” dotycząca Kościoła. Refleksja ta mogłaby być użyteczna zarówno dla Kościoła, jak i dla elit politycznych oraz dla całego społeczeństwa.

W połowie lat osiemdziesiątych XX wieku ks. Józef Majka postawił nieco prowokacyjne pytanie: czy sekularyzacja ominie Polskę i czy nie ulegnie jej ona w przyszłości? Problemy sekularyzacyjne nie omiły całkowicie społeczeństwa, ale można było mówić o wyjątkowości polskiej sytuacji. Autor ten wskazał na cztery czynniki oddziałujące na religijność w naszym kraju: „a) Na pierwszym miejscu należy wymienić duszpasterstwo w pełnym jego wymiarze poczynając od formacji duchowieństwa, jego pracowitości i gotowości do ofiary, poprzez całą działalność ewangelizacyjną (nauczanie homiletyczne i katechetyczne), szeroki wachlarz liturgii i paraliturgii aż po działalność wychowawczą, charytatywną i społeczną, a nawet gospodarczą. b) Duże znaczenie ma społeczna rola i pozycja Kościoła, jego związek z narodem, postawa służby człowiekowi, a równocześnie niezależność od państwa, a zwłaszcza finansowa. c) Nie mniejsze znaczenie mają związki między kulturą narodową i ludową a chrześcijaństwem, ich wzajemne przenikanie się, niesprzeczne systemy wartości, przekazywane przez religię i kulturę. d) Zagadnieniem dużej wagi o wielkim znaczeniu praktycznym zwłaszcza w dłuższych okresach czasu jest rozwiązywanie konfliktów między nauką a teologią” (Majka 1986-1987: 40-41).

Ks. Majka dostrzegał w przyszłości takie niebezpieczeństwa dla polskiego katolicyzmu, jak dezorganizacja duszpasterstwa, wpływy cywilizacji konsumpcyjnej, lansowanie sprzecznych systemów wartości

przez różne ośrodki oddziaływania, wreszcie erozję moralną (Majka 1986-1987: 41). Wydaje się, że po przełomie 1989 roku niektóre czynniki pozytywne uległy wzmocnieniu (np. działalność charytatywna), inne osłabieniu (np. związki katolicyzmu z kulturą narodową). Nasiliły się te czynniki, które Majka określał jako „niebezpieczne przeszkody”. Według niektórych otwarcie się Polski na Zachód, a zwłaszcza wejście do Unii Europejskiej, stwarza nowe niebezpieczeństwa dla polskiego katolicyzmu, który niemal „roztopi się” w zlaicyzowanej kulturze europejskiej. Obawy te uzyskują dodatkowe wzmocnienie w fakcie, że instytucje Unii Europejskiej są budowane nie tyle na zasadach neutralności światopoglądowej, ile raczej pryncypiach indyferentyzmu i laicyzmu.

W nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego budzą sprzeciw wszelkie programy i projekty budowania przyszłości Europy na przesłankach ateistycznych, rzekomo najbardziej gwarantujących bezkonfliktowe życie społeczne, lub projekty stworzenia jakiejś nowej religii będącej „humanistyczną” transformacją europejskiego chrześcijaństwa (Bartnik 2003: 2; Góźdź 2003: 43-55). Kościół oczekuje, że nowa Europa wierna swej tradycji humanistycznej i chrześcijańskiej zagwarantuje priorytet wartościom etycznym i duchowym. „Europa nie jest przypadkowym związkiem państw, które łączy ze sobą położenie geograficzne. Europa, zachowując swą kulturową różnorodność, musi stawać się coraz doskonalszą jednością duchową, budowaną na fundamencie wartości ludzkich i chrześcijańskich, która będzie inspirować ludzkie działania” („L'Osservatore Romano” 25: 2004 nr 9 s. 8).

W świetle badań socjologicznych sytuacja religijna w nowoczesnych społeczeństwach rzutuje na ocenę kondycji społecznej i religijnej Kościołów chrześcijańskich, zarówno w Europie Zachodniej, jak i w społeczeństwie polskim. W świetle badań socjologicznych można twierdzić, że religie nie tyle zanikają, ile raczej zmieniają swoje formy. Różne formy pozakościelnej religijności kształtują się na zewnątrz lub na „granicy” istniejących Kościołów. Rozwijają się tzw. nowa czy alter-

natywna duchowość, nowe ruchy religijne. Mówi się nawet o swoistej rewolucji duchowości. Popyt na jakieś formy religijności nie maleje, niektórzy socjologowie mówią nawet o odwróceniu trendu sekularyzacyjnego i o upadku wiary w niereligijną przyszłość. Sekularyzacja nowoczesnych społeczeństw nie oznacza końca religii, lecz zmianę form i kształtów religijności. W tych społeczeństwach autonomia jednostek staje się coraz bardziej akceptowaną zasadą myślenia i działania, co wpływa także na sferę religijną. Jednostki tworzą swoje małe i autonomiczne systemy wierzeń, do pewnego stopnia niezależnie od religijnych instytucji (Kościołów). Oznacza to z jednej strony indywidualizację i subiektywizację wiary religijnej, z drugiej zaś deregulację zorganizowanej religii (Kaufmann 2011: 73-97).

Socjologowie w Polsce badają społeczne wymiary religii zinstytucjonalizowanych, czyli Kościołów chrześcijańskich, zwłaszcza zaś Kościoła rzymskokatolickiego. Jeżeli nawet jest on uniwersalnym i ponadnarodowym depozytariuszem wiary, a dla wierzących w Boga stanowi drogę zbawienia, to jednocześnie jest lokalną i hierarchiczną strukturą działającą w ramach konkretnego społeczeństwa i funkcjonującą zgodnie z pewnymi socjologicznymi prawidłowościami, dotyczącymi wszystkich instytucji sformalizowanych, wyraża się w określonych formach i kształtach społecznych.

W kontekście jednoczącej się Europy, o daleko posuniętych procesach sekularyzacyjnych, nasuwają się pytania o kształt obecnej i przyszłej religijności społeczeństwa polskiego oraz o rolę i pozycję Kościoła katolickiego w tym społeczeństwie. Jakie czynniki sprzyjają rozwojowi religijności i kościelności, jakie zaś utrudniają działalność Kościoła w społeczeństwie? Czy istnieją wyraźne różnice między kościelnością w Polsce i w innych krajach Europy Zachodniej i Wschodniej? Jakie rysują się główne scenariusze (modele) przemian religijności i kościelności? Czy katolicka Polska może spełnić w zjednoczonej Europie misję ewangelizacyjną i być „motorem” przemian religijnych w Europie, prowadzących przynajmniej do zahamowania procesów se-

kularyzacyjnych? Czy jest świadomość misji katolickiej Polski wobec zeświecczonej Europy? Czy istnieją sprawy, w których Polacy mogą przekazać Europie cenny depozyt wiary, czy raczej wiążą oni integrację europejską z zagrożeniami religijnych tradycji katolicyzmu? Jaki będzie efekt konfrontacji europejskiej laickości z tradycyjną polską religijnością? Czy katolicyzm nie okaże się mało odporny na procesy sekularyzacyjne dokonujące się w Europie Zachodniej? (Mandes 2019: 42-45; Grabowska 2015: 94-111).

Na te pytania usiłujemy odpowiedzieć w niniejszym opracowaniu. Wychodzimy z założenia, że religijność z instytucjonalnym zabezpieczeniem odgrywa wciąż ważną rolę w kościelnym krajobrazie społeczeństwa polskiego i w sferze życia publicznego. W Polsce pozytywny stosunek do Kościoła ma ważne znaczenie jako wyznacznik osobistej religijności. Ten, kto nie ma zaufania do Kościoła, kto negatywnie ocenia go jako instytucję, wykazuje znaczną skłonność do ograniczania swojego udziału w praktykach religijnych, a nawet do osłabienia wiary. Religijność i kościelność są w Polsce ze sobą bardzo silnie związane. Wśród socjologów polskich nie ma większych rozbieżności w ocenie rozmiarów sekularyzacji społeczeństwa, natomiast występują różnice w ocenie społecznej roli Kościoła, a co za tym idzie i w jej pojmowaniu. Dyskusje nad pozycją i rolą Kościoła katolickiego w społeczeństwie trwają, dalecy jesteśmy od jednoznacznych diagnoz, tym bardziej do zrozumienia i zaakceptowania modelowego funkcjonowania Kościoła w demokratycznym i pluralistycznym społeczeństwie. Finalne odpowiedzi mieszczą się w sferze hipotez i przypuszczeń.

Socjologia religii w Polsce stoi przed pokusą akceptacji skrajnej wersji tezy sekularyzacyjnej, nawiązującej do dokonujących się obecnie przyspieszonych przekształceń w roli i pozycji Kościoła w społeczeństwie. Łatwo w tych warunkach o przepowiadanie gwałtownej sekularyzacji oraz bezwzględного automatyzmu i determinizmu w przemianach religijności. Zmiany w religijności nie przebiegają niezależnie od zmian w społeczeństwie, a procesy racjonalizacji, funk-

cjonalnej dyferencjacji, demokratyzacji, urbanizacji, migracji, wzrostu dobrobytu ludności wpływają dość często niekorzystnie na społeczne znaczenie religii w społeczeństwie. Wielu polskich socjologów uznaje sekularyzację za integralną część procesów modernizacji.

Wbrew pesymistycznym przewidywaniom i prognozom religijność Polaków i ich więź z Kościołem katolickim nie uległa gwałtownym przemianom, niektórzy socjologowie mówią o względnej stabilności religijności i kościelności. Według wielu badań socjologicznych i sondaży opinii publicznej po 2008 roku mamy do czynienia z wyraźniejszymi zmianami w religijności Polaków, szczególnie zaś w więzi z Kościołem katolickim. W kilka lat po śmierci Jana Pawła II zaczęły lekko spadać wskaźniki religijności, ujawniły się silniejsze tendencje sekularyzacyjne. Można przypuszczać, że dokonujące się w XXI wieku zmiany społeczno-polityczne, gospodarcze i kulturowe nie pozostają bez wpływu na postawy i zachowania ludzi w dziedzinie religijnej. Można by nawet przewidywać, czego ten wpływ będzie dotyczyć w przyszłości. Pytamy jednak najpierw o fakty: czy i w jakim stopniu wskazują one na to, że w społeczeństwie polskim, a zwłaszcza w wielkich miastach, postawy i zachowania religijne ulegają wyraźnym zmianom? Do niedawna sytuacja religijna i kościelna utrzymywała się – w dużej mierze – niezależnie od poziomu modernizacji, stąd proces sekularyzacji (laicyzacji) upowszechniał się z pewnym opóźnieniem. W dalszej przyszłości Polska nie uchroni się przed przyspieszeniem tego procesu. Nie jest wykluczone, że Polacy w najbliższej przyszłości będą mniej religijni.

O przemianach religijności i Kościoła katolickiego w naszym kraju można mówić w dwóch perspektywach (paradygmatach): transformacji – a więc odchodzenia od tych kształtów religijności, które były charakterystyczne dla okresu tzw. realnego socjalizmu oraz integracji z krajami zachodnimi (m.in. poprzez akcesję do Unii Europejskiej) – rozważając kwestię przystosowania się lub odrzucenia wzorców życia religijnego/niereligijnego Europy Zachodniej. Nie mamy dostatecz-

nych informacji na temat kierunku porównań i odniesienia religijności w świadomości Polaków. Religijność i więź z Kościołem rozwija się w nowoczesnym społeczeństwie, tzn. ani nie zamiera, ani nie pozostaje w stanie stabilnym, lecz zmienia swoje kształty i formy (wielorakie perspektywy). Socjologowie nie mówią już o upadku czy zniknięciu Kościołów, ale o metamorfozach, o osłabieniu ich pozycji we współczesnym świecie, ale i o szansach chociaż w nowy sposób niż dawniej.

W warunkach transformacji ustrojowej nie dokonał się w społeczeństwie polskim jakiś gwałtowny rozpad dotychczasowych struktur religijno-kościelnych, powstają jednak nowe różnicowania religijne. Pełna diagnoza stanu religijności i kościelności jest w chwili obecnej raczej wątpliwa, nie ma charakteru udokumentowanej ekspertyzy. Jedno jest pewne: w zmienionej sytuacji społeczno-kulturowej, coraz bardziej „nieprzejrzystej”, wiele dotychczasowych poglądów dotyczących religii i Kościoła w społeczeństwie polskim – zwłaszcza w środowiskach młodzieżowych – wymaga ponownego przemyślenia i sformułowania (Grabowska 2018: 170-195).

Socjologowie zachodni odchodzą od zamiarów przepowiadania końca religii i początków ery całkowicie świeckiej. Także teoria sekularyzacji podlega pewnej rewizji, przez wielu socjologów nie jest traktowana jako uniwersalna, czy tym bardziej jako jedyna teoria tłumacząca przemiany w religijności i kościelności we współczesnym świecie, a nawet i w Europie. Niewielu jest takich badaczy społecznych, w tym i socjologów, którzy skłonni byłiby zaliczać religię do epoki przednowoczesnej (relikt przeszłości), twierdząc, że utraciła ona całkowicie znaczenie w sferze życia społecznego lub podlega deterministycznym i linearnym procesom stopniowego rozkładu, aż po etap pełnego zaniku. Jeżeli nawet do pewnego stopnia nowoczesność i religia nie są w pełni kompatybilne, a modernizacja społeczna nie zawsze prowadzi w sposób nieuchronny do sekularyzacji, to jednak prawdopodobieństwo negatywnych konsekwencji dla religii jest relatywnie wysokie (Pollack, Rosta 2015: 12 i 484).

Mówi się nie tylko o procesach sekularyzacyjnych, ale i o powolnym otwieraniu się ludzi współczesnych na religię i o przebudzeniu religijnym, nie tyle o zanikaniu *sacrum*, lecz o jego przemieszczaniu się w różnych sferach ludzkiego życia. Zarówno procesy sekularyzacji, jak i strukturalnej indywidualizacji nie muszą oznaczać pełnego odchodzenia od religii, lecz zmianę jej charakteru i funkcji; nie muszą oznaczać końca czy zmierzchu Kościoła ludowego, lecz jego osłabienie, niewykluczające szans na modernizację. Religia i Kościoły chrześcijańskie – mimo ponoszonych strat w różnych społeczeństwach i kontekstach społecznych – zachowują swój własny potencjał rozwojowy i zdolność do samomodernizacji. Coraz mniej przekonujący jest schemat interpretacji przemian religijności: „modernizacja społeczna – sekularyzacja”. Nie można wykluczyć i tego, że religia zregeneruje się na nowo, znajdzie nowe formy wyrazu i sposoby rozumienia.

W odniesieniu do zmieniającej się religijności i więzi z Kościołem w warunkach wyłaniającego się społeczeństwa pluralistycznego i powoli kształtującego się społeczeństwa ponowoczesnego w naszym kraju, należy rozważyć trzy kierunki przemian i określić je – z punktu widzenia Kościoła – jako wariant pesymistyczny (regres, postępująca sekularyzacja), optymistyczny (ożywienie religijne, „wiosna” chrześcijaństwa) i realistyczny (stabilizacja, utrzymanie *status quo*, powolne procesy sekularyzacji i desekularyzacji). Są to możliwe scenariusze przemian religijno-kościelnych.

Socjolog nie przepowiada przyszłości, nie jest prorokiem ani futurologiem. Na podstawie zebranych danych empirycznych reflektuje jedynie o możliwych kierunkach przemian kondycji religijnej w społeczeństwie. Jest to refleksja nad możliwościami tego, co nadchodzi, co nie będzie ani końcem religii, ani ostatecznym pożegnaniem się z chrześcijaństwem. Nie należy narzekać na dramat sekularyzacji, ale należy podejmować ewangelizację w parafiach i w przestrzeniach pozaparafialnych. Wśród czynników społeczno-kulturowych, które współdecydują o kształcie społeczeństwa przyszłości, najwięcej zale-

ży od samych ludzi i od tego, w jakim kierunku pójdą ich działania. Ostatecznie to ludzie nadają sens dokonującym się zmianom, próbują je zrozumieć i w konsekwencji kształtować.

Socjolog, który najczęściej występuje w roli „historyka krótkiej perspektywy”, analizuje bliższą lub bardziej odległą przeszłość (np. dekadę lat osiemdziesiątych). Na tej drodze ukazuje pewne trendy i tendencje rozwoju zjawisk społecznych. W sytuacji szybkich zmian społeczno-kulturowych musi on nieustannie konceptualizować i adaptować swoje wnioski do tempa i charakteru tych przemian, aby wyjaśniać ich mechanizm i kierunek, złożoność i dynamikę (Draguła 2010: 9-35; *Evangelisierung und Globalisierung* 2019: 45-50; Pickel, Hildago 2013; Tarczyński 2021: 11-26; Wesoły 2007: 239-262).



ROZDZIAŁ I

Wariant pesymistyczny – scenariusz radykalnej sekularyzacji

Wariant czy scenariusz, nazwany tu umownie pesymistycznym, wiąże się z procesami sekularyzacji, które coraz wyraźniej występują w wielu społeczeństwach Europy Zachodniej. Religijność ludzi młodych kształtuje się w środowiskach zróżnicowanych wyznaniowo, będących na pograniczu wiary i niewiary, z różnymi formami agnostycyzmu czy różnie zabarwionego ateizmu. Dla wielu wierzących nie istnieje ścisła dychotomia „albo – albo” między religijnym i sekularnym dyskursem, ale płynna konstrukcja, „nie tylko to, ale i tamto”. W kulturze pluralistycznej pewność wiary staje się dobrem rzadkim. Rzeczywistość wiary staje się wielowymiarowa i wielopostaciowa. Można wybierać – przeglądając różne oferty – spośród wielu możliwości, a nawet trzeba wybierać taką lub inną opcję religijną lub niereligijną (sekularną). Każdy może sobie zorganizować własny sposób wierzenia i praktykowania religii (alternatywna religijność lub duchowość, duchowość niereligijna, religijność niezwiązana z przynależnością do Kościoła, religijność niestabilna, religijność niekonsekwentna, religijność rozproszona, religijność powierzchowna, religijność nieparafialna, religijność nietradycyjna, religijność ukryta, religijność dyfuzyjna, religijność zdesakralizowana, religijność sfragmentaryzowana, religijni inaczej, „chyba religijni”, normalnie wierzący, wierzący okolicznościowo).

Przez wiele dziesięcioleci w socjologii dominowała teza sekularyzacyjna, według której następowała w społeczeństwach nowoczesnych autonomizacja różnych dziedzin życia społecznego, czyli wyzwalanie się poszczególnych sektorów społeczeństwa i kultury spod władzy instytucji i symboli religijno-kościelnych. Ten obiektywny proces przemian oddziaływał stopniowo na świadomość ludzi i przekształcenia w uniwersum religijnym. Religia traciła swoją dawną wiarygodność, popadała w różnorodne kryzysy. Tradycyjne religijne definicje rzeczywistości były zastępowane przez wyjaśnienia racjonalne,

naukowe, techniczne. W tym kontekście proklamowano niekiedy tezę o zanikaniu religii, o słabnięciu społecznego stanu posiadania religii i nadchodzeniu bezreligijnego społeczeństwa, co rozwinęło się w końcu w globalną tezę sekularyzacyjną. W niektórych wersjach skrajnej tezy sekularyzacyjnej traktuje się religię jako przejaw epoki przednowoczesnej i wyraz irracjonalnego stylu życia. Nowoczesne społeczeństwa stają się niejako z konieczności świeckie. Sekularyzacja stała się tezą wyjaśniającą procesy dechrystianizacji społeczeństw zachodniej Europy, czy także będzie wyjaśniać przemiany w religijności i kościelności w naszym kraju?

§1. Sekularyzacja jako fakt społeczny

Sekularyzacja jest terminem niemającym dostatecznie sprecyzowanego znaczenia (terminy pokrewne: laicyzacja, emancypacja, dechrystianizacja, desakralizacja, „odkościelnienie”, niereligijność, odmitologizowanie świata, dekonfesjonalizacja). W aspekcie historyczno-rozwojowym termin ten upowszechnił się w zachodnim kręgu kulturowym w XX wieku. Sekularyzacja oznaczała konkretnie wyzwanie rzucone chrześcijaństwu, a szczególnie Kościołom jako instytucjonalnym formom wyrazu chrześcijaństwa. W najszerszym znaczeniu sekularyzacja, rozumiana jako zjawisko rozluźniania więzi z religią i odchodzenie od zinstytucjonalizowanych form pobożności, towarzyszyła od dawna wszystkim religiom i wyznaniom. Jeżeli pominąć historyczno-prawne rozumienie sekularyzacji jako wyjęcie lub uwolnienie jakiejś rzeczy, terytorium lub instytucji spod władzy i zależności kościelnej, odebranie i przekształcenie dóbr kościelnych w państwowe (np. podczas rewolucji francuskiej), to sekularyzacje można odnieść zarówno do ujęcia teologicznego, jak i socjologicznego.

W znaczeniu ogólnym sekularyzacja oznacza proces społeczno-kulturowy dokonujący się w czasach nowożytnych i współczesnych, w wyniku którego różne dziedziny życia społecznego (polityka, życie

gospodarcze, nauka, filozofia, kultura, oświata, szkolnictwo, wychowanie, moralność) wyzwala się stopniowo spod kontroli organizacji wyznaniowych, stają się niezależne do instytucji religijnych i kościelnych. Wyzwalanie się moralności spod wpływów Kościoła i religii wskazuje już na „krytyczną” fazę sekularyzacji. Na płaszczyźnie indywidualnej sekularyzacja oznacza uwalnianie się różnych elementów życia jednostkowego spod dyktatu religii i Kościoła oraz kierowanie się ku immanentnym prawidłowościom życia ludzkiego. W konsekwencji religie i Kościoły tracą powoli wpływ na różne dziedziny życia indywidualnego i społecznego, a swoiste „odczarowanie świata” jest nieuchronnym losem historycznym społeczeństw nowoczesnych.

Scenariusz sekularyzacji realizuje się – twierdzą zwolennicy teorii sekularyzacji – we wszystkich społeczeństwach i religiach. „Mówił on, że wraz z rozwojem ekonomicznym, edukacyjnym i społecznym, religie będą stopniowo słabnąć, dotknie ich marginalizacja, że zmarginalizowane będą kościoły, coraz rzadsze staną się praktyki religijne, a ludzie, krok po kroku, utracą wiarę. Widziano w tym jeden kompleksowy proces, którego każdy poziom – doktryny religijnej, organizacji oraz religijności ludzi – wzmacnia inne jego poziomy: ludzie tracą wiarę, więc kościoły pustoszeją. Kościoły są coraz słabsze, więc nie wpływają na ludzi. Państwo nie ma powodu liczyć się z Kościołem, skoro ten nie jest ważny dla ludzi. I tak ten proces postępuje. Był to w myśl teorii sekularyzacji (w wersji *hard*) samonapędzający się mechanizm, który miał doprowadzić do – co najmniej – społecznej marginalizacji religii, kościołów i wiary” (Grabowska 2019).

Sekularyzacja jako fakt społeczny jest rozważana niezależnie od przesłanek kościelnych i teologicznych. Termin „sekularyzacja” występuje w różnych znaczeniach, stąd niektórzy socjologowie unikają w ogóle tego pojęcia lub operują nim niezwykle rzadko. Według José Casanovy teoria sekularyzacji składa się z trzech odmiennych i niepowiązanych ze sobą twierdzeń: oddzielenie i emancypacja sfery świeckiej od religijnych instytucji i norm, zanikanie religijnych przekonań

i wzorów zachowań oraz przesunięcie się religii do sfery prywatnej. Jedną z najbardziej charakterystycznych cech współczesnych struktur społecznych jest dyferencjacja. „Religia sama jest zmuszona nie tylko do zaakceptowania współczesnej zasady strukturalnej dyferencjacji sfery świeckiej, lecz musi także poddać się tej samej dynamice i rozwinąć swoją własną autonomicznie zróżnicowaną sferę” (Casanova 1998: 410; Borowik 2019: 100-102).

Anthony Giddens określa sekularyzację jako proces, w wyniku którego religia traci swój wpływ na różne dziedziny życia społecznego. Przejawia się ona w trzech głównych aspektach czy wymiarach: w spadku liczby członków należących do Kościołów i ich aktywnego udziału w kulcie religijnym (nabożeństwa i inne rytuały), w zmniejszaniu się wpływu organizacji religijnych na życie społeczne i osłabianiu ich prestiżu w społeczeństwie oraz w zmniejszeniu się znaczenia religijnych przekonań i wartości (Giddens 2012: 696-698). Dawniej religia odgrywała w życiu codziennym ludzi znacznie większą rolę niż dzisiaj. Stąd określa się niekiedy sekularyzację jako stopniową utratę władzy przez instytucje i organizacje kościelne.

Pojęcie sekularyzacji zawiera różnorodne treści: po pierwsze, jest rozumiane jako zeświecczenie religii, czyli postępujące w Europie Zachodniej osłabienie znaczenia chrześcijaństwa w życiu społecznym, rozpatrywane zarówno z punktu widzenia kryteriów emancypacji, jak i krytyki kulturowej; po drugie, jako usuwanie autorytetów kościelnych z dziedzin świeckiego panowania i władzy, co jest związane z utratą kontroli sprawowanej przez religię nad życiem społecznym; po trzecie, jako usuwanie i zachowywanie zarazem „dzieł” (dorobku) chrześcijaństwa w życiu świeckim, np. obecność elementów tradycji chrześcijańskiej we współczesnej kulturze, coś w rodzaju „chrześcijaństwa poza Kościołami”; po czwarte, jako warunek demitologizacji wiary i zarazem „uduchowienia sfery świeckiej”; po piąte, jako dechrystianizacja i „odkościelnienie” szerokich kręgów społeczeństw współczesnych (Kaufmann 2004: 92-94).

Sekularyzacja jako proces społeczno-kulturowy dokonuje się zarówno na płaszczyźnie instytucji i organizacji społecznych, jak i na płaszczyźnie ludzkiej świadomości. Jest swoistą „sygnaturą” czasów współczesnych, skutkiem dokonujących się procesów dyferencjacji społecznej, pluralizacji społeczno-kulturowej, dezinstytucjonalizacji i racjonalizacji. Wieloznaczność terminu „sekularyzacja”, ale i terminu „religia” (niejasność i nieokreśloność), utrudnia przeprowadzenie precyzyjnych rozważań dotyczących chrześcijaństwa, sekularyzacji i tzw. nowoczesności. Sprecyzowanie pojęcia sekularyzacji pozwoliłoby dokładniej ująć swoiste napięcia, jakie sygnalizuje para pojęć „religia – nowoczesność”, często nawet ujmowanych jako pojęcie przeciwstawne.

W socjologii do niedawna utrzymywała się teza, że sekularyzacja jest nierozłącznie związana z modernizacją społeczną. Religia w warunkach nowoczesności traci – według tej teorii – swoją zdolność legitymizowania oraz konstruowania porządku społecznego i moralnego, ustawicznie zmniejsza się jej znaczenie społeczne, może się utrzymać jedynie w szczelinach i niszach głównego nurtu życia społecznego. Sekularyzacja nie jest ubocznym „produktem” pewnych form życia społecznego, lecz jego cechą konstytutywną. *Sacrum* zniknie z życia codziennego ludzi, co najwyżej może utrzymać się w sferze prywatnej. Upowszechniający się sekularyzm, znajdujący swój wyraz w doktrynach filozoficznych, konstytucjach i strukturach państwowych, upodabnia się pod wieloma względami do religii zinstytucjonalizowanej (Beckford 2006: 267).

W swoich skrajnych formach sekularyzm odmawia religii prawa i zdolności kształtowania spraw publicznych i losu ludzi w przyszłości. Religia jako rzeczywistość irracjonalna „odstaje” od nowoczesności. Filozofowie i socjologowie Oświecenia atakowali tradycję, autorytet religijny i zastane poglądy. Twierdzili, że postęp ludzkości może dokonać się jedynie poprzez racjonalne myślenie i wykorzystanie metod naukowych oraz dążenie do wolności i równości (Giddens, Sutton 2014: 22). Klasycy socjologii przypisywali ważną rolę religii, ale rów-

nocześnie prezentowali pogląd, że jej znaczenie w nowoczesnych społeczeństwach będzie się zmniejszać. W tym kontekście ukształtowała się teoria (paradygmat) sekularyzacji, która wydawała się najbardziej odpowiednią do wyjaśniania zmian w religijności w warunkach nowoczesności.

Relacja nowoczesności i religii była ujmowana według scenariusza kryzysu, a sekularyzację traktowano jako nieodłącznie związaną z modernizacją społeczną, powodującą spadek praktyk religijnych i obniżenie świadomości religijnej społeczeństwa. Część socjologów w XX wieku ogłaszała triumf sekularyzacji („im bardziej zmodernizowane społeczeństwo, tym bardziej zsekularyzowane”). W warunkach postępujących techniczno-ekonomicznych i kulturowych procesów modernizacji, społeczeństwa stawały się coraz bardziej „odkościelnione” (spadek znaczenia Kościołów chrześcijańskich i osłabienie praktyk oraz więzi kościelnych). Bez wątpienia napięcie między nowoczesnością a religią przyczyniło się do odchodzenia wielu ludzi od Kościołów chrześcijańskich (Pickel 2014: 47; Śleboda 2003: 13-152; Tyrawa 2018: 583-602; Zinser 2011: 16-23; Zulehner 2011: 84-85).

Na poziomie najogólniejszym sekularyzacja łączy się najczęściej z dyferencjacją strukturalną i funkcjonalną. Prawo, nauka, ekonomia, polityka, kształcenie i wychowanie uniezależniają się od Kościołów i religii, kierują się własnymi kodami i zasadami funkcjonowania, posiadają własną dynamikę rozwojową. Żaden z podsystemów społecznych nie ma władzy nad innymi subsystemami, by na nie wpływać, instruować je i regulować. Dyferencjacja społeczna w swoich najrozmaitszych postaciach wyklucza jednolitą religijną interpretację świata. We współczesnym świecie mamy do czynienia z ustawiczną emancypacją rzeczywistości świeckiej spod kontroli religii i Kościołów. Świadomie także eliminuje się Kościoły ze sfery życia publicznego. Już nie tylko głosi się neutralność aksjologiczną państwa, ale sekularyzm staje się jakby oficjalną ideologią Unii Europejskiej, jakby nową „religią” Europy (tendencje antychrześcijańskie w Europie).

Część socjologów w XX wieku ogłaszała triumf sekularyzacji i sekularyzmu, dni religii wydawały się policzone. Kościoły chrześcijańskie traktowano jako relikty przeszłości, historia zmierza w kierunku sekularyzacji, a nawet sekularyzmu, religia będzie ostatecznie porzucona. Tradycyjne teorie sekularyzacji miały do pewnego stopnia charakter normatywny, bowiem zakładały upadek religii jako cel historii ludzkości. Co więcej, pozbycie się Boga – według ujęć sekularystycznych – pomoże rozwiązać wszystkie problemy światowe, wystarczą świeckie wartości humanistyczne. Postęp naukowo-racjonalny doprowadzi w końcu do wymazania idei Boga z ludzkiej świadomości. Sekularyzacja jest nieodwracalna, wkraczamy w erę postreligijną. Zsekularyzowane społeczeństwa będą funkcjonować bez religijnych punktów odniesienia (Amstrong 2011: 289-302).

Sekularyzację uważano za coś pozytywnego, co należy po prostu przyjąć bez zastrzeżeń, a kulturową marginalizację religii za proces nieunikniony, niemożliwy do zatrzymania i nieodwracalny (społeczeństwo bez Boga). W warunkach postępującej modernizacji i związanej z nią sekularyzacji, religia ustawicznie traci na znaczeniu społecznym. Sekularyzacja przekształca się w europejski sekularyzm. Nowoczesna Europa powinna być bezreligijna, zmierzch religii jest nieunikniony (program sekularyzmu). Zwłaszcza chrześcijaństwo traci w społeczeństwach zachodnich swoją pozycję i siłę społeczną, zaznacza się bardzo szybki proces dechrystianizacji tych społeczeństw. Jest ono spychane do sfery prywatnej, stając się swoistą subkulturą. Procesy sekularyzacyjne były uznawane za dominujący sposób opisywania przemian religii w nowoczesnych społeczeństwach (Burgoński 2014: 109-138).

O ile sekularyzację należy rozumieć jako proces społeczny, w którym religia w warunkach modernizujących się czy zmodernizowanych społeczeństw traci na znaczeniu, to sekularność oznacza już taki stan społeczeństwa, w którym religia nie ma już znaczenia społecznego. Sekularyzm zaś jest postacią ideologiczną, która domaga się wykluczenia wpływu religii we wszystkich sferach ludzkiego życia.

Z punktu widzenia socjologicznego należy badać zróżnicowane poziomy i wymiary sekularyzacji (powolna, słaba, przyspieszona, błyskawiczna), sekularności i sekularyzmu. Wśród tych, którzy deklarują brak przynależności do jakiejkolwiek grupy religijnej, można wymienić rozmaite kategorie: 1) „religijnych niestowarzyszonych” (których w Europie określa się zazwyczaj jako „wierzących bez przynależności”); 2) „duchowych, nie religijnych”, czyli religijnych poszukiwaczy duchowości; 3) właściwych „niewierzących”, do tej grupy zalicza się religijnych agnostyków, świeckich humanistów i ateistów; 4) po prostu bezrefleksyjnych niewierzących (Casanova 2021: 42).

Zwolennicy teorii sekularyzacji – zwłaszcza w jej skrajnej wersji – mówią o upadku chrześcijaństwa, o upadku religii, o zanikaniu religijności, o „martwym” Bogu, o postchrześcijańskiej Europie. Zwłaszcza chrześcijaństwo uważają za gatunek zagrożony lub wręcz wymierający, a w pewnych regionach przeżywające swój zmierzch. Upadek religii jest niemal celem historii, bo religia była odpowiednia dla ludów w społeczeństwach przednowoczesnych. Niektórzy wzywali do systematycznego likwidowania religii, a nawet do walki z nią, bo tylko takie działania prowadzą do wolności i tolerancji, a przede wszystkim do postępu ludzkości. Teoria sekularyzacji opierała się i była ugruntowana na założeniach dotyczących modernizacji społecznej. Nowoczesność chciała zaspokoić w sposób doskonały oczekiwania człowieka, żeby nie musiał on zwracać się ku zaświatom. Religie nie są w stanie kontrolować procesów modernizacyjnych, to raczej one kontrolują religie.

Wraz z oświeceniową nowoczesnością i modernizacją społeczną pojawia się w Europie – jakby nieuchronnie – sekularyzacja, rozumiana zarówno jako utrata przez instytucje religijno-kościelne wpływu na społeczeństwo, jak i osłabienie wiarygodności religijnych wyjaśnień i interpretacji w świadomości ludzi wierzących (sekularyzacja jako „naturalna” konsekwencja nowoczesności). Sekularyzację określa się jako „odkościelnienie” i spadek uczestnictwa kościelnego, osłabienie wiary chrześcijańskiej, zanikanie znaczenia religijności dla życia codzien-

nego i kierowanie się ku immanentnym prawidłowościom różnych obszarów rzeczywistości. Zanikanie religii interpretowano niejednokrotnie jako odwrotną stronę postępu społecznego, a weberowskie *Entzauberung* („odczarowanie”) jako nieuchronny los nowoczesnych społeczeństw przemysłowych. Zjawisko sekularyzacji oznacza stopniową „emigrację” religii i Kościoła ze społeczeństwa albo przynajmniej przesuwanie się religii na margines życia społecznego (marginalizacja religii) i sprowadzanie jej do jednej z wielu dziedzin życia (Borowik 2019: 96-99; Libiszowska-Żółtkowska 2021: 62-71).

Wielu socjologów i filozofów mówi o erozji tradycyjnych chrześcijańskich wartości moralnych, związanych z cywilizacją zachodnią (np. Daniel Bell, Yves Bizuel, Karl Dobbelaere, Peter Kosłowski, David Martin, Bryan R. Wilson), inni wskazują na dominację egoizmu i hedonizmu kosztem solidarności i altruizmu (np. Ulrich Wickert), na odchodzenie od solidarności obywatelskiej i ludzkiej (np. Hermann Lübbe), na erozję obyczajową i religijną (np. Martin Zehetmair), na zanik wielu tradycyjnych cnót (np. patriotyzmu) i nadawanie wartościom rynkowym najwyższego miejsca w społeczeństwie (np. Alasdair MacIntyre). Jürgen Habermas w swojej teorii moralności prezentuje stanowisko optymistyczne, wynikające z założenia o kształtowaniu się konsensualnych norm moralnych w warunkach wolnego od przymusu dyskursu międzyludzkiego, ale dostrzega także niebezpieczeństwo utraty pewności w kwestiach moralnych oraz siły i znaczenia moralności dla zachowań indywidualnych (Habermas 1992; Hułas 2019: 309-316).

W warunkach modernizacji społecznej przyspieszonym procesom przemian podlegają szczególnie te dziedziny życia ludzkiego, które charakteryzowały się stabilnością i zorientowaniem na tradycję (dekonstrukcja tradycji). W życiu codziennym zaznaczają się napięcia pomiędzy zinstytucjonalizowanymi, wyuczonymi w tradycji wzorami zachowań a wyzwaniem konkretnych sytuacji. Wybory moralne dokonywane w teraźniejszości są ograniczane tylko do pewnego stopnia

przez wybory z przeszłości. „Wyjście poza tradycję” dotyka w swoich skutkach szczególnie życie religijne i moralne. Religijne definicje rzeczywistości moralnej są zagrożone od wewnątrz, tzn. od strony subiektywnej świadomości jednostek. Pluralizm społeczno-kulturowy, który jest jednym z ważnych czynników oddziałujących na sekularyzację, powoduje osłabienie wpływu religii i Kościoła na postawy moralne, mające swoją legitymizację w tradycji (Mariański 2015: 689).

Różne religie są zaangażowane w swobodne współzawodnictwo między sobą, jednostki zaś „odkrywają” religię w swojej subiektywnej świadomości. W konsekwencji tzw. zwykły człowiek staje się niezdecydowany, gdy idzie o sprawy religijne, a sama religia jest spychana w stronę irracjonalności (Berger 1997: 173). Zindywidualizowana religijność, będąca sprawą wyboru lub preferencji jednostki, zatracą swój powszechny i obowiązujący charakter, „sekularyzacja przyczynia się do demonopolizacji tradycji religijnych, a zatem, *ipso facto* prowadzi do sytuacji pluralistycznej” (Berger 1997: 182). Współczesne społeczeństwa Europy Zachodniej nie mogą być zbyt pośpiesznie osądzone globalnie jako całkowicie zsekularyzowane. Zjawiska sekularyzacji są jednak bardziej widoczne niż procesy odnowy czy rewitalizacji religijnej (Müller 2021: 141-151).

W ostatnich 40 latach w Europie Zachodniej zaznaczał się przyspieszony proces sekularyzacji. Społeczeństwa stawały się coraz bardziej zdechrystianizowane, nawet jeżeli zachowywały jeszcze chrześcijańską fasadę. *Sacrum* było eliminowane zarówno z życia społecznego, jak i z wytworów kulturowych ludzi. Polityka, gospodarka, nauka, kultura i inne dziedziny życia społecznego uzyskiwały swoją niezależność od religii i moralności chrześcijańskiej, wypracowywały własne systemy regulacji i legitymizacji swoich działań. Mandat interpretacyjny religii uległ poważnemu osłabieniu. W ponowoczesnych społeczeństwach nie ma już jednego, ogarniającego wszystkie dziedziny życia systemu wartości i norm. Życie społeczne w coraz większym zakresie jest kierowane i koordynowane różnorodnymi zasadami pragmatycznymi, nie-

związanymi z religią i moralnością religijną. Proces ten można określić jako przejście od całościowego i monocentrycznego porządku do spluralizowanego życia społecznego i politycznego. W sekularyzujących się społeczeństwach jednostki uzyskiwały możliwość wyboru określonych elementów z doktryny chrześcijańskiej, wraz ze swoistym „prawem” dystansowania się wobec Kościołów jako instytucji, a także oddzielenia moralności od religii. Kontury tego, co chrześcijańskie, stają się mniej określone, bardziej zróżnicowane, mniej ukościelnione, bardziej pluralistyczne (Seweryniak 2018: 312-327).

Przyspieszenie procesów sekularyzacyjnych nastąpiło w zachodniej Europie od końca lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku, w kontekście zwrotu kulturowego o znamionach rewolucyjnych. W ramach klasycznych teorii sekularyzacji interpretowano zanik religii jako nieuchronny i nieodwracalny proces towarzyszący społeczeństwom przemysłowym. W związku z narastającym zjawiskiem dyferencjacji społecznej religia stawała się jednym z subsystemów społecznych, nie mającym bezpośredniego wpływu na pozostałe subsystemy. Nawet w ramach własnego subsystemu traci ona na znaczeniu, staje się sprawą jednostek, które poszukują jej niejednokrotnie tylko w zwrotnych momentach swojego życia czy w sytuacjach kryzysowych. W wielu społeczeństwach zachodnioeuropejskich zmniejsza się liczba chrześcijan kościelnych (zinstytucjonalizowanych), spada poziom praktyk religijnych i innych wskaźników religijności, wzrasta natomiast liczba osób zdystansowanych wobec Kościoła, o alternatywnej religijności, z których część to osoby o nowej duchowości.

Według Petera L. Bergera są jakby dwa ogniska sekularyzacji na religijnej mapie świata. Po pierwsze, jest to niewielka ale bardzo wpływowa grupa intelektualistów, których najogólniej można by zdefiniować jako ludzi Zachodu, dobrze wykształconych, zwłaszcza z obszaru nauk humanistycznych i społecznych, działających w przestrzeni międzynarodowej. Po drugie, jest to Europa Zachodnia i Centralna, w której procesy sekularyzacyjne są zaawansowane i gdzie do pewne-

go stopnia teza sekularyzacyjna potwierdza się, przyjemniej jeszcze niedawno temu. Pytanie, dlaczego Europa jest zsekularyzowana, jest pytaniem fascynującym (Berger 2002: 291-298). Procesy desekularyzacyjne powoli zaczynają pojawiać się i w Europie Zachodniej, ale są one tu jeszcze czymś zagadkowym i trudno rozpoznawalnym. Coraz mniej badaczy, w tym i socjologów, wierzy w swoisty automatyzm „modernizacja społeczna – sekularyzacja”. Nie brakuje i tych, którzy tezę o „powrocie religii” w odniesieniu do Europy Zachodniej traktują jako mit, którego nie potwierdzają „twarde” dane empiryczne (Pollack 2013: 318).

Nawet niektórzy zwolennicy teorii sekularyzacji jako najlepiej objaśniającej procesy zmian w religijności i kościelności przyznają, że w warunkach dyferencjacji funkcjonalnej i strukturalnej dokonują się zmiany w Kościołach i w innych wspólnotach religijnych. Modernizacja społeczna stała się wyzwaniem, by podejmować znaczne wysiłki w odchodzeniu od tradycyjnych, niekiedy archaicznych form, w kierunku doskonalenia wewnętrznej organizacji, specjalizacji, profesjonalizacji kościelnych ról zawodowych, kontroli jakości, ekonomizacji kościelnych modeli zarządzania i kierowania. W Niemczech ukształtowały się różnorodne, nowoczesne formy zarządzania pracą społeczną, czy profesjonalne sposoby zarządzania parafią. Kościoły chrześcijańskie stają się do pewnego stopnia instytucjami usługowymi, zorientowanymi na pozyskiwanie nowych członków („klientów”). Oznacza to dla Kościołów wzrost instytucjonalnej autonomii, zdolności do samodzielnego zarządzania się, efektywnej profesjonalności i racjonalności (Pollack 2013: 320-321).

W warunkach przyspieszonej modernizacji społecznej zmieniają się postawy i praktyki oraz więzi religijne, zmieniają się formy religijności, ale religia nie zanika. Sekularyzacja na płaszczyźnie społecznej nie zawsze łączy się z sekularyzacją na płaszczyźnie świadomości indywidualnej. Niektóre instytucje religijne utraciły siłę i wpływ w wielu społeczeństwach, ale zarówno dawne, jak i nowe przekonania religij-

ne oraz praktyki trwały nadal w życiu jednostek, czasami przybierając nowe formy instytucjonalne, czasami prowadząc nawet do wielkich eksplozji gorliwości religijnej. I odwrotnie, instytucje identyfikowane jako religijne mogą odgrywać pewną rolę społeczną i polityczną nawet wtedy, jeśli niewielu ludzi wierzy lub praktykuje religię, którą te instytucje reprezentują (Berger 2009-2010: 81-100; Kobylińska 2007: 181-182; Rakowska 2000: 65-73).

Sekularyzacja w wymiarach społecznych zmienia kształty i znaczenie religii w życiu prywatnym. O ile dawniej była ona swoistym „losem” i „przeznaczeniem” ludzi, to w warunkach nowoczesności staje się indywidualnym wyborem. Peter L. Berger twierdzi, że można dzisiaj wybierać wszystko, ale nie to, że się chce w ogóle wybierać. Wybieranie stało się swoistym imperatywem i przymusem, nawet jeżeli jest ono współkształtowane przez rodzinne i społeczne środowiska. Członkostwo w Kościołach chrześcijańskich stało się w ten sposób bardziej mobilne. Można zbliżać się do Kościoła lub oddalać od niego, opuścić go i znowu powrócić.

Bóg nie tyle jest Bogiem religii i Bogiem Kościoła, lecz Bogiem jednostki (własny Bóg). Jednostka posiada podstawowe prawo do autonomii, co oznacza, że nie musi się dostosowywać do autorytetów kościelnych, ma możliwość podejmowania własnych decyzji, bez obowiązku spełniania oczekiwań Kościoła. Wszystko może poddawać pod dyskusję lub opatrzyć znakiem zapytania. Peter L. Berger podkreśla: „Nowoczesność pluralizuje świat życia jednostek i w konsekwencji podkopuje wszystkie zakładane oczywistości”. I dodaje, że „przekonania religijne są raczej wybierane niż przyjmowane jako oczywistość, to nie to samo, co powiedzieć, iż nie są one już wyznawane. Mówiąc wprost, proponuję tezę, że pluralizm wpływa raczej na jak, a nie czy przekonań religijnych – a to coś całkiem różnego od sekularyzacji” (Berger 2009-2010: 95). Wiarę w Boga jednostka kształtuje na swój sposób, pod własnym nadzorem, na własny rachunek. Bóg staje się do

pewnego stopnia sprawą gustu, przynoszącym jednostce bezpieczeństwo i indywidualne szczęście.

Teoria sekularyzacji w starej postaci znajduje poniekąd w Europie swoje potwierdzenie, zarówno na płaszczyźnie artykułowanych wierzeń, jak i na poziomie zachowań związanych z praktykami religijnymi. W dwóch ostatnich dekadach odnotowano znaczny spadek religijności w wymiarze kościelnym na południu kontynentu europejskiego (np. Hiszpania, Włochy, Grecja). Nie kwestionując tych faktów warto zauważyć, że pomimo niewątpliwych, daleko idących procesów odchodzenia od religijności kościelnej, nie brak oznak trwania religii, w większości o charakterze chrześcijańskim. Nie tyle więc sekularyzacja, co zmiana instytucjonalna pozycji religii jest lepszym terminem dla opisanie sytuacji religijnej w Europie Zachodniej. Mimo to Europa odstaje od reszty świata, a odpowiedź na pytanie, dlaczego Amerykanie są tak znacząco bardziej religijni niż Europejczycy, jest jedną z interesujących zagadek socjologicznych.

Peter L. Berger często podkreślał, że Europa Zachodnia i Środkowa to najbardziej zsekularyzowany obszar świata. Najpierw zjawisko „euroświeckości” (eurosekularyzmu) było charakterystyczne dla północnej części kontynentu europejskiego, potem rozszerzało się niezwykle szybko na inne rejony Europy (np. Francję, Belgię, Hiszpanię). W tym kontekście Berger stawia hipotezę, że kolejne kraje poddają się sekularyzacji w miarę, jak są przyłączane do Europy. Integracja europejska sprzyja przyjmowaniu „euroświeckości” wraz z całym „pakietem europejskim”. *Ex definitione* wyklucza się ożywienie religijne w skali społecznej.

Sekularyzacja – według niektórych socjologów – wydaje się nieuchronnym losem Kościoła katolickiego w Polsce. Peter L. Berger twierdzi, że masowa zsekularyzowana kultura europejska będzie oddziaływać znacząco na kraje Europy Wschodniej w takim stopniu i tempie, w jakim te kraje zostaną zintegrowane z Europą Zachodnią. Byłby to rodzaj „kulturowej inwazji” na te kraje. Twierdzi on, że Pol-

ska podąży prawdopodobnie w tym samym kierunku co inne kraje europejskie. Podobnie było z Irlandią, ten do niedawna katolicki kraj bardzo szybko zmienił się. Czy Polska będzie pod tym względem drugą Irlandią? – pyta Berger i odpowiada: przypuszczalnie tak, jeśli tylko obecnie obserwowane tendencje utrzymają się (Berger 2012: 26). Inni socjologowie, np. Charles Taylor, mówią o Polsce i jej religijności jako o szczególnym przypadku.

W Europie Zachodniej w drugiej połowie XX wieku i w XXI wieku Kościoły chrześcijańskie przeżywały niewątpliwy kryzys. W wielu społeczeństwach zachodnich rosła zbiorowość tych, którzy nie deklarowali jakiegokolwiek przynależności kościelnej (bezwyznaniowi), dokonywały się procesy erozji wiary chrześcijańskiej, zanikało poczucie więzi z Kościołami. Malejący udział wiernych w praktykach religijnych prowadził do zanikania w ich świadomości aprobaty podstawowych treści wiary chrześcijańskiej. Religia i Kościoły przestają być ważnym czynnikiem integracji społeczeństwa. Wraz ze słabnącym poczuciem przynależności społeczeństwa do Kościołów, maleje aprobata społeczna tego, co te Kościoły reprezentują i upowszechniają (Kaufmann 2004: 108). Wielu ludzi współczesnych bardziej akceptuje społeczną użyteczność Kościołów i ich pracę na rzecz umacniania moralnych podstaw społeczeństwa niż ich znaczenie *stricto* religijne. Postępuje proces desakralizacji społeczeństwa i delegitymizacji społecznej Kościołów chrześcijańskich w Europie (społeczny spadek znaczenia religii i Kościołów chrześcijańskich). Ich status społeczny ewoluje powoli w kierunku wielkiej sekty lub Kościoła „mniejszościowego” (Müller 2021: 149).

Także w nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego bardzo często wskazywano na różne nurty sekularyzacyjne we współczesnym świecie, zwłaszcza w Europie Zachodniej i na negatywne skutki sekularyzacji. Całe kraje i narody – stwierdził Jan Paweł II w posynodalnej adhortacji apostołskiej „Christifideles laici” z 1988 roku – podlegają procesowi radykalnych przemian wskutek szerzenia się zubożenia,

sekularyzmu i ateizmu. Dobrobyt materialny i konsumizm, aczkolwiek przemieszane z sytuacjami zastraszającej nędzy i ubóstwa, sprzyjają zasadzie, by żyć tak, jakby Boga nie było. To zubożenie religijne i zupełny brak praktycznego odniesienia do Boga są zjawiskami nie mniej niepokojącymi i destrukcyjnymi niż jawny ateizm (CL, nr 34).

Sekularyzacyjny trend współczesnego życia społecznego oznacza rezygnację z prawd i wartości religijnych na rzecz nieograniczonej niczym i przez nikogo wolności. Tego rodzaju procesy mogą prowadzić do utraty sensu życia, moralnej autodestrukcji, a nawet załamania psychicznych. W posynodalnej adhortacji apostołskiej *Ecclesia in Europa* z 2003 roku Papież Jan Paweł II zauważył, że ludziom współczesnym narzuca się antropologię bez Boga i bez Chrystusa, w której człowiek uważa siebie za absolutne centrum rzeczywistości. Europejska kultura sprawia wrażenie „milczącej apostazji człowieka, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał” (EE, nr 9). Obecne pokolenia są o wiele bardziej zsekularyzowane niż poprzednie.

Zjawisko obojętności religijnej sprawia także to – według listu apostołskiego *Tertio millennio adveniente* z 1994 roku – że wielu ludzi zadowala się mglistą religijnością, niezdolną sprostać problemowi prawdy ani obowiązkowi zachowania spójności między życiem i wiarą. Do tego dochodzi powszechna utrata poczucia transcendentnego sensu ludzkiej egzystencji oraz zagubienie na polu etyki, obejmujące tak fundamentalne wartości, jak szacunek dla życia i rodziny (TMA, nr 36).

Kryzys wiary Europejczyków wiąże się z antropologią bez Boga i bez Chrystusa. „Taki typ myślenia doprowadził do tego, że uważa się człowieka za <absolutnie centrum rzeczywistości, każąc mu w ten sposób wbrew naturze rzeczy zająć miejsce Boga, zapominając o tym, że to nie człowiek czyni Boga, ale Bóg czyni człowieka. Zapomnienie o Bogu doprowadziło do porzucenia człowieka> i dlatego <nie należy się dziwić, jeśli w tym kontekście otworzyła się rozległa przestrzeń dla swobodnego rozwoju nihilizmu na polu filozofii, relatywizmu na polu

teorii poznania i moralności, pragmatyzmu i nawet cynicznego hedonizmu w strukturze życia codziennego> („L'Osservatore Romano” 24: 2003 nr 7-8 s. 6; Życiński 2002: 43-60).

Sekularyzacja społeczeństwa oznacza często zmianę poglądów filozoficznych i antropologicznych. W zsekularyzowanej Europie można jednak dostrzec wiele oznak ożywionej wiary. Ludzie odnajdują nowe, często wspólnotowe formy doświadczenia religijnego. Nośne społecznie stają się pozakościelne nurty życia religijnego. „Obok licznych przykładów autentycznej wiary w Europie istnieje również *religijność niejasna i niejednokrotnie błędna*. Jej przejawy są często ogólnikowe i powierzchowne, a czasem wręcz ze sobą sprzeczne u tych samych osób. Obserwuje się takie zjawiska, jak ucieczka w spirytualizm, synkretyzm religijny i ezoteryzm, dążenie za wszelką cenę do przeżycia wydarzeń nadzwyczajnych, które prowadzą do podejmowania wyborów prowadzących na bezdroża, takich jak przystępowanie do niebezpiecznych sekt czy szukanie doświadczeń pseudoreligijnych” (EE, nr 68).

Papież Benedykt XVI wielokrotnie podkreślał, że żyjemy w czasach, w których przejawy sekularyzacji są wyraźnie widoczne. „Wydaje się, że Bóg znika z pola widzenia wielu osób lub stał się czymś, wobec czego człowiek pozostaje obojętny. Jednocześnie widzimy jednakże wiele znaków, które wskazują na budzenie się zmysłu religijnego, odkrywanie znaczenia Boga w życiu człowieka, potrzebę duchowości, przewyciężenia czysto horyzontalnej, materialnej wizji ludzkiego życia. Przypatrując się najnowszej historii, widzimy, że nie sprawdziły się przewidywania tych, którzy od czasów Oświecenia zapowiadali zanik religii i opiewali rozum absolutny, oderwany od wiary, rozum, który miał rozproszyć mroki religijnych dogmatyzmów i doprowadzić <świat *sacrum*> do rozpadu, przywracając człowiekowi jego wolność, godność oraz autonomię w stosunku do Boga. Doświadczenie ubiegłego stulecia, w tym dwie tragiczne wojny światowe, spowodowało kryzys idei postępu, który niezależny rozum, człowiek bez Boga miał

rzekomo gwarantować” (Audienca generalna w dniu 11 maja 2011 roku) („L’ Osservatore Romano” 32: 2011 nr 7 s. 49).

Do pewnego stopnia pesymistyczny pogląd o przyszłości Kościołów chrześcijańskich, w tym i Kościoła katolickiego, sformułował kard. Joseph Ratzinger, który już w 1970 roku w pracy „Wiara i przyszłość” pisał, że w przyszłości Kościół się zmniejszy, że pewnego dnia stanie się Kościołem mniejszości, że nie będzie już mógł funkcjonować w wielkich formach organizacyjnych, jakie dzisiaj znamy, że będzie musiał skromniej żyć. Kościół powinien przygotować się do sytuacji, w której zmieni się jego pozycja w społeczeństwie, w którym uzyska status mniejszości (Ratzinger 2017: 394). Znacznie później w dyskusji z filozofem Jürgenem Habermasem wskazuje na konieczność korektury europejskiej sekularyzacji i mówi o nieodzownej korelacyjności rozumu i wiary, rozumu i religii, które są powołane do wzajemnego oczyszczania się i uzdrawiania, wzajemnie się potrzebują i muszą się respektować (Ratzinger 2005: 7).

Sekularyzacja prowadzi nie tylko do kryzysu religii, ale i do kryzysu Boga. W wywiadzie z Peterem Seewaldem kard. Joseph Ratzinger zauważył: „W dzisiejszych czasach sytuacja nieco się zmieniła. Johann Baptist Metz powiedział kiedyś, że w dzisiejszych czasach obowiązuje formuła: <Bóg nie, religia tak>. Człowiek chciałby mieć jakąś religię, ezoteryczną czy jakąkolwiek inną. Natomiast nie chce osobowego Boga, który mówi do mnie, który mnie zna, który powiedział coś konkretnego, który stawia mi konkretne wymagania i który osądzi mnie również. Obserwujemy zjawisko oddzielania religii od Boga. Człowiek nie chce się całkowicie wyzbyć tego poczucia, że ma do czynienia z czymś zupełnie innym od wszystkiego, tej specyficznej sfery, jaką jest religia i pragnie jej różnorodnych form. Ale wszystko to staje się niezobowiązujące, gdy brakuje woli Bożej, gdy brakuje Boga. W tym sensie możemy mówić nie tyle o kryzysie religii – religie się wręcz plenią – ile o kryzysie Boga” (*Bóg i świat* 2001: 62). W warunkach sekularyzacji w wielu społeczeństwach nowoczesnych czy ponowoczesnych odnie-

sienie się do Boga jest mocno osłabione, a wiara religijna nie jest podzielana na poziomie społecznym. Wraz z sekularyzacją otwierają się drogi ku nowym formom współczesnego politeizmu.

W 2016 roku w rozmowie z Peterem Seewaldem wskazał Benedykt XVI na postępującą dechrystianizację. „To, że nie przystajemy już do współczesnej kultury, a chrześcijańskie wzorce przestały być decydującym wskazaniem, to oczywiste. Obecnie żyjemy w ramach pozytywistycznej i agnostycznej obyczajowości, która staje się coraz bardziej nietolerancyjna wobec chrześcijaństwa. Stąd też społeczeństwo Zachodu, w każdym razie Europa, po prostu nie będzie chrześcijańskie. Tym bardziej więc wierzący będą musieli zabiegać o to, aby dalej formować i utrzymywać świadomość istnienia wartości oraz życie według wiary. Ważna stanie się bardziej zdecydowana wierność poszczególnych wspólnot i Kościołów lokalnych. Wzrośnie ciężar odpowiedzialności” (Seewald 2016: 269; Obirek 2014: 13-25; Teinert 2006: 151-168).

Ratzinger był przekonany, że w przyszłości powstaną nowe formy życia w Kościele i nowe formy kultury religijnej. „Z dzisiejszego kryzysu i tym razem powstanie Kościół, który wiele utracił. Stanie się mały, w wielu wypadkach będzie musiał zaczynać wszystko od początku. Nie będzie w stanie zapełnić wiernymi wielu budowli, które powstawały w okresie dobrej koniunktury. Wraz z liczbą swoich członków Kościół utraci wiele swoich przywilejów w społeczeństwie. Stanie się w znacznie większym stopniu wspólnotą, do której należy się z wolnego wyboru. Jako mała wspólnota będzie zdany na inicjatywę swoich członków. Powstaną w nim nowe formy urzędu, możliwe, że na kapłanów będą wyświęceni sprawdzeni chrześcijanie, którzy wykonują inne zawody: w wielu mniejszych wspólnotach normalne duszpasterstwo będzie sprawowane w ten sposób. Ale kapłani, którzy tak jak dotąd sprawują jedynie ten urząd, będą nadal niezbędni. Przy wszystkich tych przypuszczalnych zmianach Kościół na nowo odnajdzie swoją istotę w tym, co zawsze było jego centrum – w wierze Trójjedynego Boga,

w Jezusa Chrystusa, wcielonego Syna Bożego, w wierze w obecność i pomoc Ducha Świętego, która będzie trwała aż do końca czasów. Swoje właściwe centrum Kościół odnajdzie w wierze i w modlitwie, a sakramenty będzie przeżywać na nowo jako służbę Bożą, a nie jako problem kształtowania liturgii” (Ratzinger 2019: 130; Habermas, Ratzinger 2011; Hułas 2019: 419-425). Benedykt XVI mówił dość często o epoce zeświecczenia, że żyjemy w epoce sekularyzacji i w społeczeństwach, których szerzy się obojętność wobec religii, że dla wielu Europejczyków praktyczny ateizm stał się normalnym sposobem życia.

Według tezy sekularyzacyjnej zmniejsza się z pokolenia na pokolenie vitalność religijna, wzrasta dystans wobec Kościoła. Dystans wobec Kościoła jest przygotowaniem dystansu wobec religii (Pickel 2011:395). W socjologii do końca lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku dominowała teza, że w procesie modernizacji społecznej religia traci systematycznie na znaczeniu i to na trzech – mniej lub bardziej paralelnie – płaszczyznach: a) Płaszczyzna makrospołeczna, na której następował rozdział Kościoła i państwa, kształtowała się społeczna dyferencjacja, tworzyły się niezależne od siebie subsystemy społeczne (np. gospodarka, polityka, nauka, kultura), niezależne także od religii. W tych warunkach światopogląd religijny tracił swój uniwersalistyczny monopol, podlegał on relatywizacji; b) Na płaszczyźnie mezostrukturalnej następuje pluralizacja ofert religijnych; c) Na płaszczyźnie mikrostrukturalnej traci znaczenie dla jednostek uczestnictwo w aktywnościach kościelnych, np. poprzez ciągły spadek udziału w praktykach religijnych (Siegers 2014:7).

Kościółom zarzucano, że pragną nadać absolutne pierwszeństwo myśli religijnej, deprecjonując znaczenie rozumu i postępu. Zmiany religijne w Europie, zmierzające w kierunku sekularyzacji, uznawano za wzór lub przykład dla wszystkich przekształceń modernizacyjnych w świecie, a religijność w Ameryce przedstawiano jako „odstępstwo” od europejskiej normy. Zwłaszcza ideologiczny sekularyzm i zaangażowany ateizm o charakterze misyjnym zawierał w sobie propozycje

normatywne, zapowiadające nieuchronny upadek religii, a niekiedy upatrywał w religii źródło nieustannych problemów i konfliktów, także o charakterze politycznym. Nadmierna wiara i ufność w postęp, racjonalizację, wydajność, naukę itp. tworzyła swoistą „laicką religię”. Nowoczesny i oświecony Europejczyk staje się – ponieważ z konieczności – uwolniony z tradycyjnych religii i afirmuje świecką koncepcję życia. Obserwowane niekiedy przejawy odrodzenia religijnego interpretowano jako wzrost fundamentalizmu lub tylko chwilowe zahamowanie procesów sekularyzacyjnych. W rzeczywistości społecznej należy mówić zarówno o różnych formach sekularyzacji (sekularyzacje), jak i różnych formach sekularyzmu (sekularyzmy).

Sekularny trend był tak silny, że nawet modernizujące się Kościoły chrześcijańskie nie były w stanie ten trend zahamować, nawet gdyby jego odwrócenie było pożądane. Niektórzy socjologowie mówią o stabilnym trendzie sekularyzacyjnym, co nie wyklucza innego procesu, w którym *sacrum* pojawia się w nowych formach w różnych dziedzinach życia świeckiego, w których tradycyjne religie i Kościoły były już nieobecne. Punktem końcowym dokonujących się zmian będzie bez wątpienia społeczeństwo zsekularyzowane, nawet jeżeli pozostaną nieliczne enklawy religijnego chrześcijaństwa (definitywna sekularyzacja). W każdym razie religia oddzielona od życia codziennego jest skazana na powolną, ale stałą erozję.

Z punktu widzenia socjologicznego należy badać zróżnicowane poziomy i wymiary sekularyzacji, sekularności i sekularyzmu. Procesy sekularyzacyjne wewnątrz Kościoła oraz marginalizacja Kościoła we współczesnym świecie nie uprawomocniają wprost tezy o zaniku *sacrum* i niereligijności nowoczesnego czy ponowoczesnego człowieka. Według Zygmunta Baumana: „Komunikaty o zgonie Boga są, mówiąc oględnie, cokolwiek przesadne... Bóg niechybnie umrze kiedyś. Ale razem z ludzkością” (Bauman, Kubicki, Zeidler-Janiszewska 2009: 199; Duk 2020: 101-119).

§2. Hipoteza rozpadu religijności kościelnej i Kościoła ludowego w Polsce

W wyniku procesów integracyjnych w Europie przemiany religijności i więzi z Kościołem w społeczeństwie polskim będą odpowiadać kierunkowi zmian zachodzących w społeczeństwach zachodnio-europejskich i zbliżać się do nich („europeizacja” zapóźnionej polskiej religijności) – twierdzą zwolennicy tezy sekularyzacyjnej. Odchodzenie od religijności i kościelności jest postrzegane jako zjawisko do pewnego stopnia nieuniknione i nieodwracalne. Nie jest wykluczona w tym kontekście ewolucja religijności zmierzająca w dwóch przeciwnych kierunkach: silnego zaangażowania i całkowitego „odkościelnienia”. Wielu socjologów zachodnich przewiduje, że w krajach Europy Środkowo-Wschodniej pojawią się te same zjawiska sekularyzacyjne, co i w Europie Zachodniej, w takim stopniu, w jakim kraje tego regionu zjednoczą się z Europą Zachodnią (np. Peter L. Berger, Steve Bruce, Grace Davie, Ronald Inglehart, Wolfgang Jagodzinski, Detlef Pollack). Według tej hipotezy-prognozy powtórzy się w Polsce schemat zachodniej dechrystianizacji, w miarę jak nasz kraj będzie stawał się społeczeństwem nowoczesnym i wysoko rozwiniętym gospodarczo. Według zwolenników tezy sekularyzacyjnej społeczeństwo polskie ma charakter naśladowczy (imitacyjny), a bodźce do zmian przychodzą z zewnątrz. Przyhamowanie procesów sekularyzacyjnych jest przejściowe, należy liczyć się w przyszłości z galopującą sekularyzacją oraz wszechstronną, lawinową i dramatyczną laicyzacją.

W warunkach demokratyzującego się społeczeństwa polskiego Kościół ludowy nie ma zbyt wielkich szans, wykazuje wiele oznak bezradności i zagubienia, nie potrafi przystosować się do warunków modernizującego się społeczeństwa. Krytycy Kościoła wskazują, że nie tyle odnawia się on duchowo, ile raczej broni swoich pozycji przeciw sekularyzmowi, liberalizmowi i hedonizmowi. W porównaniu z sytuacją religijno-kościelną na Zachodzie Kościół katolicki w Polsce jest nie tyle wyjątkowy, ile raczej zapóźniony: „Tendencje religijne w postko-

munistycznej Polsce nie wyglądają zachęcająco. Kościół w Polsce roztrwonił wiele ze swego autorytetu – przez protekcyjną obronę swej władzy instytucjonalnej, przez niezgrabne interwencje w parlamentarne procedury, proces wyborczy i debatę publiczną, przez klerykalny opór wobec przyznania większej autonomii laikatowi, wreszcie przez nieufność wobec współczesnych wolności indywidualnych, wolności sumienia, jak również swobód intelektualnych i artystycznych. Jak dotychczas, słabości te kompensowały przywództwo i charyzma polskiego papieża oraz zbiorowy zapal wywoływany przez jego częste wizyty” (Casanova 2004: 63-64).

Jeszcze inni – zwłaszcza ci, którzy sytuują się w cieniu idei sekularyzacji – prognozują dogłębny kryzys wiary, jakiego jeszcze w społeczeństwie polskim nie było i zejście Kościoła ludowego ze sceny publicznej. Polska nie jest samotną wyspą i te same procesy społeczno-religijne i kościelne, jakie dokonują się na Zachodzie, staną się również naszym udziałem, nawet jeżeli ich skutki ujawnią się z pewnym opóźnieniem, po wyraźnym wejściu na ścieżkę modernizacyjną. Według Józefa Baniaka trudno będzie zatrzymać, a nawet osłabić tempo rozwoju desakralizacji życia religijnego katolików w Polsce, a szczególnie religijności młodzieży (Baniak 2013: 201; Casanova 2009-2010: 101-114; Kedio 2021: 105-116; Zielińska 2009: 258-260).

Według Petera L. Bergera eurosekularyzm obejmie w najbliższej przyszłości także Polskę. Wraz z wejściem w europejski system ekonomii i polityki Polska „odziedziczy” – z całym pakietem społeczno-kulturowym – także eurosekularyzm (Berger 2009-2010: 93). Kard. Godfried Danneels, przewodniczący Episkopatu Belgii, uważa, że sekularyzacja po jakimś czasie ustąpi w Europie duchowości: „Laicyzacja nadejdzie i do Polski. Razem z luksusem i komfortem, będziecie mieli te same problemy, co my. W jednym macie jednak nad nami przewagę – u was za wiarę płaciło się krwią. Nie zawsze w waszej historii łatwo było być katolikiem. Belgia nigdy czegoś takiego nie przeżyła. Wiara

męczenników jest inna niż naszych pacyfistów. Jest bardziej płodna i ewangelizująca” (*Wiara Belgów* 2004:16).

Do zwolenników hipotezy imitacji albo konwergencji należy zaliczyć „proroków” upadku Kościoła ludowego. Uważają oni, że Kościół polski nie ma zbyt wiele do zaoferowania współczesnemu człowiekowi, że po wyjściu z systemu komunistycznego znajduje się w stanie zmierzchu, a nawet zapaści. Religijność Polaków – według tego stanowiska – była bardziej formą politycznego protestu czy sprzeciwu wobec narzuconej ideologii niż przejawem żywotnych więzi człowieka z Bogiem. W warunkach demokratyzującego się społeczeństwa polskiego Kościół ludowy nie ma zbyt wielkich szans. Osłabienie czy nawet rozpad katolicyzmu ludowego przepowiadają ci, którzy siłę religii i Kościoła w Polsce opisują niemal wyłącznie w kategoriach więzi łączących ludzi z tradycją i narodem. Wraz ze spadkiem roli i znaczenia motywacji tradycyjnych, społeczno–kulturowych, a zwłaszcza politycznych, ulegnie osłabieniu religijność i więź z Kościołem oparta na tych motywacjach.

Daleko idąca sekularyzacja jest zjawiskiem nieuniknionym, twierdzą ci, którzy są gotowi drukować już klepsydry dla Kościoła ludowego w Polsce („śmierć Kościoła”) i reflektują jedynie nad tempem jego zmierzchu („demontaż Kościoła”). Chętnie mówią o „zagubionym” Kościele instytucjonalnym w Polsce i o końcu katolickiego społeczeństwa (Kozłowska 2020: 6-11; Piwowarski 1995a: 19-26; Piwowarski 1996: 265-279; Rogowski 2001: 89-106), lub niezbyt wysoko cenią Kościół ludowy w Polsce.

W jednym ze swoich wywiadów Jacek Salij zauważył, że należy rozbić model Kościoła jako instytucji świadczącej usługi religijne biernej masie wiernych i zacząć się stawiać Kościołem ludzi odpowiedzialnych za wiarę w swoim środowisku i Kościołem ludzi aktywnie troszczących się o pogłębienie własnej i cudzej wiary. Jeżeli ta zmiana nie nastąpi, może się okazać, że wiara w większości z nas była martwa i Kościół polski się wyludni. Kościół katolicki w Polsce pozostanie ma-

sowym, jeśli będzie stawał się zarazem głębokim religijnie (*Czy katolicyzm* 1993: 26).

W innym ze swoich wywiadów Jacek Salij konstatował. „Prawa socjologii nie dopuszczają takiej możliwości, żeby coś było zarazem masowe i niepowierzchowne. My staramy się taką niemożliwość zrealizować. Musi się w Kościele polskim przynajmniej podwoić liczba świadomych i głębokich katolików, bo to oni stanowią konstrukcję, na której opiera się nasz katolicyzm masowy, oni są solą, która zachowuje od rozkładu całość wspólnoty wierzących. Jeżeli – przez manewr w głąb – nie uda nam się wymknąć spod działania socjologicznych i historycznych determinizmów, dni naszego masowego katolicyzmu wydają się policzone. Mijają bowiem czasy, w których możliwe było chrześcijaństwo powierzchowne. Nie sędzę zresztą, żeby należało z tego powodu płakać. Raczej starajmy się zobaczyć, że polski katolicyzm stanął przed niepowtarzalną szansą. Wbrew przewidywaniom Congara wierzę, że Kościół polski ma szansę pozostać Kościołem masowym. Pod warunkiem, iż uda mu się osiągnąć sytuację pierwszego w historii Kościoła masowego o bardzo wysokim nasyceniu chrześcijanami prawdziwie głębokimi” (Salij 1988: 18).

Do zwolenników scenariusza pesymistycznego można by zaliczyć i tych, którzy byli i są przeciwni akcesji do Unii Europejskiej i widzą wątpliwe korzyści a nawet szkody wynikające z tego faktu. Wątpią, czy Kościół polski wzmocni wydatnie element katolicki w Europie, wprost przeciwnie, „Kościół polski byłby silniejszy sam w sobie i więcej mógłby zdziałać dla Europy i świata (pokazują to nasi misjonarze, duszpasterze wspierający całą Europę), bez podległości Zachodowi. W sytuacji ścisłej integracji z Zachodem będzie bardziej poddany czynnikom świeckim, ateizującemu światowemu lobby żydowskiemu, naciskom ekonomicznym oraz zniewalającej propagandzie niemoralności (wszechpotężne media ateistyczne, kultura sekularystyczna, liberalistyczna pedagogia, rozkładowa moralność antychrześcijańska, wyparcie chrześcijaństwa z form życia publicznego)” (Bartnik 2003:

33). Inni dostrzegają w postulowanym kształcie Unii Europejskiej tendencję do eliminowania wszystkiego, co ma związek z religią. Nie przewiduje się miejsca na *invocatio Dei* w preambule konstytucji, nauczania religii w szkołach publicznych, miejsca na krzyż w sali szkolnej czy szpitalnej itp. Ich zdaniem z tych spraw należy zrezygnować w imię pluralizmu światopoglądowego (Adamski 2003: 234).

Przystąpienie do Unii Europejskiej – twierdzi się – może się łączyć z przejściem ogólnego zachodnioeuropejskiego modelu sekularyzacji, a szersze zetknięcie się z kulturą zachodnią może być niebezpieczne nie tylko dla Kościoła, ale i dla całego społeczeństwa. Dostrzega się zagrożenia dla kulturowej i religijnej tożsamości Polaków w procesach integracyjnych z Europą Zachodnią, która utraciła swoją chrześcijańską tożsamość, hołdując wartościom sekularystycznym, materialistycznym i hedonistycznym. Jan Paweł II często podkreślał, że zjednoczenie Europy nie może opierać się tylko na podstawach ekonomicznych i politycznych. Ważne jest, by Europa, która przez wieki czerpała z bogactwa wiary chrześcijańskiej, uznawała to dziedzictwo i sięgała do swoich korzeni. Umacniając struktury społeczne, polityczne i ekonomiczne, nie można zaniedbać aspektów humanistycznych i duchowych. Nowa jedność Europy („Europejska Wspólnota Duchowa”), aby była czymś trwałym, musi być budowana także na wartościach duchowych, z uwzględnieniem bogactwa i różnorodności kultur oraz tradycji poszczególnych narodów. Wartości te są związane przede wszystkim z godnością osoby ludzkiej, świętością ludzkiego życia, centralną rolą rodziny, której podstawą jest małżeństwo, solidarnością, pomocniczością, praworządnością i solidarną demokracją. Wizja Europy o korzeniach chrześcijańskich nie oznacza opcji konfesyjnej. Uznaje się w niej w jednakowej mierze prawa wszystkich obywateli, wierzących i niewierzących, chrześcijan i niechrześcijan (Marianiński 2004: 91-101).

Część socjologów mówi o transferze zachodnioeuropejskiego sekularyzmu i zasymilowaniu katolickiej Polski do Europy na jej własnych warunkach. „Nie ulega wątpliwości, że polska religijność zmie-

nia się na naszych oczach, a członkostwo Polski w Unii Europejskiej (w tym masowa emigracja Polaków do Wielkiej Brytanii) będzie miało wpływ na praktyki i przekonania religijne. Z dużym prawdopodobieństwem można powiedzieć, że polskie społeczeństwo będzie zmierzało w kierunku zindywidualizowanej religijności, a wpływ Kościoła katolickiego na społeczeństwo będzie znacząco maleł (jak to już można było częściowo zaobserwować w ostatniej dekadzie)” (Trzebiatowska 2010: 14-15).

W sondażu CBOS z marca 2014 roku, przed majowymi wyborami do Parlamentu Europejskiego, 45,8% badanych dorosłych Polaków popierało zdecydowanie członkostwo Polski w Unii Europejskiej, 43,0% – raczej tak, 4,8% – raczej nie popierało, 1,9% – zdecydowanie nie popierało, 4,1% – trudno powiedzieć i 0,3% – odmowa odpowiedzi. O ile większość Polaków deklarowała pozytywny wpływ integracji europejskiej na różne przejawy życia gospodarczego, to opinie na temat zmian w religijności i moralności były już dość zróżnicowane. W całej zbiorowości Polaków 3,9% badanych sądziło, że religijność Polaków raczej zwiększyła się, 31,9% – raczej zmniejszyła się, 55,1% – integracja nie ma na to wpływu, 8,8% – trudno powiedzieć i 0,4% – odmowa odpowiedzi; trwałość polskiej rodziny (odpowiednio) – 26,0%, 34,8%, 26,8%, 11,6%, 0,7%; życzliwość ludzi wobec siebie – 11,7%, 27,6%, 51,5%, 8,9%, 0,2%; swoboda obyczajów w Polsce – 47,1%, 10,9%, 32,3%, 9,4%, 0,3%; przestępczość w Polsce – 31,3%, 14,2%, 39,5%, 14,8%, 0,2%; patriotyzm Polaków – 21,0%, 19,4%, 44,7%, 14,6%, 0,3%; tolerancja wobec innych – 31,9%, 20,2%, 37,1%, 10,5%, 0,3% (*Wyniki badania* /nr 286/ 2014: 22-25).

W latach 2005-2014 zmieniły się wyraźnie poglądy Polaków na temat wpływu przystąpienia Polski do Unii Europejskiej. W 2005 roku 6% badanych dorosłych Polaków uważało, że integracja europejska raczej zwiększyła religijność Polaków, 4% – raczej zwiększyła, 83% – integracja nie ma na to wpływu, 7% – trudno powiedzieć (w 2009 roku odpowiednio – 6%, 28%, 59%, 7%). „Więcej osób niż w latach

ubiegłych obserwuje zmiany w dziedzinach konstytutywnych dla polskiej tożsamości narodowej – religijności Polaków oraz ich przywiązania do rodziny i ojczyzny. Mimo iż większość badanych (55%) uważa, że integracja nie ma wpływu na stopień religijności Polaków, z biegiem czasu coraz więcej osób dostrzega symptomy osłabienia polskiej religijności i skłonnych jest je łączyć z członkostwem w UE (obecnie zauważa je 32%)” (Roguska 2014: 16-18).

Proces transformacji ustrojowej po 1989 roku i przystąpienie Polski do Unii Europejskiej, a następnie proces integracji ze wspólnotami europejskimi, stanowią bez wątpienia nowe wyzwania dla Kościoła katolickiego w naszym kraju. Akcesja Polski do Unii Europejskiej budzi rozmaite nastroje u ludzi wierzących, od pozytywnych i aprobujących (religijność wzrosnie), poprzez obojętne (nic się nie zmieni w życiu religijnym), do negatywnych i dezaprobujących (religijność zmniejszy się). Integracja europejska oznacza dla Polski – według jednych – szansę na wyrównywanie różnic dzielących nasz kraj od krajów zachodnioeuropejskich, otwiera dostęp do nowych źródeł dobrobytu i większych szans rozwoju, gwarantuje realizację tych wartości, które upowszechniły się już w Europie Zachodniej. Część spośród nich przewiduje stopniowe przystosowywanie się polskiego katolicyzmu do odmiennych warunków cywilizacyjnych, kulturowych i religijnych krajów UE, co spowoduje niemal nieuchronnie zmiany w tożsamości religijnej i kościelnej wielu Polaków. Odkrycie, że wychwalany do niedawna Zachód, jest zsekularyzowany, może skłaniać do różnych refleksji, a w dalszej kolejności do naśladownictwa. Według innych adaptowanie i asymilowanie pewnych rozwiązań przez Kościół mogłoby świadczyć o jego otwartości na potrzeby współczesnego człowieka.

Socjolog amerykański hiszpańskiego pochodzenia José Casanova stawia nawet pytanie: „Katolicka Polska w postchrześcijańskiej Europie: świecka normalizacja czy wielka misja apostolska?”. W okresie powojennym Polska pozostawała pod rządami komunistycznymi i paradoksalnie w tym samym czasie – przynajmniej w latach osiemdzie-

siątych ubiegłego wieku – dokonywało się w społeczeństwie polskim ożywienie religijne. Europa Zachodnia przeżywała dramatyczny proces sekularyzacji. „Powtórne przyłączenie katolickiej Polski do zsekularyzowanej Europy może być więc widziane jako <trudne wyzwanie> i/lub <wielkie zadanie apostołskie>. Przewidując zagrożenie ze strony sekularyzacji, integrystyczne kręgi polskiego katolicyzmu zajęły negatywne stanowisko względem integracji europejskiej. Z kolei przywódcy polskiego Kościoła, zachęcani przez polskiego papieża, przyjęli integrację europejską jako wielkie apostołskie zadanie” (Casanova 2004: 54).

Odzyskanie Europy dla chrześcijaństwa i odwrócenie trendów sekularyzacyjnych w Europie może się wydawać zadaniem ewangelizacyjnym dla Polski nie do wykonania. José Casanova przedstawia inny scenariusz rozwoju: „Niech Polska udowodni błędność teorii sekularyzacji. Niech *Polonia semper fidelis* zachowa wiarę ze swą katolicką tożsamością i tradycją, odnosząc jednocześnie sukces w swojej integracji z Europą, stając się <normalnym> krajem europejskim. Tego rodzaju wynik, jeśli okazałby się wykonalny, mógłby zasugerować, że zmierzch religii w Europie nie jest procesem teleologicznym koniecznie powiązanym z modernizacją, lecz historycznym wyborem, jakiego dokonali Europejczycy. Być może nowoczesna, religijna Polska mogłaby zmusić zsekularyzowanych Europejczyków do przemyślenia na nowo swych świeckich założeń, a także zdać sobie sprawę, że to nie tyle Polska nie nadąża za współczesnymi trendami, lecz to raczej zsekularyzowana Europa nie nadąża za resztą świata. Oczywiście, taki prowokujący scenariusz ma jedynie przełamać czar, jaki sekularyzacja rzuca na umysł europejski i na nauki społeczne” (Casanova 2004: 55).

Część katolików polskich dostrzega liczne zagrożenia dla naszego kraju, a zwłaszcza dla niektórych grup społecznych (np. rolników), wskazują oni na zagrożenia dla wartości religijnych i etycznych chrześcijaństwa, a także dla wartości patriotycznych i prorodzinnych. Niektórzy wyrażają sentymentalną nostalgię za przeszłością. Wielu duchownych wyraża lęk przed zeświecczoną, zmateralizowaną i hedo-

nistyczną Europą, która może być zagrożeniem dla katolickiej Polski. Inni wierzą w moc polskiego katolicyzmu, a nawet w to, że ma on do spełnienia ważną misję religijno-duchową i przyczyni się do odnowy kondycji religijnej zachodniego katolicyzmu. Bez wątpienia konfrontacja tradycyjnego katolicyzmu z głęboko zsekularyzowaną Europą Zachodnią, z ukształtowaną przez dominującą tam zeświecczoną umysłowość, stanowi ważny kontekst społeczno-kulturowy dokonujących się przemian w religijności. Upowszechnione poglądy na temat upadku religijności w społeczeństwie polskim w warunkach integracji europejskiej noszą znamiona swoistej paniki moralnej.

Wydaje się, że wariant przystosowania do normy europejskiej w zakresie religijności jest bardziej prawdopodobny niż wariant misji i świadectwa (nowa ewangelizacja Europy Zachodniej). Nie znaczy to jednak, że Polska będzie podlegać zintensyfikowanej sekularyzacji upodabniającej ją do przeciętnej europejskiej. Nieznaczące zmiany w religijności i więzi z Kościołem w Polsce w latach 1989-2010 pozwalały prognozować ich powolność także w następnych dekadach XXI wieku. W ostatnich kilku latach nastąpił jednak wyraźny spadek zaangażowań kultowych Polaków, co może wiązać się – przynajmniej częściowo – z postępującymi pocesami integracji europejskiej. Jest wątpliwe, czy Polska wchodząc do struktur europejskich przyczyni się do kształtowania ducha nowej Europy o chrześcijańskim obliczu. Jan Paweł II mógł tylko w ograniczonym stopniu liczyć na swoich rodaków w procesach rewitalizacji religijności Europejczyków.

Jeżeli nawet religie i Kościoły w nowoczesnych społeczeństwach będą mało widoczne w życiu publicznym, to będą one nadal obecne na poziomie prywatnym, w życiu osobowym i rodzinnym. Zderzenie się polskiego katolicyzmu z laicką kulturą Zachodu i propagowanymi przez nią świeckimi modelami życia w warunkach polskich nie oznacza definitywnego odchodzenia od Kościoła, ile raczej prowadzi do procesu indywidualizacji wiary poprzez selekcję przekonań i zasad normatywnych. „Proces transformacji kultury masowej – od modelu

tradycyjnego ku „europeizacji” obyczajowości – może w efekcie spowodować sytuację, w której Kościół – który oparł się komunizmowi – będzie miał trudności z opanowaniem, tym razem oddolnego, procesu laicyzacji” (Libiszowska-Żółtkowska 1993: 98). Religijność z wyboru charakteryzuje się subiektywizacją wiary, czyli przesunięciem akcentu znaczeniowego ze wspólnoty na indywidualizację doświadczeń religijnych. Zmieniają się sposoby tego, jak wierzymy. Religijność staje się zależna od osobistych wyborów, opcji i preferencji. Wierzenia religijne są coraz bardziej odrębne, zindywidualizowane i heterogeniczne.

Socjologowie religii aprobujący pesymistyczny wariant przemian religijnych w Polsce, tzn. opowiadający się za scenariuszem sekularyzacji ciągłej i niemal radykalnej w tych przemianach, wskazują, że już dzisiaj dokonuje się część tych przemian. W przyszłości przewidują lawinową czy wręcz dramatyczną sekularyzację w społeczeństwie polskim i są gotowi już dzisiaj wygłaszać mowy pogrzebowe nad chrześcijaństwem. Czeski teolog Tomáš Halík twierdzi nawet, że w Polsce trwa najszybszy w całej Europie proces sekularyacyjny (2021: 128).

Kościół katolicki w Polsce znajduje się jednak jakby w fazie przejścia od „wymuszającej” instytucji pierwotnej, do „wybieranej” instytucji wtórnej. W warunkach społecznych oznacza to osłabienie jego wpływów zarówno na poziomie indywidualnym, jak i społecznym, a zwłaszcza w sferze życia publicznego. Dokonujące się przyspieszone przemiany w religijności Polaków, zwłaszcza w środowiskach młodzieżowych, przyprowadzają o przysłowiowy ból głowy niektórych decydentów kościelnych. Wyniki badań socjologicznych realizowanych w środowiskach młodzieżowych na przełomie drugiej i trzeciej dekady XXI wieku mogą rzeczywiście stanowić znaki ostrzegawcze.

Ogólnopolskie badania socjologiczne nad religijnością młodzieży szkół średnich w latach 2005-2017, zrealizowane przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC i Instytut Socjologii UKSW, wskazywały na przyspieszone zmiany w postawach i zachowaniach religijnych młodzieży. W 2017 roku 84,6% ankietowanej młodzieży

szkolnej deklarowało przynależność do Kościoła katolickiego (spadek w porównaniu z 2005 rokiem o 8,8%); głęboko wierzący i wierzący – 53,9% (spadek o 19,5%); religijność młodzieży taka sama jak ojców – 32,3% (wzrost o 1,5%); religijność młodzieży taka sama jak matek – 30,4% (spadek o 1,5%); religijność własna bez zmian – 24,6% (spadek o 3,0%); wiara jako źródło sensu życia – 32,5% (spadek o 20,1%); wiara religijna wpływa na życie codzienne – 58,1% (spadek o 19,2%); wiara może dać człowiekowi oparcie i poczucie bezpieczeństwa – 60,0% (spadek o 17,3%); doświadczenie bliskości Boga – 23,2% (spadek o 3,9%); wiara w istnienie Boga – 68,8% (spadek o 18,0%); wiara w istnienie Trójcy Świętej – 53,7% (spadek o 19,9%); wiara w Boga jako Stwórcę świata – 57,4% (spadek o 14,6%); wiara w Boga jako Stwórcę człowieka – 56,6% (spadek o 14,1%); wiara w Opatrzność Bożą – 65,0% (spadek o 12,4%); wiara w bóstwo Chrystusa – 73,1% (spadek o 17,1%); wiara w to, że Bóg stał się człowiekiem i umarł na krzyżu za wszystkich ludzi – 65,0% (spadek o 18,3%); wiara w zmartwychwstanie z duszą i ciałem – 23,9% (spadek o 2,4%); wiara w nagrodę lub karę po śmierci – 47,6% (spadek o 18,3%); wiara w istnienie piekła – 54,3% (spadek o 7,0%); praktykujący systematycznie – 25,3% (spadek o 16,6%); uczęszczający na mszę św. w każdą niedzielę – 19,0% (spadek o 7,4%); spowiedź przynajmniej raz w roku – 68,8% (spadek o 15,0%); modlitwa codzienna – 20,0% (spadek o 9,9%).

O ile w latach 1998-2005 procesy sekularyzacyjne w środowiskach młodzieżowych w Polsce uległy pewnemu wyhamowaniu, co oznaczało nawet wzrost aprobaty pewnych elementów religijności w granicach kilku punktów procentowych, o tyle po 2005 roku (po śmierci Jana Pawła II) procesy sekularyzacyjne zaczęły na nowo zyskiwać na sile. Spadek aprobaty 23 wskaźników religijności w latach 2005-2017 kształtował się na poziomie 12,8%, co do pewnego stopnia uwiarygadnia tezę o przyspieszonych procesach sekularyzacyjnych w Polsce (Marianiński 2018a: 43-162; Łabędowicz 2020: 163-179).

Przyspieszone zmiany w religijności młodzieży konstatują i inni socjologowie. Według Mirosławy Grabowskiej laicyzacja młodzieży nie tyle pełza, ile „przeszła w kłus”. Z danych CBOS z 2018 roku wynika, że w kategorii wiekowej 18-24 lata praktykowało mniej niż połowa ankietowanych, a więcej niż 20% badanych w ogóle nie praktykowało. W młodszych rocznikach jest prawdopodobnie jeszcze gorzej. W 2016 roku tylko 35% ankietowanych będących w wieku 18 lat deklarowało, że regularnie uczestniczy we mszy św. W największych polskich miastach ponad połowa uczniów ostatnich klas szkół ponadgimnazjalnych w ogóle nie praktykuje. W 2018 roku prawie jedna trzecia młodych ludzi nie uczęszczała na lekcje religii, a jeszcze dekadę wcześniej było takich tylko 10% (*Sekularyzacja zależy też od Kościoła* 2021: 32-33; Himniak 2020: 110-124). W latach 1998-2018 wskaźnik młodzieży ze szkół średnich biorącej udział w praktykach religijnych takich jak msze, nabożeństwa czy spotkania religijne przynajmniej raz w tygodniu zmniejszył się od 54% do 35% (Głowacki 2019: 151).

W badaniach internetowych pt. „Ksiądz w świadomości polskiej młodzieży 2020”, obejmującej młodzież ze wszystkich województw (z wyjątkiem woj. lubuskiego), 11,9% określiło siebie jako głęboko wierzących, 45,9% – jako wierzących, 20,8% – jako niezdecydowanych ale przywiązanych do tradycji religijnej, 9,7% – jako obojętnych w sprawach religijnych i 11,7% – jako niewierzących. W całej zbiorowości 31,5% ankietowanych deklarowało, że praktykuje regularnie, 26,7% – praktykuje nieregularnie, 24,3% – praktykuje rzadko i 17,6% – w ogóle nie praktykuje; 34,8% ankietowanych podzieliło w zdecydowany sposób pogląd, że można być religijnym bez Kościoła, 29,4% – raczej tak, 14,3% – raczej nie, 10,0% – zdecydowanie nie i 11,5% – trudno powiedzieć (Adamczyk 2020: 52-58 i 83).

Na przyspieszoną sekularyzację w społeczeństwie polskim, zwłaszcza w środowiskach młodzieżowych, wskazują nowe zjawiska w polskim katolicyzmie, jak formalna rezygnacja z członkostwa w Kościele, gwałtowny spadek powołań kapłańskich i zakonnych, rezygnacja

młodzieży z lekcji religii czy skandale pedofilskie w Kościele (księża diecezjalni i zakonni):

a) Rezygnacja z członkostwa kościelnego w formie opuszczania Kościoła katolickiego („to nie jest mój Kościół”), jest zjawiskiem obecnym w społeczeństwie polskim dopiero od kilku lat, z tendencją narastającą. W 2020 roku około 4 tys. katolików opuściło formalnie swój Kościół. Niektórzy z nich swoim wystąpieniem z Kościoła chcą zaznaczyć, że utracili zaufanie do tej instytucji. Rezygnacja z członkostwa kościelnego może przybrać także formę apostazji, czyli formę odrzucenia tego wszystkiego co Bóg objawił w Chrystusie, a nawet zaprzeczenie istnienia Boga.

W niereprezentatywnych badaniach Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego SAC osób formalnie występujących z Kościoła katolickiego, zrealizowanych na przełomie 2020 i 2021 roku (210 osób) deklarowano następujące motywy apostazji: sprzeciw wobec aktywności politycznej Kościoła – 96%; sprzeciw wobec niemoralnych zachowań osób duchownych – 92%; negatywny wpływ Kościoła na życie społeczne – 91%; przywileje Kościoła ze strony państwa polskiego – 90%; niezgoda z dogmatami katolickimi – 80%; brak wiary – 72%. W komentarzu do tych wyników Wojciech Sadłonia napisał: „Wystąpienie z Kościoła wynika z poczucia obcości w reprezentowanym przez katolicyzm świecie wartości, negatywnego nastawiania do szeroko rozumianego katolicyzmu – zarówno jego treści (teologia), sposobu funkcjonowania (przede wszystkich osób duchownych), jak i instytucjonalnej obecności w przestrzeni publicznej a nawet w społeczeństwie. W konsekwencji formalne wystąpienie z Kościoła przynosi badanym poczucie uwolnienia oraz ulgi” (informacja uzyskana od Wojciecha Sadłonia).

Być może apostazja jest najczęściej ostatnim krokiem w długim procesie odchodzenia od Kościoła, to jednak jej formy manifestowania w ostatnich kilku latach zaskoczyły wielu obserwatorów życia religijnego i kościelnego w naszym kraju. Nie musi to jednak w przyszłości

prowadzić do masowej utraty członków Kościoła katolickiego, nawet jeżeli w najbliższych latach liczba opuszczających Kościół będzie stopniowo narastać (tzw. wypisywanie się z Kościoła katolickiego). Kościół ze swej strony będzie zapewne na różne sposoby przeciwdziałał zjawiskom apostazji (*Zanim odejdiesz* 2021).

b) Praktyczna działalność Kościoła katolickiego realizuje się w parafiach, które są uprzywilejowanym miejscem ewangelizacji. Po 1989 roku te mikrostruktury Kościoła uległy wzmocnieniu. Według *Rocznika Statystycznego GUS* w Polsce wzrastała liczba jednostek kościelnych (parafie) od 9 950 w 2000 roku do 10 256 w 2019 roku, podobnie jak i liczba osób duchownych: od 27 933 do 30 489 osób. Wyraźnie natomiast zmniejszyła się liczba alumnów diecezjalnych: od 4 745 osób w 2000 roku, poprzez 3 352 osób w 2010, do 1 711 osób w 2019 roku. Tylko w latach 1993-2011 liczba zakonnic zmniejszyła się od 24 937 do 20 243 osób (Sadłoń 2017: 371-372). W latach 2010-2019 zmniejszył się wskaźnik wiernych Kościoła katolickiego w stosunku do ogółu ludności z 95,9% do 92,7% oraz siostr zakonnych: od 21 830 do 18 715 osób (*Rocznik Statystyczny* 2020: 198-200). Można więc mówić o narastającym kryzysie powołań kapłańskich i zakonnych w Kościele katolickim w Polsce (Baniak 2020: 22-37; Baniak 2019; Sadłoń 2021: 121-145; Świątkiewicz 2021: 147-159).

c) Rezygnacja z lekcji religii w szkole. Według sondażu CBOS z 1994 roku 88% badanej młodzieży uczęszczało na lekcje religii, w 2003 roku – 90%, w 2008 roku – 91%, w 2010 roku – 93%, w 2013 roku – 89% i w 2016 roku – 75% (od 85% w miastach poniżej 20 tys. mieszkańców do 49% w miastach powyżej 500 tys. mieszkańców). Badana młodzież w 50% opowiadała się za nieobowiązkową formą nauczania religii w szkołach, w 14% – za nieobowiązkową w punktach katechetycznych przy parafiach, w 17% – za obowiązkową w szkołach, w 2% – za obowiązkową w punktach katechetycznych i 17% – trudno powiedzieć. W 2016 roku 40% ankietowanej młodzieży oceniło lekcję religii jako ciekawą, 38% – że są jak inne lekcje

i niczym szczególnym się nie wyróżniają oraz 22% – że są nudne i nie ważnego się na nich nie dzieje (Gwiazda 2016: 141-148). Wśród studentów polskich (próba ogólnopolska) w 2017 roku 20,1% badanych preferowało szkołę jako miejsce nauczania religii, 37,5% – kościół, 29,9% – jest to obojętne, 12,5% – trudno powiedzieć (Górny 2018: 233).

Sondaż CBOS z 2018 roku potwierdził dalszy trend spadkowy uczestnictwa młodzieży w lekcjach religii w szkole. Udział w lekcjach religii zadeklarowało tylko 70% uczniów ostatnich klas szkół ponadgimnazjalnych: 68% z liceów ogólnokształcących, 77% z techników i 57% z zasadniczych szkół zawodowych; 78% badanych mieszkających na wsi, 77% – w miastach poniżej 20 tys. mieszkańców, 69% – w miastach od 20 do 100 tys. mieszkańców, 59% – w miastach od 100 do 500 tys. mieszkańców i 44% – w miastach powyżej 500 tys. mieszkańców. W katechezie szkolnej nie brała udziału około jedna piąta uczniów określających się jako głęboko wierzących lub wierzących, uczestniczyła za to jedna trzecia badanych określających się jako niewierzący (34%) oraz dwie piąte w ogóle niepraktykujących (41%). W latach 2016-2018 zmniejszył się wskaźnik tych, którzy uważali lekcje religii w szkole za ciekawe: od 40% do 33% (Głowacki 2019: 157-160).

Badana w 2021 roku młodzież szkół podstawowych i ponadpodstawowych określiła w następujący sposób swój stosunek do lekcji religii na terenie szkoły: 27,5% – lekcje religii powinny być nadal organizowane w szkołach w godzinach lekcyjnych – nie ma znaczenia na jakich; 19,1% – lekcje religii powinny być nadal organizowane w szkołach, ale na pierwszej albo ostatniej lekcji; 39,8% – lekcje religii powinny być organizowane poza szkołą, najlepiej w kościele lub innej placówce religijnej jako dobrowolne; 13,6% – nie mam w tej sprawie jednoznacznej opinii. Nieco ponad połowa badanych oceniła pozytywnie swoich katechetów i przyznawała im bardzo wysoki lub raczej wysoki autorytet (14,1% – bardzo wysoki, 40,2% – raczej wysoki,

26,3% – raczej niski, 17,4% – brak autorytetu, 2,2% – niemający zdania w tej sprawie (*Centrum Profilaktyki Społecznej* 2011).

Z dużym prawdopodobieństwem można przypuszczać, że w bliższej lub dalszej przyszłości szkolna lekcja religii nie będzie tak masowym zjawiskiem jak obecnie. Według opinii niektórych socjologów „lekcje religii nie pomagają – nie przyciągają młodych do Kościoła i wiary. Przy czym nie mówimy tu o tym, czy lekcje te powinny być w szkołach, czy w parafii – ich zawartość treściowa nie porusza wewnętrznie młodych ludzi. To może mieć długofalowe skutki: na razie nie dotyczą one poziomu wiary religijnej, ale z czasem i ona może ulegać erozji” (Grabowska 2019). Z jednej strony będą oddziaływać procesy sekularyzacyjne zachodzące w społeczeństwie polskim, z drugiej strony pojawią się nowe oferty konkurencyjne wobec nauki w szkole (np. etyka, religioznawstwo). Wiele będzie zależeć od osób duchownych i świeckich (katechetów), przed którymi stoi zadanie udoskonalania edukacji religijnej i czynienia jej atrakcyjną (Chrostowski 2020: 39-52; Kielan, Witos 2016: 41-65; Panuś 2016: 36-38; Rogowski 2014: 123-134).

d) Na przyszłość religii i Kościoła katolickiego w naszym kraju rzutują i będą rzutować różnego rodzaju skandale związane z osobami duchownymi, m.in. skandale pedofilskie. Według danych zebranych przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC im. Witolda Zdaniewicza w okresie od 1990 roku do czerwca 2018 roku zgłoszono 382 przypadki wykorzystywania seksualnego małoletnich przez duchownych, dotyczących czynów z lat 1950-2018 (284 przypadki w diecezjach i 98 w zakonach męskich). W latach 1990-2019 skazano prawomocnymi wyrokami państwowych sądów za przestępstwa pedofilskie – 28 820 osób, w tym 85 osób duchownych (Przeciszewski 2021: 195-196). Przypadki pedofilskie osób duchownych są bardzo silnie nagłaśniane przez media, co może wpływać negatywnie nie tylko na poglądy Polaków o osobach duchownych, ale i na stosunek do

Kościoła oraz na sytuację religijną w naszym kraju (*Kryzys w Kościele* 2021; Libiszowska-Żółtkowska 2021: 294-295).

Wpływ skandali w Kościele na religijność Polaków potwierdzają niektóre badania socjologiczne i sondaże opinii publicznej. W badaniach socjologicznych zrealizowanych w 2020 roku przez Pracownię Badawczą Polskiego Pomiaru Postaw i Wartości UKSW skonstatowano, że 21,7% badanych w ankiecie internetowej studentów polskich (próbą niereprezentatywna) stwierdziło w zdecydowany sposób, że ostatnio ujawnione skandale w Kościele katolickim obniżyły ich religijność, 13,7% – raczej tak, 20,9% – raczej nie, 22,7% – zdecydowanie nie i 20,9% – trudno powiedzieć. Łącząc dwie pierwsze odpowiedzi otrzymujemy wskaźnik 35,4% ankietowanych studentów potwierdzających negatywny wpływ skandali w Kościele na ich religijność; kobiety – 37,0%, mężczyźni – 29,3%; badani będący w wieku 18-20 lat – 39,0%, w wieku 25 lat i więcej – 32,0%; mieszkający na wsi – 36,0% i w miastach powyżej 500 tys. mieszkańców 37,6%; osoby z wykształceniem podstawowym – 25,0% i z wykształceniem wyższym – 33,2%; wierzący i regularnie praktykujący – 12,3% oraz niewierzący i niepraktykujący – 41,7% (Zaręba 2020: 36-37).

W sondażu internetowym z 2021 roku, zrealizowanym wśród młodzieży szkół podstawowych i ponadpodstawowych z całej Polski, będącej w wieku 14-18 lat, 86,0% badanych zadeklarowało swój związek z religią katolicką, 62,2% – uważało się za osoby religijne, 59,7% – uznało siebie za osoby mniej religijne niż dwa lata wcześniej. Badani wymienili następujące przyczyny zmian swojej religijności: niezgodność tego co mówi religia a co czyni Kościół – 64,8%; brak właściwej reakcji Kościoła na pedofilię w jego szeregach – 63,0%; zaangażowanie Kościoła w politykę – 43,2%; przepych i nieuzasadnione bogactwo ludzi Kościoła – 41,2%; niezrozumienie przez Kościół potrzeb ludzi młodych – 38,9%; niezrozumienie przez Kościół potrzeb współczesnego świata – 34,7%; niewłaściwy stosunek Kościoła do związków partnerskich i aborcji – 31,4%; brak zaangażowania Kościoła w spra-

wy zwykłych ludzi – 28,9%; inne przyczyny – 11,7% (*Centrum Profilaktyki Społecznej* 2021; Zawadka 2021: A 3).

W ocenie sposobu, w jaki Kościół katolicki radzi sobie z problemem pedofilii, poglądy badanych były dość krytyczne: 7,8% – sądziło, że Kościół czyni wszystko co możliwe, aby wyjaśnić problem pedofilii i zadośćuczynić ofiarom; 62,1% – Kościół chce przeczekać aferę pedofilii, „zamieść ją pod dywan”; 8,8% – Kościół nie ma możliwości rozwiązania tego problemu, bo jest on głęboko ukryty, ale chociaż się stara; 21,3% – pedofilia jest także konsekwencją tego, że księża nie mogą się żenić lub wchodzić w związki partnerskie.

W komentarzu do tych wyników autorzy „Raportu” stwierdzają: „Pomimo kryzysu Kościoła katolickiego wysoki odsetek nastolatków dostrzega wiele wartości i zalet związanych z udziałem w życiu religijnym, jednak kryzysy (jak ten pedofilski) dokonują głębokich przemian w postawach młodych. Są oni bardzo krytyczni w temacie sposobu rozwiązywania problemu pedofilii przez Kościół katolicki, szczególnie w zakresie zadośćuczynienia ofiarom. Jednocześnie bardzo wysoko oceniają osobę papieża Franciszka. Co znamienne, najbardziej rażące są nie tylko same skandale, ile właśnie reakcja zwierzchników Kościoła. Realizowane przez Kościół katolicki strategie działania traktowane są często przez młodych jak przysłowiowy <papierek lakmусowy> dla ostatecznej wiarygodności całej instytucji” (*Centrum Profilaktyki Społecznej* 2021). Najbliższa przyszłość ujawni zapewne skutki skandali w Kościele, w tym szczególnie skandali pedofilskich, dla polskiego katolicyzmu i religijności Polaków.

§3. Uwagi końcowe

Wydaje się, że w drugiej dekadzie XXI wieku mieliśmy do czynienia z wyraźnym przyspieszeniem procesów sekularyzacyjnych w środowiskach młodzieżowych. Spadające wskaźniki deklaracji pro-

religijnych, praktyk kultowych, wierzeń religijnych i uznawanych wartości można traktować jako oznaki trendu sekularyzacyjnego. W każdym razie nie ma oznak ożywienia religijnego ani radykalnej sekularyzacji. „Pełzająca” sekularyzacja w środowiskach młodzieżowych, wyraźnie przyspieszająca, wydaje się faktem społecznym. Uprawdopodobnia się scenariusz słabnięcia religijności i więzi z Kościołem katolickim w społeczeństwie polskim (obojętność wobec Transcendencji, obojętność wobec Kościoła).

Jakkolwiek zdecydowana większość młodzieży polskiej należy do Kościołów chrześcijańskich, głównie do Kościoła katolickiego, to spadek deklarowanych wierzeń i praktyk religijnych oraz akceptacji norm moralnych katolicyzmu pozwala przypuszczać, że religia odgrywa słabnącą rolę w życiu codziennym młodych Polaków. Jeżeli nawet część młodzieży polskiej zwraca się w kierunku nowych form religijności i duchowości, to jednak nie kompensuje to utraty znaczenia tradycyjnych form religijności (Pollack, Müller 2013:54-55). W warunkach społeczno-kulturowej modernizacji i funkcjonalnej dyferencjacji religijne wartości i normy tracą powoli swoją centralną rolę w świadomości młodzieży polskiej i w nieco mniejszym stopniu – wśród dorosłych Polaków. Nie można już mówić o relatywnej stabilności religijności Polaków.

Wielu socjologów wyraża przekonanie, że przyszłość religijności w naszym kraju w dużej mierze będzie zależeć od obecnego stanu edukacji religijnej i przekazywanych w niej wartości światopoglądowych oraz od religijności rodziny polskiej. Bardzo dobitnie wyraziła to socjolog Maria Libiszowska-Żółtkowska: „Po upadku ateistycznego komunizmu religia powróciła do szkół jako jeden z przedmiotów szkolnego programu. Dla Kościoła nauczającego jest to swoiste wyzwanie. Problematyka religijna, misterium wiary przeniesione z kościoła i sal katechetycznych w mury szkoły zyskuje inny wymiar, staje się jedną z – zdarza się, że nie zawsze ciekawie prowadzonych – lekcji. Od współczesnej katechezy zależy stan religijności następnych pokoleń. Czy

będą to ludzie głęboko religijni, aktywnie pogłębiający swoją wiarę i świadomie przekazujący ją następnym pokoleniom, czy raczej bierni członkowie Kościoła zaniedbujący obowiązek religijnego wychowania własnych dzieci? Czyli innymi słowy, czy i na ile w przyszłości polskie kościoły będą – tak jak obecnie – co niedziela tłumnie wypełnione wiernymi, czy też podzielą los kościołów Europy Zachodniej i świecić będą pustkami?” (Libiszowska-Żółtkowska 1994: 18; Mikołajko 2020:10-26; Rogowski 2002: 187-190; Walulik 2021: 53-71).

Jeszcze do niedawna wariant pesymistyczny, czyli scenariusz przyspieszonej czy nawet galopującej (lawinowej) sekularyzacji w społeczeństwie polskim wydawał się niemal nieprawdopodobny, to dzisiaj trzeba go traktować jako możliwy, jeżeli nawet nie w najbliższej przyszłości. Socjologowie wskazują na wiele zjawisk, które mogą być uznawane za przejawy przyspieszonej, według niektórych – gwałtownej sekularyzacji. Trend ku sekularyzacji nie jest jakimś niezmiennym prawem natury. Chrześcijanie, nawet jeżeli byliby mniejszością w społeczeństwie, mają w sobie ogromny potencjał kreatywności w przekształcaniu tego społeczeństwa. Wydaje się więc, że badacze społeczni, którzy w swoich teoriach i analizach empirycznych dotyczących spraw współczesnych lekceważą religię, podejmują wielkie ryzyko błędnych diagnoz i interpretacji zjawisk społecznych.



ROZDZIAŁ II

Wariant optymistyczny – niezmienny Kościół w zmieniającym się społeczeństwie

Wariant optymistyczny zakłada utrzymanie się religijności i kościelności w ich dotychczasowych kształtach, a nawet nie wyklucza się ich rewitalizacji dokonującej się w warunkach desekularyzacji i akcji ewangelizacyjnej Kościoła. Przed 1989 roku część Polaków, zwłaszcza wśród księży, oczekiwała, że wraz z upadkiem systemu komunistycznego zostanie przezwyciężona sekularyzacja, a religijna i społeczna pozycja Kościoła ulegnie wzmocnieniu. Także i dzisiaj spodziewają się niektórzy, że nastąpi to w najbliższej przyszłości. Ten scenariusz rozwoju religijnego i kościelnego przyjmuje swoiste „stygnięcie” procesów sekularyzacji, a nawet jej zastopowanie oraz odbudowę chrześcijańskiego ładu moralnego w społeczeństwie. Rewitalizacja religijności i moralności dokonuje się nie tylko dzięki działalności Kościoła rzymskokatolickiego, ale i innych Kościołów i wspólnot religijnych, wreszcie ugrupowań i stowarzyszeń świeckich, stawiających sobie za cel udoskonalenie moralne swoich członków, z uwzględnieniem inspiracji chrześcijańskich.

Mówienie o zmiennym społeczeństwie i niezmiennym Kościele jest do pewnego stopnia sprzeczne ze sobą. Idzie tu raczej o zaakcentowanie względnej stabilności religii i Kościoła w szybko zmieniającym się społeczeństwie. José Casanova dostrzega w rozwoju religijności w krajach Europy Środkowo-Wschodniej dwie możliwości: albo postępującą sekularyzację na trzech płaszczyznach (dyferencjacja społeczna, erozja przekonań i praktyk, prywatyzacja religijności), albo opóźnienie tego procesu, dzięki zjawiskom deprywatyzacji religii (Casanova 2000: 249-280). Jego zdaniem nie jest z pewnością możliwy „ruch wstecz”, w stronę postępującej sakralizacji i zniesienie trendu sekularyzacyjnego. „Do tej pory Kościoły i ich świeccy sojusznicy odnosili sukcesy w walce przeciwko państwom autorytarnym, lecz także ten typ zмоби-

lizowanej religii politycznej traci swoją rację bytu – chyba że Kościoły oprą się całkowitej sekularyzacji i rozpocznie się nowy etap rozłamu świecko–religijnego oraz mobilizacji i kontrmobilizacji. Spośród studiów przypadków analizowanych tutaj, ten scenariusz wydaje się obecnie możliwy, aczkolwiek prawdopodobny, tylko w Polsce” (Casanova 1998: 409-428).

W niniejszym rozdziale przedstawimy w skrócie niektóre przejawy desekularyzacji we współczesnym świecie, w tym także i w Europie Zachodniej, a następnie wskażemy na pewne przejawy trwałości religijności w społeczeństwie polskim. Dane te legitymizują – przynajmniej częściowo – trwałość religii w XXI wieku. Socjologowie są na ogół dość sceptycznie nastawieni do idei „wiosny” religii i chrześcijaństwa. Niektórzy nie wykluczają takiej możliwości, jeżeli wydarzy się coś bardzo znaczącego czy niezwykłego („zwrot religijny” lub „zwrot duchowy”).

§1. Przejawy desekularyzacji we współczesnym świecie

W nowszej socjologii religii teoria globalnej sekularyzacji jest poddawana wyraźnej krytyce. Została także zakwestionowana teza, że modernizacja i sekularyzacja postępują równocześnie, tak, że wiarę opartą na Objawieniu w nieunikniony sposób zastąpi z czasem wiedza oparta na rozumie, nauce i wiedzy empirycznej. „Wydawało się to prawdopodobne zważywszy sekularyzację, jaka dokonywała się w większości społeczeństw europejskich, i sekularyzację życia publicznego w Stanach Zjednoczonych. Nie istnieje jednak w naukach społecznych solidna teoria, która mówi, że odrodzenie religii w dzisiejszych warunkach jest niemożliwe. Jak zauważyli Peter Berger, David Martin i wielu innych, założona korelacja między sekularyzacją i modernizacją, która niegdyś była podstawową tezą literatury socjologicznej, nie jest prawdziwa. Owo jakoby uniwersalne prawo rozwoju społecznego stosuje się przede wszystkim do Europy Zachodniej. Inne kraje rozwiniętego świata, w tym Stany Zjednoczone i Japonia, nie

notują jednak wyraźnego zaniku wiary wraz z podwyższaniem się poziomu dochodu i wykształcenia” (Fukuyama 2000: 220).

Teoria religijno-sekularnej konkurencji odnosi się do zmian religijnych będących rezultatem konkurencji religijno-sekularnych i wewnątrzreligijnych na różnych płaszczyznach i w różnych sektorach życia. W konkurencji są obecne zarówno podmioty (działający) religijni jak i sekularni, grupy religijne i sekularne oraz różne podmioty („aktorzy”) w ramach całościowego społeczeństwa. Przykładowo można wymienić wśród sekularnych konkurentów religii partie polityczne, media, grupy zawodowe, pracę, czas wolny, stowarzyszenia, różne formy rozrywki, imprezy sportowe, instytucje doradcze i psychoterapeutyczne, dobrobyt, itp. W społeczeństwach współczesnych jednostki mogą wybierać nie tylko między różnymi opcjami religijnymi (teoria rynku religijnego), ale i między opcjami religijnymi i sekularnymi. Konkurencja w przeszłości i obecnie „aktorów” indywidualnych i zbiorowych wyjaśnia całościowo dokonujące się w życiu społecznym przemiany w religijności, jak i w odniesieniu do szczegółowych zjawisk (np. spadek powołań kapłańskich i zakonnych), zarówno na płaszczyźnie *makro-* jak i *mezo-* i *mikrostrukturalnej* (Stolz, Könnemann 2014: 30-64).

Trend sekularyzacyjny nie jest tak uniwersalny, jak sądzili niektórzy socjologowie w XX wieku, a proroctwa o końcu religii okazały się fałszywe, w każdym razie mało prawdopodobne. „Jeśli kultura nie fałszuje zjawiska religijności i nie spełnia sztucznej funkcji ograniczania i wykluczania, to w sposób zwyczajny religia odzyskuje swoje miejsce w życiu jednostek i wspólnot. Dzisiaj kultura już tego nie czyni i możliwy jest powrót. Dlatego trzeba odważnie powiedzieć, że wiek XXI będzie/jest wiekiem religii. Do tezy tej upoważnia nie tylko odwołanie przez Zachód próżnia ideowa, która pogłębia się szczególnie wtedy, gdy kultura podjęła intensywne prace nad usunięciem religii, ale upoważnia również zmierzch ery sekularyzacji, o której jeszcze nie tak dawno głośno było wśród badaczy i uczonych” (Szulakiewicz 2009: 11).

Teoria sekularyzacji zdająca się w sposób w pełni wystarczający wyjaśniać dokonujące się przemiany w religijności wysoko rozwiniętych gospodarczo i pluralistycznych kulturowo społeczeństwach Europy Zachodniej, jest niewystarczająca do wyjaśnienia sytuacji religijnej w Ameryce Północnej i w wielu innych częściach współczesnego świata. Niektórzy teoretycy sekularyzacji mówią o Ameryce jako „przypadku szczególnym”, o odchyleniu od ogólnej prawidłowości, o historycznej korekturze (Martin 1996:161-180). Coraz częściej socjologowie kwestionują klasyczny paradygmat sekularyzacji, który wiązał nowoczesność z zanikaniem wierzeń religijnych.

Filozof i politolog John N. Gray w wywiadzie udzielonym „Gazecie Wyborczej” zaznaczył, że 40 lat temu, gdy rozpoczynał pracę akademicką, większość intelektualistów uważała, że religia jest reliktem przeszłości i że to sekularyzacja jest przyszłością. On sam, chociaż niewierzący, nigdy w to nie wierzył. Religia nie odejdzie, bo wypływa z impulsu, który też jest wyłącznie ludzki (zwierzęta nie tworzą systemów religijnych). Religia jest sposobem, w jaki człowiek radzi sobie z myślą, że kiedyś już go nie będzie, wypływa ona – według niego – ze świadomości własnej śmiertelności (*Upadek Zachodu* 2014: 18).

Niespodziewanie, ku zaskoczeniu zwolenników tezy o totalnej sekularyzacji we współczesnym świecie, w wielu społeczeństwach ponowoczesnych o daleko idącej sekularyzacji pojawiają się tendencje świadczące o „duchowej produktywności” współczesnej kultury. Coraz częściej mówi się na gruncie nauk społecznych o swoistym „renesansie” potrzeb religijnych. Ponowoczesny człowiek poszukuje różnych form zaspokojenia swoich potrzeb religijnych, tyle że nie zawsze w zinstytucjonalizowanych religiach i Kościołach, lecz bardziej w sferze „odkościelnionej” i sprywatyzowanej religijności, będącej nierzadko kompilacją (zlepkiem) elementów różnych systemów religijnych i filozoficznych.

Gwałtowna sekularyzacja zbiega się często z silnymi ruchami odnowy i innowacji religijnej. Przyjmuje się, że im silniejsza jest więź

religijna, tym wyższy jest poziom rozwoju moralnego i niższe prawdopodobieństwo zachowań dewiacyjnych i kryminalnych (Hermann 2001: 802). Badania socjologiczne wskazują na systematyczny spadek udziału w praktykach religijnych (np. msza niedzielna, śluby kościelne), na wzrost formalnych wystąpień z Kościoła, na powiększający się psychospołeczny dystans wobec Kościoła jako instytucji, ale te wszystkie przejawy kościelnej dezintegracji nie muszą oznaczać w tej samej mierze odchodzenie od wierzeń religijnych. Socjologowie współcześni z większą powściągliwością mówią o bezkościelnym czy bezreligijnym społeczeństwie, a nawet uznają do pewnego stopnia religię za trwały element ludzkiego życia. Wielu z nich nie podziela poglądu, że nowoczesność ze swej istoty jest wroga religii. Nie postulują tworzenia społeczeństwa bez Boga. Sekularyzacja wywołuje skutki destrukcyjne, ale i pobudza rozwój religijności określonego typu (Stark, Bainbridge 2000: 366 i 391). Religie także podlegają pewnej „modernizacji”.

Część socjologów zachodnich i polskich mówi coraz częściej o procesach desekularyzacyjnych, a nawet o końcu sekularyzacji, o ponownym oczarowaniu świata. Mówi się o nowych formach duchowości i religijności, o możliwej koegzystencji religii i nowoczesności, a nawet o kontrsekularyzacji, o rewitalizacji religii, o procesach re-spirytualizacji i o megatrendzie religii. Także w socjologii religii uwaga badaczy przesunęła się w kierunku rozpoznawania nowych form religijności i duchowości, dla wyjaśnienia ich obecności w zsekularyzowanym świecie. Te nowe formy religii i duchowości pełnią swoistą funkcję barometrów zmian społecznych o bardziej ogólnym charakterze.

Według niektórych socjologów społeczeństwa ponowoczesne stają się religijnie „produktywne”, a nowoczesność ze swoją kulturą wolności nie jest czymś sprzecznym z religią. Badania sondażowe z lat 1990-1999 wskazywały na zahamowanie procesów sekularyzacyjnych w niektórych krajach Europy Zachodniej, nawet w niektórych wielkich miastach (z wyjątkiem Paryża). Takie wskaźniki religijności jak wiara w Boga osobowego, nadzieja na życie wieczne, modlitwa

i medytacja nie wykazywały w ostatniej dekadzie XX wieku tendencji spadkowych. Pojawiły się pierwsze oznaki spowolnienia procesów sekularyzacyjnych w Europie, co dla niektórych badaczy oznacza swoisty powrót religii, a nawet może odwrócenie trendu sekularyzacyjnego (Zulehner 2004: 12-13).

Trzeba podkreślić, że w niektórych krajach europejskich, jak Polska, Słowacja, Irlandia czy Włochy poziom religijności może być porównywalny z tym, jaki charakteryzuje Stany Zjednoczone, chociaż w tych krajach należałoby mówić o niskim poziomie konkurencyjności religii z innymi światopoglądami, a nawet – jak w Polsce – o swoistym monopolu Kościoła katolickiego. Nawet w krajach skandynawskich, w których praktyki religijne są realizowane przez zdecydowaną mniejszość obywateli, religia – co podkreśla Grace Davie – pełni tzw. funkcję zastępczą dla całego społeczeństwa (Davie 2010: 119). Wydarzenia z 11 września 2001 roku ujawniły, że w czasie kryzysu Kościoły stają się symbolicznymi centrami społeczeństwa. Temat „religia” przeżywa w obecnych czasach swoistą medialną koniunkturę. W radiu, telewizji i w internecie, a także w tygodnikach i dziennikach pojawiają się artykuły i audycje o treści religijnej. O ile część piszących o religii najczęściej wskazuje na niebezpieczeństwa ze strony religii dla współczesnych społeczeństw (fundamentalizm islamski i chrześcijański), inni dostrzegają potencjał integracyjny religii dla społeczeństwa i sensotwórczy dla człowieka jako jednostki.

W swojej klasycznej formie: modernizacja – sekularyzacja – świeckość państwa, paradygmat zakładający utratę wiary, nie pasuje do wielu krajów azjatyckich, w których dominuje konfucjanizm czy taoizm, nie mówiąc już o społeczeństwie amerykańskim, w którym modernizacja i świeckość państwa nie oddziałują negatywnie na religijność Amerykanów. Ewangelikalizm protestancki rozwija się bardzo intensywnie, z ogromną dynamiką i jest w stanie zmieniać krajobraz religijny w krajach Trzeciego Świata i w Ameryce Południowej. Interesująca w tym względzie jest także uwaga Papieża Benedykta XVI:

„Patrząc z perspektywy samej Europy, ma się wrażenie, że Kościół jest w fazie schyłkowej. Ale to tylko część całości. W innych częściach świata Kościół wzrasta i żyje, jest pełen dynamiki. Liczba neoprezbiterów na całym świecie wzrosła w ostatnich latach, podobnie liczba seminarzystów. Na europejskim kontynencie mamy do czynienia tylko z pewną stroną tej rzeczywistości i nie przeżywamy wielkiej dynamiki duchowego przebudzenia, która gdzie indziej rzeczywiście jest widoczna i którą ciągle napotykam w moich podróżach i poprzez wizyty biskupów” (*Światłość świata* 2011: 24).

Europa, zwłaszcza Zachodnia, coraz częściej broni się przed wpływem imigrantów, w poczuciu obrony własnej tożsamości. Zjawisko to wydaje się systematycznie nasilać, a kontynent europejski nie jest już wyłącznie chrześcijański. Ryszard Kapuściński sformułował to następująco: „Boimy się przyznać, że chrześcijaństwo już przestało być definicją Europy. Miliony Europejczyków są muzułmanami. A są oni społecznością bardzo solidarną” (*Chrześcijaństwo* 2001: 12). Socjologowie religii dopiero od niedawna dostrzegają całkowicie nową zmianę w strukturze wyznaniowej kontynentu europejskiego. Jakie będzie mieć ona znaczenie dla procesów sekularyzacyjnych i desekularyzacyjnych, pozostanie to problemem do rozwiązania w przyszłości, zarówno w wymiarach badań empirycznych, jak i praktyczno-politycznych. Jedno wydaje się prawdopodobne, że niereligijne „pole duchowe” nie będzie się zmniejszać, wykazuje ono obecnie tendencje wzrostowe. W zsekularyzowanej czy sekularyzującej się kulturze istnieją wielorakie źródła dla nowej duchowości.

Zsekularyzowaną i – być może – dalej sekularyzującą się Europę można w tym kontekście traktować jako „przypadek szczególny”. Wraz z modernizacją społeczną nie musi być związany „pakiet” sekularyzmu. We współczesnym świecie dokonują się także procesy desekularyzacyjne, związane z działalnością Kościołów chrześcijańskich, jak i oddolnymi inicjatywami nowych ruchów i wspólnot religijnych o charakterze fundamentalistycznym i niefundamentalistycznym.

Wiara religijna we współczesnym świecie przybiera wciąż nowe formy nie tylko w wymiarze indywidualnym, ale i społecznym. Oficjalny Kościół katolicki zmienia powoli swój stosunek do nowoczesnego świata, w nowoczesności zmienia się powoli klimat wobec religii, postawy wobec Kościołów chrześcijańskich stają się mniej negatywne. Nie brakuje jednak tych, którzy chcieliby usunąć religię, a zwłaszcza Kościoły, z życia publicznego i ograniczyć religię do sfery życia prywatnego.

Socjologowie religii przez wiele dekad XX wieku koncentrowali się nadmiernie na procesach osłabienia religii i Kościołów chrześcijańskich, inni przepowiadali ich upadek, wiążąc te procesy z modernizacją społeczną. Wskazywali na różnorodne przejawy osłabienia uczestnictwa w praktykach religijnych, a także na dostrzegalne, chociaż w mniejszym zakresie, osłabienie wiary w Boga, w warunkach pewnego zwrotu kulturowego w społeczeństwach zachodnich. Instytucje, normy i autorytety kościelne trwają wciąż w głębokim kryzysie, który bynajmniej nie oznacza końca religii. Nowoczesny człowiek, korzystając z przysługującej mu wolności i autonomii, niezbyt chętnie podporządkowuje się roszczeniom i wymaganiom Kościołów. Tracą one decydujący wpływ na kształtowanie się tożsamości osobowej i społecznej wielu ludzi współczesnych. Przynależność ich do Kościoła traci swój normatywny i zobowiązujący wymiar, religijność staje się mniej widoczna społecznie, nabiera charakteru indywidualnego wyboru. „Religijny kompozytor”, „religijny architekt”, „religijny majsterkowicz” jest religijny czy związany z Kościołem dlatego, że tak sam wybrał i zadecydował, także co do charakteru swojego zaangażowania religijnego i kościelnego (Zulehner 2004: 12-14). Myślenie i wiara religijna oddzielają się od praktyk religijnych, a także separują się od instytucji kościelnych.

Chrześcijaństwo będzie zmagać się z nieustępującą sekularyzacją i odnajdywać swoje miejsce w zmieniającym się świecie, także w Europie Zachodniej. „Mniej wyraźnie ale mimo to zauważalne jest także u nas, na Zachodzie, przebudzenie nowych katolickich inicjatyw, które

nie są kierowane przez zbiurokratyzowaną strukturę. Biurokracja jest wyczerpana i zmęczona. Te inicjatywy pochodzą z wnętrza, z radości młodych ludzi. Chrześcijaństwo ukazuje być może inne oblicze, przyjmuje także inną kulturową postać. Nie jest placem musztry – w światowym znaczeniu – gdzie rządzą inni. Jest życiową siłą, bez której także inne rzeczy nie mogłyby się ostać. Dlatego ja, w związku z tym, co sam mogę zobaczyć i przeżyć, jestem optymistą i myślę, że chrześcijaństwo stoi przed epoką nowego dynamizmu” (*Światłość świata* 2011: 69-70). Pomimo różnych przejawów kryzysu religijnego w Europie Zachodniej wciąż wielu ludzi, którym świecka kultura nie wystarcza, poszukuje na nowo zagubionej Transcendencji. Wiek XXI nie musi być wiekiem indyferentyzmu i ateizmu, być może będzie wiekiem wielu bóstw i wielu duchowości (*swoisty politeizm*).

Globalizacja tworzy wielorakie przesłanki do powstawania i upowszechniania się nowych ruchów religijnych. Neutralne światopoglądowo państwo dopuszcza pluralizm wyznaniowy i nie ingeruje w zasadzie w powstawanie nowych struktur religijnych, jeżeli tylko nie zagrażają one poczuciu jego bezpieczeństwa. Zasada poszanowania wolności sumienia i religii w sferze prywatnej, jak i publicznej, jest wpisana w ideały demokracji i tolerancji. „Podobnie jak globalna kultura będąca wynikiem akulturacji, unifikacji treści i doświadczeń kultur narodowych, również nowe ruchy religijne mają charakter synkretyczny i eklektyczny. Powstają ze zderzenia różnych systemów religijnych i parareligijnych, naukowych i paranaukowych, które, złączone w nową jakość, w pewnych środowiskach zyskują uznanie. Środki masowej komunikacji dają im szansę na zaistnienie. Internet służy także celom religijnym. Wyznania i ruchy religijne posiadają własne strony internetowe zawierające szczegółowe dane na swój temat, zamieszczają ważne adresy oraz linki do podobnych stron na całym świecie” (Libiszowska-Żółtkowska 2007: 203).

Termin „nowe ruchy religijne” jest zastępowany określeniami takimi, jak: wolne ruchy religijne, alternatywne ruchy religijne, religie

marginalne, ruchy parareligijne, kultury, nowe religie, quasi-religie, religie zastępcze, ugrupowania religijne pogranicza. „Aspekt nowości odnosi się do genezy zjawiska, struktury organizacyjnej oraz formuły doktrynalnej. O ile powstające w przeszłości grupy religijne (sekty), jako schizmatyczne wyzwanie rzucone jednemu Kościołowi sytuowały się w obszarze tej samej religii, o tyle współczesne ruchy religijne często równolegle czerpią z chrześcijaństwa i kulturowo mu odległej tradycji Orientu, islamu lub wierzeń lokalnych. Podkreślenie, iż są to <nowe religie> oznacza – mimo ich synkretycznego charakteru – że zapożyczonym elementom nadano nie tylko nową interpretację, lecz przede wszystkim nowy sens doktrynalny, społeczny i kulturowy” (Libiszowska-Żółtkowska 2003: 90-91).

Według Eileen Barker nowe ruchy religijne to wewnętrznie zróżnicowany zespół organizacji pojawiających się w drugiej połowie minionego wieku, oferujących pewien rodzaj odpowiedzi na fundamentalne pytania natury religijnej, duchowej, filozoficznej (Barker 1997: 51). Na obrzeżach nowych ruchów religijnych powstają parareligijne czy quasi-religie wschodnie szkoły walki, techniki terapeutyczne, bioenergetyka, psychotronika, parapsychologia, szkoły jogi, ekologia głęboka itp., dążące do uzyskania pewnego poznania i wyzwolenia duchowego, rozwoju potencjału ludzkiego, uzdrawiania, zapewnienia powodzenia i sukcesu w życiu zawodowym, ekonomicznym i politycznym (Libiszowska-Żółtkowska 2007: 202).

Coraz więcej jest oznak zainteresowania się sprawami duchowymi (a nawet wierzeniami religijnymi), ale bez powiązania z instytucjami kościelnymi. Pojawienie się konkurencyjnych grup, ugrupowań, związków czy organizacji wyznaniowych przeciwdziała monopolizacji religijnej przez wielkie Kościoły chrześcijańskie. Nowe ruchy religijne są atrakcyjne dla tych katolików czy protestantów, którzy z trudem odnajdują swoje miejsce w Kościele i w społeczeństwie. Nowe ugrupowania wzrastają liczebnie, umacniają swoją pozycję społeczną, przełamują środowiskowy ostracyzm i uzyskują szerszą akceptację. „Czyn-

nikami sprzyjającymi napływowi nowych członków – wydaje się – że będzie nie tyle wybór atrakcyjniejszej formuły doktrynalnej, ile – co charakterystyczne dla okresu rozchwiania ideowego i utraty poczucia stabilizacji przez wielu – bądź ekonomiczna atrakcyjność ruchu, bądź jego moc afiliatywna dająca poczucie bezpieczeństwa” (Libiszowska-Żółtkowska 1993: 97).

Na obrzeżach Kościołów i poza nimi jest coraz bardziej widoczna religijność pozakościelna, religijność tych, którzy w ustabilizowanych Kościołach nie znajdują „swojej ojczyzny”, lecz poszukują jej w różnych formach mistyki, ezoteryki, gnozy, w formach wschodniej medytacji, w różnych odmianach ruchów ekologicznych itp. Znakiem rozpoznawczym tej religijności jest jej charakter pozakościelny jako alternatywa wobec religii oficjalnych i instytucjonalnych oraz wobec dominującej kultury. W wezwaniach do potencjalnych członków nowe ruchy religijne podkreślają, że tradycyjne religie i Kościoły nie spełniły swego zadania, w konsekwencji społeczeństwo potrzebuje zmiany orientacji religijnej.

Nowe ruchy religijne rozwijały się w ostatnich dziesięcioleciach w różnorodnych kształtach: od grup medytacyjnych począwszy, poprzez różnego rodzaju grupy o wspólnotowych doświadczeniach i emocjach, do New Age i rozmaitych wariantów okultyzmu, gnozy i starych mitów. Wiele z nich nie ma kościelnego, a nawet chrześcijańskiego charakteru. Kształtująca się nowa religijność oddala się coraz bardziej od chrześcijańskiego obrazu Boga i Chrystusa jako objawiającego wolę Bożą. W warunkach postępującej złożoności, różnorodności i nieprzejrzystości życia społecznego nowe ruchy religijne proponują niekiedy całościową syntezę życia, niosącą poczucie sensu i przeżywanie poczucia przygodności (kontyngencji). Inne charakteryzują się bardzo wyspecjalizowaną ofertą religijną.

Nowe ruchy religijne ujawniają istnienie pewnych potrzeb religijnych, których dotąd nie dostrzegały Kościoły chrześcijańskie, lub na które nie potrafiły udzielić odpowiedzi. Wielu ludzi – zwłaszcza

młodych – sądzą, że sekty, czy szerzej – nowe ruchy religijne, stanowią bardziej sensowną alternatywę niż Kościoły tradycyjne. Różnorodne sekty powstające w regionach tradycyjnie chrześcijańskich szerzą różne formy synkretyzmu religijnego. Jedne z nich odrzucają Kościół, inne kwestionują Chrystusa, jeszcze inne negują istnienie osobowego Boga, chociaż zachowują ogólny zmysł religijny i poczucie *sacrum*. Wszędzie tam, gdzie zaczynają załamywać się instytucjonalne ramy religii, a utrzymuje się poszukiwanie doświadczeń odczuwanych przez ludzi jako religijne, z łatwością dochodzą do głosu nowe ruchy i wspólnoty religijne, często będące pomieszaniem religii zachodnich i wschodnich, oderwanych od swoich historycznych korzeni.

Do nowych ruchów religijnych stosuje się takie określenia, jak: niezależne ruchy religijne, nowe religie, religie marginalne (peryferyjne), wolne ruchy religijne, alternatywne ruchy religijne, kultury. Są to terminy bardziej neutralne niż termin „sekta”. Nowe ruchy religijne określa się jako religijne, ponieważ twierdzą one, że „ukazują wizję rzeczywistości religijnej czy sakralnej bądź drogę do osiągnięcia innych celów, takich jak poznanie transcendentne, oświecenie duchowe lub autorealizacja, albo też pozwalają swoim członkom znaleźć odpowiedź na podstawowe pytania” (Arinze 1991: 12). Niektórzy socjologowie mówią o „zauroczeniu” namiastkami religii orientalnych. Zygmunt Bauman podkreślał z kolei, że to, co przeżywamy w świecie zachodnim, to nie jest powrót religii, lecz duchowości. Ludzie wracają do czegoś wewnętrznego, stojącego ponad codziennym życiem. Tzw. powrót religii, o którym wiele się mówi, nie oznacza powrotu wielkich religii, lecz odrodzenie sekt (Bauman 2019: 166 i 172).

W ogólnym kryzysie wartości i norm spowodowanym przez radykalną nowoczesność czy ponowoczesność powstają jakby nowe warunki dla ożywienia religijnego i powrotu *sacrum*. W opinii jednych nowe ruchy religijne i kultury są wyrazem regresywnych i irracjonalnych nurtów typowych dla czasów kryzysu, według opinii innych wyrażają one odwieczną potrzebę religii transcendentnej. Ruchy te i kultury,

łącznie z nurtami fundamentalistycznymi i parareligijnymi, dowodzą pośrednio, że religijność współczesna jest zjawiskiem niezwykle zróżnicowanym. Część socjologów i filozofów mówi nawet o odrodzeniu religijnym.

W wielu katolickich krajach Europy Zachodniej zaznacza się wyraźny przyrost nowych wspólnot i ruchów religijnych. W Bawarii w Niemczech, gdzie jeszcze w 1950 roku katolicy stanowili 70% ogółu ludności, obecnie jest ich tylko nieco ponad 50%. W opracowaniu „Was glaubt Bayern?” opisano około 50 różnych Kościołów i religii pozachrześcijańskich oraz różnych nowych ruchów religijnych (*Was glaubt Bayern* 2013). W austriackim Graz, mieście liczącym 141 tys. mieszkańców, Anna Strobl opisała ponad 100 różnych wspólnot i ugrupowań religijnych działających poza tradycyjnymi Kościołami chrześcijańskimi. Część nowych ruchów religijnych wywodzi się z chrześcijaństwa, część z innych wielkich religii światowych, część z nich napłynęła wraz z migrantami z różnych krajów afrykańskich i azjatyckich. Scena religijna współczesnych miast europejskich niezwykle szybko pluralizuje się. Zyskują na znaczeniu te grupy czy ugrupowania religijne, które stawiają niskie bariery dla członkostwa, gdy nowy wyznawca przyjmuje tylko część praktyk nowej religii (np. medytacje), nie konwertując całkowicie do nowej religii (tzw. sympatycy) (Strobl 2010: 21-26). Nowe ruchy religijne i sekty rozwijają się także dynamicznie w społeczeństwie polskim.

Przejawem desekularyzacji jest, rozwijający się od lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku, rynek ezoteryczny, prezentowany w tygodnikach, miesięcznikach, w seminariach ezoterycznych i powszechnie dostępny w księgarniach. Rynek ezoteryczny, oferujący tzw. nową duchowość, przynosi ogromne zyski. Media nadają tym zjawiskom większe znaczenie, niż jest ono w rzeczywistości. Z ogromnej oferty o charakterze religijnym i parareligijnym każdy może wybierać. Wiara we współczesnym świecie staje się czymś z „wyboru”, nie jest „losem” wyznaczonym z góry przez urodzenie i dziedziczenie. Jej ścisłe kontury

ulegają zatarciu, mówi się o *Patchwork-religii*, o *Bastelreligion*, *Religionskomponisten*, o supermarkecie wiary, o religijności *à la carte* itp. Na religijnym rynku ofert każdy może – według własnego wyboru, a nawet gustu – konstruować swoją indywidualną religijność czy duchowość. Wszystko jest tu możliwe, żadna kombinacja treści nie jest wykluczona.

We współczesnych społeczeństwach wzrasta liczba i znaczenie sytuacji określanых jako *eventy*, czyli wielkie wydarzenia muzyczne, sportowe, polityczne, ale i religijne, masowe i perfekcyjnie zorganizowane, w których zasadniczą rolę odgrywają elementy rozrywkowo-doznaniowe (kultura *eventu*). *Eventy* religijne umożliwiają młodym ludziom przeżycie spotkania z Bogiem i ludźmi w sposób twórczy, spontaniczny, bez sztywnych reguł modlitewnych, w sposób naturalny, umożliwiający ekspresję swego wnętrza za pomocą śpiewów, tańca i gestów. Religia, a zwłaszcza Kościół, przestaje być strukturą zamkniętą, niedostosowaną do młodzieżowego sposobu przeżywania wiary. *Eventy* religijne nie muszą być alternatywą dla tradycyjnych struktur kościelnych, lecz ich dopełnieniem. Są poszukiwaniem nowej drogi Kościoła (Zduniak 2011: 129 i 132).

Wielkie festiwale i spotkania o charakterze religijnym budzą wielkie zainteresowanie, zwłaszcza w środowiskach młodzieżowych, co świadczy o zapotrzebowaniu na ten typ komunikacji religijnej. Krytycy *eventów* religijnych podkreślają, że są one swoistym teatrem sakralnym, w którym symbolika chrześcijańska niewiele różni się od symboli reklamowych, pojęcia religijne są merkantylizowane, a tradycyjna liturgia jest zastępowana religijnym *show*, dopasowanym do gustu odbiorców. W masowych wydarzeniach poszukuje się przede wszystkim przeżyć i emocji, mających nietrwały charakter. Nie prowadzą one do osobistej przemiany życia, być może do swoistej banalizacji religii (Zduniak 2011: 114-115 i 126-127).

Na przykład Światowe Dni Młodzieży socjologowie interpretują nie tylko jako *event* medialny, ale i przejaw uwspólnotowania religij-

nego o charakterze ponadterytorialnym i nawet jako swoisty rodzaj religii będącej „produktem na sprzedaż”, jako urynkowanie religii w epoce komercjalizacji (*branding religion*) (Hepp, Krönert 2008: 153-175). *Eventy* religijne, które łączą tradycyjne treści wiary z nowatorską formą medialną, mogą być dla Kościołów chrześcijańskich szansą dotarcia ze swoim przesłaniem sakralnym do różnych grup i środowisk, o różnych potrzebach i oczekiwaniach. Jest to także forma dialogu a nie konfrontacji z kulturą współczesną, niezależnie od tego, czy będziemy nazywać ją postmodernistyczną, czy w inny sposób. Ożywienie religijne staje się do pewnego stopnia faktem medialnym.

Niektórzy socjologowie wskazują na oznaki ożywienia religijnego, a przynajmniej sygnały zmian w formach religijności. Podkreśla się wymowę Światowych Dni Młodzieży, spotkania młodzieży z Papieżem („młody Kościół”), spotkania młodzieżowe w Taizé czy w polskiej Lednicy, ale także rozwój ruchów i wspólnot religijnych w Kościołach chrześcijańskich, w końcu coraz bardziej ekspansywny rynek ofert ezoterycznych czy terapeutycznych. Symbole religijne wyzwolone z kontekstu instytucjonalnego pojawiają się coraz częściej w mediach, w sztuce, a nawet w polityce. W warunkach kryzysu wielkich religii wyłaniają się nowe impulsy duchowe i poszukiwanie nowych form Transcendencji. W ten sposób granice tego co religijne i niereligijne stają się mniej określone, do pewnego stopnia płynne. Coraz częściej mówi się o zmianie funkcji religii w społeczeństwie niż o jej zmierzchu (Andrzejczak 2007: 368-391; Ziebertz, Riegel 2008: 132-165; Zimnica-Kuzioła 2013: 123-136).

Piotr Sztompka podkreśla, że wszystkie prognozy dotyczące sekularyzacji nie sprawdziły się. W epoce późnej nowoczesności obserwujemy nie tylko trwałość religii, ale i jej rozprzestrzenianie się zarówno w postaci tradycyjnej, w ramach wielkich religii, jak również w wielu nowych formach. Wśród fenomenów i tendencji wskazujących raczej na postępującą sakralizację niż sekularyzację współczesnego świata wymieniamy on nową ewangelizację w chrześcijaństwie, fundamentalizm

czy integryzm islamu, ruchy ekumeniczne akcentujące duchowość ponad podziałami, zapewnianie się starych kościołów, wyłanianie się nowych zjawisk i ruchów parareligijnych, m.in. New Age, karierę religii Wschodu w krajach zachodnich (Sztompka 2012: 373). Według Sztompki fala rosnącej religijności we współczesnym świecie, wbrew oczekiwaniom klasyków socjologii i różnych myślicieli, będąca odwróceniem sekularyzacji postępującej w społeczeństwach współczesnych, wynika m.in. z takich powodów, że ludzie szukają „bezpieczeństwa oraz wsparcia w trudnych, bardzo skomplikowanych sytuacjach, jakie napotykają w dzisiejszym świecie” W kontekście teorii sekularyzacji ten wybitny polski socjolog stwierdza: „Wydaje się, że żadna z tych diagnoz nie okazała się trafna i wyprowadzane z nich prognozy sekularyzacji nie sprawdziły się” (*Determinacja* 2006: 666).

Pogląd Piotra Sztompki potwierdzają tragiczne wydarzenia, które odbiły się szerokim echem w opinii publicznej. „Gdy w 1994 r. na Morzu Bałtyckim zatonął szwedzko-estoński prom, zeświecczeni Szwedzi przeżywali żałobę w kościołach: palili świece, modlili się czy rozmyślali w ciszy. Podobnie było w Anglii po śmierci księżnej Diany. W innym wymiarze było to widać na przykładzie Jade Goody. Brytyjska celebrytka, młoda i prowokująca, gdy dowiedziała się, że choruje na śmiertelny nowotwór, przyjęła chrzest i ochrzciła dwoje swoich dzieci. Uregulowała także relację ze swoim partnerem, będącym wówczas w więzieniu, i wzięła z nim ślub w szpitalu. Po śmierci otrzymała chrześcijański pogrzeb” (*Religia zastępcza* 2013: 69). Przykłady można by mnożyć.

Zwolennicy tezy desekularyzacyjnej reprezentują na ogół pogląd, że formy religijności we współczesnym świecie zmieniają się. Konstruowanie własnej religijności, „religii z wyboru”, „religijności *à la carte*”, „religijności na swój sposób”, „religijność na własną modłę”, „religijności według własnego konceptu” itp., staje się czymś normalnym. Jeżeli nawet tradycyjne religie chrześcijańskie w Europie tracą na znaczeniu, zarówno w wymiarze instytucjonalnym, jak i kul-

towym, czy w zakresie uznawanych wartości i norm moralnych, to równocześnie większość Europejczyków wciąż uważa się za religijnych. Zmienia się jednak podejście do religii, nie tyle szuka się jej prawdziwości, ile raczej subiektywnej przydatności (religijność w perspektywie doświadczenia). Tradycyjne chrześcijaństwo nie staje się jednak czymś w rodzaju Kościoła „podziemnego”, chociaż procesy indywidualizacji i subiektywizacji religijności przyczyniają się do jego osłabienia („moją religię tworzę sam”; „religia jest moją sprawą osobistą”).

Na niektóre procesy desekularyzacyjne wskazywał także Papież Jan Paweł II. O „wiosnie” Kościoła jako możliwym scenariuszu rozwoju mówił on wielokrotnie. Na przykład w przemówieniu do nowych kardynałów na placu św. Piotra 21 lutego 1998 roku podczas liturgii Słowa podkreślił: „Razem z wami sięgam wzrokiem poza próg Roku 2000 i proszę Boga o obfitość darów Ducha Świętego dla całego Kościoła, aby po <wiosnie> Soboru Watykańskiego II nowe tysiąclecie stało się <latem> – to znaczy czasem dojrzałego rozwoju” („L'Osservatore Romano” 19: 1998 nr 4 s. 14).

W encyklice „Redemptoris missio” z 1990 roku Jan Paweł II napisał: „Gdy patrzymy na dzisiejszy świat powierzchownie, uderzają nas liczne fakty negatywne i możemy popaść w pokusę pesymizmu. Jest to jednak wrażenie nieuzasadnione, wierzymy przecież w Boga, Ojca i Pana, w Jego dobroć i miłosierdzie. Na progu trzeciego tysiąclecia Odkupienia Bóg przygotowuje wielką wiosnę chrześcijaństwa, której początek można już dostrzec. Rzeczywiście zarówno w świecie niechrześcijańskim, jak i tam, gdzie chrześcijaństwo istnieje od dawna, dokonuje się stopniowe zbliżenie ludów do ideałów i wartości ewangelicznych, któremu Kościół pragnie służyć. Dzisiaj faktycznie zaznacza się nowa zgodność ludów co do tych wartości: odrzucenie przemocy i wojny, poszanowanie dla osoby ludzkiej i jej praw, pragnienie wolności, sprawiedliwości i braterstwa, dążność do przewyciężenia rasizmów i nacjonalizmów, wzrost poczucia godności i dowartościowanie kobiety” (RM, nr 86).

W papieskiej refleksji pojawia się także myśl, że nowe kraje wstępujące do Unii Europejskiej wniosą ważny wkład w dziedzictwo europejskiego nowego domu, mają ważną rolę do spełnienia na starym kontynencie, przez aktywne budowanie Wspólnoty Ducha na bazie wartości, które pozwoliły im przetrwać dziesięciolecia programowej ateizacji. Mogą one wzbogacić wspólnoty europejskie o nowe tradycje kulturowe i religijne. W przemówieniu z dnia 5 czerwca 2003 roku w Chorwacji Jan Paweł II podkreślił, że „bogata tradycja Chorwacji z pewnością przyczyni się do umocnienia Unii, zarówno z punktu widzenia administracyjnego i terytorialnego, jak kulturowego i duchowego” (*„L'Osservatore Romano”* 24: 2003 nr 10 s. 14).

W przemówieniu do ambasadora Węgier w dniu 24 października 2002 roku Papież wskazał na wagę przekazania młodym ludziom wartości obywatelskich, moralnych i duchowych do życia w otwartym i zsekularyzowanym społeczeństwie, naznaczonym przez indywidualizm i pożądanie dóbr materialnych. Rozszerzenie Unii Europejskiej przywróci jedność kontynentowi, umożliwi dialog kulturowy i wymianę duchowych bogactw między narodami. Budowana Europa jutra będzie nie tylko wielkim rynkiem dóbr materialnych, ale i wyrazem wielu bogactw kulturowych i duchowych, właściwych każdemu narodowi, połączonych w służbie wspólnego dobra całej Unii (*„L'Osservatore Romano”* 24: 2003 nr 1 s. 35-36).

§2. Hipoteza trwałości religijności w społeczeństwie polskim

Polska jest w zsekularyzowanej Europie „przypadkiem szczególnym”, ze znaczącą rolą religii i Kościoła katolickiego w życiu społecznym. Teza o „pożegnaniu się” z katolickim krajem w odniesieniu do Polski jest co najmniej przedwczesna, także w odniesieniu do środowisk młodzieżowych. Polska jest zaliczana do krajów o wysokiej religijności i kulturze kościelnej. Na początku transformacji ustrojowej po 1989 roku wielu socjologów prognozowało, że w Polsce nastąpią te

same procesy przemian, co na Zachodzie. Wychodzono z przekonania, że sekularyzm jest dobrym towarem eksportowym, który przyjmie się w Polsce. Inni – ze mną włącznie – mówili o specyficznej ścieżce rozwojowej religijności w Polsce i jej trwałości, mimo pewnych przemian idących w różnych kierunkach.

Religijność Polaków utrzymywała się w latach 2002-2018 na dość stabilnym, nieco zmieniającym się poziomie. Według *Europejskiego Sondażu Społecznego* w 2002 roku 93,3% badanych dorosłych Polaków uważało się za wyznawcę/wyznawczynię jakiejś religii lub czuło się związanych z jakimś Kościołem lub wyznaniem, w 2018 roku – 87,2%; jako bardzo religijnych (odpowiednio – 13,2% i 11,0%; jako uczestniczących we mszach, nabożeństwach lub spotkaniach religijnych co najmniej raz w tygodniu – 56,8% i 46,1%; jako praktykujących codzienną modlitwę – 47,4% i 30,5% (Mikołajko 2020: 23-26).

Wojciech Świątkiewicz, analizujący dogłębnie religijność na Górnym Śląsku pod koniec XX wieku, wskazywał na pewne cechy tej religijności, które mogą gwarantować jej trwałość. Są to m.in.: społeczno–intergracyjne funkcje praktyk religijnych, oparte na zasadach katolicyzmu społecznego zaangażowanie społeczne osób duchownych i świeckich, silna pozycja rodziny, odradzająca się świadomość przynależności regionalnej, pobożność indywidualna ujawniająca się w życiu codziennym, wysokie wskaźniki praktyk religijnych itp. Jeżeli nawet religijność śląska jej do pewnego stopnia „chrześcijaństwem z tradycji”, to będzie ona przekształcać się w religijność z wyboru (Świątkiewicz 1997: 192-199). Religijność z wyboru „nie oznacza konieczności rezygnacji z tradycji, oznacza natomiast przede wszystkim intencjonalne i świadome przekazywanie wiary religijnej, podmiotową partycypację w strukturach Kościoła i przekształcenie praktykowanych wzorów religijności we wzory działań społeczno–religijnych. Czerpanie z bogactwa tradycji może <religijny wybór> wzbogacić i umocnić. Wybór jest również wyborem tradycji” (Świątkiewicz 1997: 199-200).

W książce „Między sekularyzacją i desekularyzacją” Wojciech Świątkiewicz kwestionuje linearny model sekularyzacji oraz tezę o zanikaniu instytucjonalnej religii w warunkach nowoczesności. Sytuacja Kościoła w Polsce i religijność Polaków jest tu wyjątkowa w skali Europy. Nie dotknęły nas jeszcze procesy sekularyzacyjne na miarę europejską, wraz z przystąpieniem do Unii Europejskiej nie przejęliśmy od niej – jak dotychczas – pakietu sekularyzmu. Z czasów odgórnie sterowanej laicyzacji jako społeczeństwo wyszliśmy tylko częściowo zsekularyzowani (Świątkiewicz 2010).

W społeczeństwie polskim zachodzi wiele zmian, które budzą uznanie, ale i wiele innych, które pobudzają do krytycznej refleksji. Przejście od tradycyjnego do ponowoczesnego społeczeństwa pociąga za sobą zmiany w różnych dziedzinach życia. W odniesieniu do sfery aksjologicznej pytanie zasadnicze brzmi następująco: czy w społeczeństwie polskim na przełomie wieków dokonywał się rozpad wartości społecznych, religijnych i moralnych, czy raczej zaznaczała się transformacja wartości i norm, prowadząca do aksjologicznej rekonstrukcji. Zasadnicze zmiany, jakie zostały zapoczątkowane w 1989 roku w dziedzinie politycznej, społecznej i gospodarczej, nie wpłynęły zapewne bezpośrednio i w sposób istotny na zmiany w dziedzinie fundamentalnych wartości, jednak nie były bez znaczenia dla kształtowania się – zwłaszcza w młodym pokoleniu – wielu codziennych postaw społecznych, moralnych i religijnych. W warunkach szybkich zmian społecznych część uznawanych wartości i norm traci na znaczeniu, inne uzyskują nową jakość i nośność społeczną (Mariański 2021).

Mirosława Grabowska nie sądzi, by w społeczeństwie polskim nastąpił wyraźny proces laicyzacji. „W Polsce wiara religijna, tak jak ją ludzie deklarują, nie słabnie. Inną sprawą jest, czy ta wiara jest w pełni zgodna z nauczaniem Kościoła – wiadomo, że nie w pełni – ale kiedy była w pełni zgodna?” (Grabowska 2019). W okresie transformacji wiele się nie zmieniło w religijności polskiej. Autodeklaracje wiary (ponad 90%) i regularne praktyki religijne (prawie 50%) utrzymywały

się na bardzo wysokim poziomie. W latach dziewięćdziesiątych niektóre wskaźniki religijności obniżyły się (np. udział w pielgrzymkach na Jasną Górę, powołania kapłańskie), ale potem znowu wzrosły. Po 1989 roku nastąpiły znaczące zmiany instytucjonalne: nauczanie religii wróciło do szkół, powstawały nowe pisma kościelne, stacje radiowe o charakterze ponadlokalnym. Nawet w warunkach sekularyzacji religia nie znika, lecz zmienia się, prywatyzuje i w nowych formach wydaje się dobrze przystosowana do zróżnicowanej, racjonalnej współczesności (Grabowska 2002: 104-105). „Religijność i Kościół najwyraźniej wypełniają funkcje integrowania i <oliwienia> stosunków społecznych. Wydaje się, że religijność – ta kompleksowa metapostawa – oraz związki z Kościołem pozostają trwałą charakterystyką społeczeństwa polskiego, co nie wyklucza zmian <postaw niższego rzędu> czy odchodzenia w pewnych kwestiach od religijnie ugruntowanej moralności i nauczania Kościoła” (Grabowska 2002: 136; Grabowska 2008: 117-122).

Według Piotra Sztompki obserwujemy w świecie odwrót od sekularyzacji w różnych obszarach i nawrót do tradycyjnej religii, a łągodniej – do rozmaitych form metafizycznej wiary. W dziedzinie świadomości pogłębia się postmaterialistyczna rewolucja. To zjawisko odwrócenia trendu sekularyzacyjnego dotyka i naszego społeczeństwa, a dotknie jeszcze mocniej. Nie chodzi tylko o sekty, ale i o masowy udział w religijnych uroczystościach, wyraźne zainteresowanie sferą religijną (np. tłumy młodzieży na pielgrzymkach to zwrot do wartości innych niż czysto konsumpcyjne). Zdaniem Sztompki przed Kościołem są dobre lata. Każde społeczeństwo musi co prawda przejść przez zachłystnięcie się wąskim kapitalistycznym konsumpcjonizmem, ale później zaczyna szukać czegoś więcej, biorąc konsumpcję jako coś oczywistego. Poszukiwanie wyższych wartości sprzyja odradzającej się tendencji religijnej. „Chryścianizacja będzie się posuwać. U nas nową ewangelizację widziałbym jako tendencję wzrostową. Młodzież staje się rezerwuarem niezaspokojonych wrażeń metafizycznych” (Kozmiński, Sztompka 2004: 197-199).

Andrzej K. Koźmiński, współtłumacz Piotra Sztompki w książce „Rozmowa o wielkiej przemianie”, jest nieco ostrożniejszy w ocenie zahamowania tendencji sekularyzacyjnych we współczesnym świecie, ale i on wskazuje na renesans religii w świecie „postradzieckim” (chrześcijaństwo i islam). Zwłaszcza religijność w krajach muzułmańskich zmienia swój charakter – z biernej na fanatyczną i ekspansywną. Równocześnie wskazuje on na proces zubożenia religijnego dużych grup społecznych na Zachodzie, ale i w naszym kraju. W Polsce – jego zdaniem – można zauważyć znaczne kręgi młodzieży, która wykształciła w sobie odruch religijnego zachowania rytualnego (czasem chodzą do kościoła), ale w rzeczywistości ma indyferentny stosunek do religii. Mamy w społeczeństwie polskim religijność głęboką, religijność tylko rytualną i wręcz indyferentyzm. Indyferentyzm religijny nie zniknie, lecz będzie trwałym elementem społeczeństwa (Koźmiński, Sztompka 2004: 198-199).

Niektórzy socjologowie nie podzielają poglądu, że polska religijność „nadrobi zapóźnienia” i stanie się taka, jak zsekularyzowane kraje Europy Zachodniej, i są skłonni twierdzić, że „mimo radykalnych przemian polska religijność <trzyma się niezłe>, a na członkostwo w Unii Europejskiej i procesy globalizacji społeczeństwa krajów, które nas na tej drodze wyprzedziły, reagują niejednakowo: w niektórych religijność zmienia się zgodnie z przewidywaniami teorii sekularyzacji, w innych okazuje się na te zmiany odporna. Z powodów, o których już wspomniałam (szczególna jakość polskiej religijności u progu przemian; rozgałęzione związki religijności z indywidualną moralnością, życiem społecznym, obywatelskim i politycznym; dostosowany do tradycji historycznych i współczesnego stanu religijności model stosunków między państwem a Kościołem) przychyliłabym się do tego drugiego stanowiska – bardziej kontekstowego, historycznego i partykularystycznego. Sądzę ponadto, że polskiej religijności sprzyja demokracja: dokonane zmiany instytucjonalne, otwarte możliwości działania, wolni ludzie – wierzący, praktykujący bardziej lub mniej

gorliwie, uformowani przez posoborową liturgię i papieskie nauczanie, wspólnoty odnowowe i masowe zgromadzenia, na których symbole i treści religijne splatają się z patriotycznymi i politycznymi” (Grabowska 2003: 118).

W 2021 roku Mirosława Grabowska w jednym z wywiadów nieco zmodyfikowała swoje stanowisko. Co prawda w wymiarze międzygeneracyjnym, czyli z pokolenia na pokolenie, proces sekularyzacyjny przebiega w Polsce powoli, jednak w pokoleniu najmłodszym sekularyzacja wewnątrzgeneracyjna przebiega bardzo dynamicznie. „Kiedy zaczynaliśmy ich badać w wieku 18 lat, to więcej niż 55 proc. deklarowało, że regularnie uczestniczy w praktykach religijnych, a po ośmiu latach już tylko 35 proc. składało taką deklarację. Wciąż ośmiu lat różnica wyniosła więcej niż 20 proc. Gdyby taki trend się utrzymał, to kolejne pokolenia w znacznym stopniu odchodziłyby z Kościoła. [...] Gdyby ta tendencja miała się utrzymać, to w perspektywie 20, 30 lat rzeczywiście mogłoby do tego dojść. Już w 2018 r. w pięciu największych miastach w Polsce połowa uczniów ostatnich klas szkół ponadgimnazjalnych w ogóle nie praktykowała” (*Sekularyzacja zależy też od Kościoła* 2021: 32).

Według Mirosławy Grabowskiej postępy sekularyzacyjne w naszym kraju mogą być powstrzymywane dzięki działalności Kościoła. „Socjologowie unikają przewidywania, bo przebieg jakiegoś procesu zależy od wielu czynników. Jeśli Kościół znajdzie środki, pomysły, świeższy język, który byłby akceptowalny i zrozumiały dla ludzi młodych, to proces sekularyzacji będzie co najwyżej pełzał. Jeśli tak się nie stanie, a zostanie zaakceptowany i utrwalony wizerunek Kościoła jako <jądra ciemności>, to będzie gorzej. W Irlandii i Hiszpanii proces sekularyzacji przebiegał gwałtownie, we Włoszech on również postępuje, ale znacznie mniej gwałtownie. Przypuszczam, że Polska pójdzie raczej drogą włoską niż irlandzką” (*Sekularyzacja zależy też od Kościoła* 2021: 34).

Część sondaży opinii publicznej wskazywała do niedawna na stabilizację religijności w społeczeństwie polskim na poziomie najogólniejszym (przynależność wyznaniowa, autodeklaracje wiary, praktyki religijne). W Polsce istnieje znaczna grupa katolików „nawykowych”, w życiu których następuje oddzielenie codzienności i stosowanych w niej reguł od odświętnego uczestnictwa w praktykach religijnych. „W obrębie tej kategorii wiernych katolicyzm jest zakorzeniony raczej w warstwie obyczajowo–kulturowej niż ściśle religijnej. Obyczaj ma dużą siłę inercji, a tradycja katolicka została silnie spleciona z polską kulturą i stanowi znak przynależności do szerszej wspólnoty. Paradoksalnie, procesy laicyzacji wcale nie muszą dotknąć tej kategorii społecznej, w tym przypadku bowiem większym stopniu obyczaj niż wiara decyduje o postawach i zachowaniu. Zatem ewentualny kryzys wiary nie powinien zmienić zasadniczo ani postaw, ani zachowania” (Wnuk-Lipiński 2003: 208).

Teza o spontanicznej sekularyzacji w warunkach zmian społeczno–ustrojowych nie znajduje jakby w Polsce potwierdzenia. Nie można więc zakładać, że laicyzacja jest jakąś historyczną koniecznością. Socjolog warszawski Paweł Śpiewak formułuje swoje stanowisko w tym względzie bardzo stanowczo: „Widoczne zmiany ekonomiczne i społeczne nie mają wpływu na proces sekularyzacji, odchodzenia od religii i praktyk religijnych” (Śpiewak 2004: 11). W nieco ostrożniejszej formie wypowiedział się w 1994 roku Władysław Piwowski: „Z pewnością nie nastąpi tak intensywny rozkład Kościoła ludowego, jaki ma już miejsce w społeczeństwach zachodnich. Na pewno nie będzie to <Kościół wyspiarski>, ze względu na silne tradycje narodowe w społeczeństwie polskim i na historyczne zakorzenienie tego Kościoła w płaszczyźnie ogólnonarodowej. Raczej można przypuszczać, że Kościół w Polsce będzie zmierzał do jakiejś postaci Kościoła wyboru, co oznacza wzrost świadomości religijnej i wzrost poczucia przynależności do instytucji i wspólnot religijnych” (Piwowski 1994: 121).

Do zwolenników tezy o trwałości polskiej religijności i kościelności można by w pewnym sensie zaliczyć tych, którzy wierzą w Europę jako wspólnotę ducha, opierającą się nie tylko na wspólnocie interesów, ale i na wspólnocie trwałych wartości. Dostrzegają oni dla Kościoła szerokie, komplementarne wobec instytucji państwowych i cywilnych, możliwości działania na rzecz budowania duchowej wspólnoty europejskiej. Według abpa Henryka Muszyńskiego główne zakresy działania Kościoła w tym względzie obejmują: „1) promowanie i obronę godności osoby ludzkiej, jako obrazu i podobieństwa Boga; 2) motywy nadziei i przetrwania; 3) formowanie człowieka w duchu prawdziwej wolności; 4) jasne kryteria wartościowania; 5) promowanie dialogu, przezwycięzania napięć, wrogości, niechęci oraz wspieranie procesu pojednania; 6) kształtowanie ludzi w duchu poszanowania dobra wspólnego” (Muszyński 2003: 940). Aby zapewnić integralny rozwój osoby ludzkiej, odnowić się duchowo i moralnie, Europa potrzebuje polskiej kultury chrześcijańskiej, jej etosu religijnego i narodowego (Muszyński 2003: 948-949).

W scenariuszu optymistycznym wyraża się wiarę w możliwości restytucji chrześcijańskich wartości we współczesnych zsekularyzowanych społeczeństwach. Powrót do wartości obiektywnych, niezmiennych, zakorzenionych w prawie naturalnym i wiecznym, ma być podstawą jednoczącej się Europy. Proponowany przez niektórych pluralizm religijny nie ma w sobie siły jednoczącej. Dostrzega się znaki „wiosny chrześcijaństwa”, które są widoczne na horyzoncie Kościoła. Nie chodzi tu o swoistą „stabilizację wstecz”, ale o żywotne połączenie tradycji z innowacją, o przywrócenie Europie odrodzonego chrześcijaństwa.

W czasie IV Zjazdu Gnieźnieńskiego przedstawiciele 200 ruchów i stowarzyszeń z całej Polski zastanawiali się nad przyszłością jednoczącej się Europy. W telegramie do Jana Pawła II zapewnili, że Kościół w Polsce nie lęka się Europy, a obecność Polski w Unii Europejskiej powinna być rozumiana jako szansa dla ewangelizacji. Interesujące były niektóre wypowiedzi: „Nie ma się czego lękać, wcześniej

czy później, zgodnie z prawem wahał się, nastąpi powrót do wartości duchownych, w tym do tego, co niesie chrześcijaństwo” (abp Stanisław Gądecki); „Jako chrześcijanie mamy obowiązek kształtowania instytucji publicznych w duchu Ewangelii” (poseł Marek Jurek); „Europa Zachodnia nie jest tak zepsuta, jak się czasem wydaje. W każdym pokoleniu Europa walczy o obecność wartości chrześcijańskich w Europie. Byłoby błędem, gdybyśmy myśleli, że Polska może zrobić to sama” (prof. Rocco Buttiglione). Uczestnicy spotkania deklarowali poczucie odpowiedzialności za duchowy wymiar jednoczącej się Europy i obowiązek świadectwa życia chrześcijańskiego („Wiadomości KAI” 2003 nr 11 s. 2 i 4).

Niektórzy przypisują Janowi Pawłowi II zamiary wyznaczenia Polsce zadań apostołskich wobec zmaterializowanej i obojętnej na orędzie ewangeliczne Europy. Polska mogłaby duchowo animować społeczeństwa zachodnioeuropejskie i przyspieszyć oznaki „wiosny chrześcijaństwa”. Zsekularyzowana i poddana erozji moralnej Europa powinna czerpać od nas wartości i normy moralne. Nawiązują oni poniekąd do przemówienia Jana Pawła II do Konferencji Episkopatu Polski z dnia 8 czerwca 1997 roku: „Kościół w Polsce może ofiarować jednoczącej się Europie swoje przywiązanie do wiary, swój natchniony religijnością obyczaj, duszpasterski wysiłek biskupów i kapłanów, i zapewne wiele jeszcze innych wartości, dzięki którym Europa mogłaby stanowić organizm pulsujący nie tylko wysokim poziomem ekonomicznym, ale także głębią życia duchowego” („L'Osservatore Romano” 18: 1997 nr 7 s. 60).

Jan Paweł II wyrażał często nadzieję, że katolicka Polska jest w stanie podjąć apostołskie i ewangelizacyjne zadania w Europie. Na przykład w liście do z okazji 25 rocznicy swojej pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny zaznaczył: „Gorąco wierzę, że wysiłek stałej duchowej przemiany będzie owocował w sercach Rodaków dalszym rozwojem narodowej kultury głęboko zakorzenionej w chrześcijaństwie i wiernością dla ponadczasowych wartości. Ufam, że stanie się to czytelnym

świadcstwem dla zjednoczonej Europy i skutecznym przeciwdziałaniem wpływom laickiej ideologii, zapoznającej chrześcijańskie korzenie Starego Kontynentu” („L'Osservatore Romano” 25: 2004 nr 7-8 s. 54). Jest wątpliwe, czy Polska wchodząc do struktur europejskich przyczyni się do kształtowania ducha nowej Europy o chrześcijańskim obliczu. Jan Paweł II mógł tylko w ograniczonym stopniu liczyć na pomoc swoich rodaków w procesach rewitalizacji religijności i kościelności Europejczyków oraz przywrócenia Europie chrześcijańskiej tożsamości cywilizacyjnej. Niektórzy krytycy Jana Pawła II mówią wręcz o niepowodzeniu jego wizji Europy, która wyrasta ze wspólnych chrześcijańskich korzeni (Michel 2004: 2324).

Z socjologicznego punktu widzenia Kościół katolicki w Polsce zachowuje jeszcze cechy Kościoła ludowego, z tendencją do wewnątrzkościelnej modernizacji. Jeżeli nawet wpływ oficjalnego katolicyzmu nieco osłabł, to inne wyznania chrześcijańskie i religie nie zajęły w wyraźny sposób jego miejsca. Przynależność do Kościoła katolickiego jest w dalszym ciągu ważnym elementem pewnej tradycji i jest dziedziczona do pewnego stopnia po rodzicach, ale należy liczyć się z dalszą ewolucją w zakresie przynależności wyznaniowej. Zmiany te będą zmierzać – być może – w kierunku lekkiego wzrostu pozakatolickich wyznań chrześcijańskich i innych religii, w mniejszym stopniu do bezwyznaniowości i utraty wiary religijnej.

Przyszłość religii i Kościoła w Europie i w naszym kraju nie jest wyznaczana jedynie oddziaływaniem sił sekularyzacyjnych. Ważny jest także wpływ sił ewangelizacyjnych. Wiele zależy od tego, jak Kościół będzie reagował na wyzwania modernizacji czy postmodernizacji społecznej. Znamienne są w tym względzie wypowiedzi Leszka Kołakowskiego: „Jakież więc wróżby mamy w sprawie przyszłości religii? Życie religijne będzie toczyć się z pewnością nadal. Może niekoniecznie po istniejących koleinach, niekoniecznie wedle zastanych form instytucjonalnych. Zależy to – przynajmniej na obszarach tradycyjnie chrześcijańskich – od żywotności, jaką noszą w sobie, jaką rozsiewają prze-

każnicy wiary, głównie więc kapłani, od sprawności i siły języka, jakim się posługują, by wiernych uczyć, do sumień trafiać, budujące wieści rozgłaszać. Jeśli język kapłanów wydaje się ludowi Bożemu jałowy, kapłani są winni, nie lud. Jeśli zbiorowe życie religijne redukuje się do organizowania socjalnych, politycznych, narodowych albo nawet moralnych potrzeb i emocji, może przetrwać czas jakiś, ale w końcu rujnuje się albo ustąpi pola innym formom religijności. Gdyby Europa miała zostać owdnięta przez buddyzm albo hinduizm, przez baptystów albo świadków Jehowy, albo mormonów, kapłani byłiby winni, kapłani okazaliby się ludźmi małej wiary” (Kořakowski 1999: 310).

Model zachodnioeuropejski dechryścianizacji nie musi się realizować w Polsce w miarę kształtowania się pluralistycznego i demokratycznego społeczeństwa. Zmiany związane z szeroko rozumianą modernizacją społeczną nie pociągają za sobą w sposób nieuchronny upadku religijności, mogą jednak sprzyjać spowolnionej czy pełzającej sekularyzacji oraz zmianie form religijności i kościelności. W przyszłości – być może – wzrośnie liczba jednostek przyjmujących postawy wobec religii mieszczące się w granicach zakreślonych przez indywidualistyczny czy nawet postmodernistyczny sposób myślenia tych jednostek, które będą rozumieć swoją wiarę na własny sposób, niemieszczący się do końca w ramach katolickiej ortodoksji (*Bastelreligion*). Zjawisko to będzie się nasilać niezależnie od tego, czy w Polsce nastąpi gwałtowny proces laicyzacji (mało prawdopodobne), czy też będziemy obserwować raczej procesy pełzającej sekularyzacji (najbardziej prawdopodobny scenariusz rozwoju religijności). Można przypuszczać, że Polska pozostanie w zsekularyzowanej Europie „przypadkiem szczególnym”, że znaczącą rolę religii w życiu społecznym, jako nośnik nadziei wielu Polaków, nawet jeżeli nie będzie on tak masowym jak obecnie, a w swoich zewnętrznych kształtach i formach straci nieco ze swego społecznego blasku (wieloraki katolicyzm) (Pollack, Rosta 2015: 484). Niektórzy socjologowie mówią o Polsce jako o kraju religijnym (Zulehner 2011: 77; Śliwak, Bartczuk, Wiechetek, Zarzycka 2017).

§3. Uwagi końcowe

Kościół ludowy w Polsce będzie podlegał przemianom w nowym kontekście społeczno-kulturowym, co nie musi oznaczać jego wyraźnego osłabienia, czy – tym bardziej – zmierzchu. Nie powinno się zbyt pośpiesznie przenosić Kościoła ludowego do rezerwatu (skansenu) czy muzeum osobliwości religijnych oraz dostrzegać we współczesnym świecie jedynie religijność sprywatyzowaną, zsekularyzowane społeczeństwo i zeświecczoną kulturę. Pomimo pewnych negatywnych przemian w postawach Polaków wobec religii i moralności, Kościół katolicki w Polsce ma i zachowa w przyszłości ważne miejsce w społeczeństwie. Eliminowanie go z życia społecznego, zwłaszcza zaś z życia publicznego, jako instytucji rzekomo sprzecznej ze świecką demokracją jest rozwiązaniem idącym w złym kierunku. Ważne jest natomiast znalezienie właściwego *modus vivendi*, co zakłada wzajemne, z dwóch stron wychodzące samoograniczanie się, w interwencjach państwa i Kościoła.

Przyszłość religii i Kościoła katolickiego w Polsce jest ważna, bowiem – jak można przypuszczać – wraz z osłabieniem lub wzmocnieniem ich znaczenia będą zmieniać się wartości i normy w społeczeństwie i jego całociowy klimat. Pozycja i rola społeczna Kościoła w przyszłości nie będzie łatwiejsza niż dzisiaj, gdyż w społeczeństwie pluralistycznym (wieloopcjonalnym, wielokulturowym, ponowoczesnym) wiele instancji będzie oferować swoje wartości i normy, sposoby rozwiązywania problemów życiowych, sens i orientację, doświadczenia i doznania. W warunkach konkurencji tworzenie żywotnych, dynamicznych i przyciągających wspólnot religijnych i kościelnych jest niezwykle ważnym zadaniem i wyzwaniem.

Mało prawdopodobne są „wyprawy krzyżowe” Polaków przeciwko postchrześcijańskiej Europie Zachodniej, ale też nie musi się realizować scenariusz „zmierzchu”, według którego katolicka Polska zostanie zasymilowana w zsekularyzowanej Europie i przejmie wraz

z modernizacją społeczną „pakiet” sekularyzmu. W tych sprawach nie można zadowalać się zbyt łatwymi uogólnieniami. Każda z tych kwestii wymaga osobnej analizy i długotrwałych badań, by nie pomylić symptomów sekularyzacji czy dechrystianizacji z przejawami wzrostu religijności. Warto także zauważyć, że przybywa tych, którzy nie dostrzegają sprzeczności w tym, iż można być dobrym obywatelem Polski, dobrym Europejczykiem i nowoczesnym katolikiem. Te role społeczne można realizować równocześnie.



ROZDZIAŁ III

Wariant realistyczny – hipoteza transformacji religijności i kościelności

Religijność rozważana z perspektywy socjologicznej jest traktowana jako zjawisko o wymiarach ludzkich. Co prawda, z socjologicznego punktu widzenia nie można udowodnić, że człowiek jest z natury religijny, ale wydaje się on przynajmniej wirtualnie religijny. Poza badaniem socjologicznym pozostaje cała sfera działań nadprzyrodzonych, niedostępnych analizom socjologicznym. Religia jest jednak rzeczywistością, która ustawicznie wkracza w historię i ją nieustannie przekracza.

Religijność z socjologicznego punktu widzenia traktujemy jako „produkt” społecznego konstruowania, które jest procesem indywidualnym i zbiorowym zarazem. Socjologia nie określa istoty religii, zajmuje się religijnością, która wykazuje powiązania z życiem społecznym, z kontekstem społeczno-kulturowym, jest efektem społecznych interakcji i dyskursów (religijność jako fenomen ludzki). Dla socjologa istotne jest to, że religijność określa relacje nie tylko z Bogiem, ale przede wszystkim pomiędzy ludźmi i grupami społecznymi. Z socjologicznego punktu widzenia nie ma religijności w oderwaniu od kontekstu społeczno-kulturowego. W zmieniających się kontekstach społeczno-kulturowych ulega przekształceniom religijność w jej aspektach świadomościowych i behawioralnych.

Chociaż od ponad 100 lat głosi się poglądy, że religia traci na znaczeniu, a nawet odchodzi w przeszłość (*Auslaufmodell*), to jednak wciąż około dwie trzecie Europejczyków należy do jakiegoś Kościoła chrześcijańskiego. Wzrasta gwałtownie nie tylko liczba ruchów fundamentalistycznych, ale i zielonoświątkowych i charyzmatycznych. Kościoły stoją przed wielką szansą odnalezienia swojej roli publicznej w społeczeństwie cywilnym (obywatelskim). Zbyt pośpiesznie ogła-

szano tezy o zanikaniu religii, opierając się jedynie na zmniejszających się wskaźnikach przynależności do Kościołów czy uczęszczania na nabożeństwa niedzielne. Tworzyła się swoista medialna wiara w „erozję wiary” i „zmierzch Kościołów”. W świecie zachodnim religia nie należy jednak do tzw. struktur silnych.

W socjologii religii – od Moskwy do Waszyngtonu – nie jest podtrzymywany pogląd o końcu religii i Kościołów chrześcijańskich. Wielu socjologów podkreśla, że także w ponowoczesnym społeczeństwie będą aktualne problemy sensu życia, cierpienia, choroby, śmierci, których nie jest w stanie rozwiązać ani nauka ani technika. Każde społeczeństwo, także ponowoczesne, potrzebuje moralności społecznej, norm obyczajowych i przekonań wartościujących. Zsekularyzowany człowiek i społeczeństwo nie mogą całkowicie odejść od religii. Będzie ona mieć swoje miejsce także w społeczeństwie przyszłości.

Niekiedy religia jest do pewnego stopnia traktowana jako swoista rezerwa etyczna w społeczeństwie świeckim lub ma o tyle znaczenie, o ile przynosi jakieś korzyści („co będę z tego mieć?”). W społeczeństwach ponowoczesnych rosnąca indywidualizacja połączona z koniecznością wybierania spośród wielu wartości i norm, prowadzi zarówno do rozkładu porządku religijnego, jak i do tradycyjnego porządku moralnego. Relacje pomiędzy religią i moralnością ustala jednostka, która we własnym zakresie i według własnego uznania konstruuje swój świat wartości, w społeczeństwie, w którym ważne są wciąż nowe doznania i poszukiwanie przyjemnej zabawy. Na różnorodnych areopagach świata jest wielu dostawców wartości religijnych i moralnych. W sytuacji rynkowej jednostka stoi w obliczu wielości ofert i musi spośród nich wybierać określone kody religijne i moralne. Dzisiaj nikt nie może zawłaszczyć sfery *sacrum*, jest ono wędrujące, płynne, międzyreligijne.

Nie można zaprzeczyć, że w Europie Zachodniej, a także w krajach postkomunistycznych, dokonuje się proces zmniejszania się wpływów religii i Kościołów zarówno na płaszczyźnie *makro*- jak

i *mikorostrukturalnej*, ale współcześnie rzadko kto podtrzymuje tezę o zanikaniu wpływów religii w postaci linearnej, aż po jej poziom zerowy. Nie brakuje dowodów empirycznych na spowolnienie procesów sekularyzacji. Stawia się coraz częściej pytania, czy „proces przemian religijnych przebiega *de facto* po krzywej, innymi słowy: czy po zaniku nie następuje, ewentualnie czy nie będzie następować, faza stopniowego wzrostu?” (Veen 2001: 185). Mówi się zarówno o sekularyzacji, jak i o desekularyzacji. Przemiany w religijności nie przebiegają dokładnie tak, jak przewidywały teorie globalnej sekularyzacji, czyli nie zmierzają do unicestwienia Kościołów i religii, ale do ich transformacji. Opisywanie kontynentu europejskiego jako całkowicie zsekularyzowanego jest teoretycznie za proste, a empirycznie zwodnicze.

Socjologowie zwracają uwagę na zjawisko powszechnej subiektywizacji wierzeń religijnych oraz zindywidualizowanej rekompozycji praktyk religijnych. „Współcześni wierzący, będąc w coraz to mniejszym stopniu pod wpływem normatywnych kodeksów ustalonych przez religijne instytucje, w dowolny sposób komponują własne systemy znaczeniowe nadające sens osobowemu doświadczeniu” (Hervieu-Léger 2001: 356). Danièle Hervieu-Léger określa tę zmianę jako przejście od „praktykującego parafianina” do „pielgrzyma”. Religijność „pielgrzyma” charakteryzuje „przede wszystkim płynność wypracowanych treści wierzeń oraz niestabilność ewentualnych wspólnotowych przynależności. Jednak odniesienie do kategorii religijności <pielgrzyma> nie ogranicza się tylko do metaforycznego opisu współczesnej mobilności aktu wiary. Umożliwia równocześnie – i na tym polega drugi poziom jej adekwatności opisowej – badanie powstających nowych praktyk pielgrzymich, zarysowujących kontury nieznanych dotąd form religijnego społecznienia” (Hervieu-Léger 2001: 358). Religijność „pielgrzyma” jest przejawem indywidualizmu religijnego, pozostawiającemu podmiotowi inicjatywę symbolicznego uporządkowania doświadczeń wiary (Hervieu-Léger 2001: 358).

Danièle Hervieu-Léger podtrzymuje tezę, że nowoczesność i religia nie są ze sobą sprzeczne, a religia zachowuje swoją moc twórczą w nowoczesności. „Nowoczesność zburzyła tradycyjne systemy wierzenia, jednak nie wyparła samego wierzenia. Wyraża się ono w sposób zindywidualizowany, subiektywny, rozproszony i przekształca się w wielość kombinacji i układów znaczeń, które jednostki wypracowują w sposób coraz bardziej niezależny od kontroli instytucji wierzenia (a szczególnie instytucji religijnych). Jest to oczywiście niezależność względna, ponieważ ograniczona determinantami ekonomicznymi, społecznymi i kulturowymi, które ciąży na symbolicznej aktywności jednostek co najmniej tak samo, jak na ich działalności materialnej i społecznej. Jednak niezależność ta jest rzeczywista w stopniu, w jakim nie podlegające przedawnieniu prawo podmiotu do samodzielnego myślenia o świecie, w którym żyje, potwierdza się równolegle z postępowaniem praktycznym opanowania tego świata” (2001:362).

Nawet niektórzy zwolennicy teorii sekularyzacji (np. Anthony Giddens) przyznają, że wiara religijna i duchowość wciąż odgrywają ważną rolę w życiu ludzi, nawet jeżeli nie wyznają jej w ramach tradycyjnych Kościołów chrześcijańskich. Wielu wierzy w Boga lub w Istotę Wyższą, ale praktykuje i rozwija swoją religijność poza formalnymi instytucjami kościelnymi (tzw. wiara bez przynależności). „Frekwencja na nabożeństwach i pozycja społeczna Kościoła niekoniecznie bezpośrednio przekładają się na przekonania i ideały religijne społeczeństwa. Wiele osób wierzących nie uczestniczy regularnie w nabożeństwach ani publicznych uroczystościach religijnych; i odwrotnie, regularne uczęszczanie do kościoła i udział w uroczystościach nie zawsze oznacza silną wiarę – ludzie chodzą do kościoła z przyzwyczajenia lub dlatego, że tak jest przyjęte” (Giddens 2012: 697).

We współczesnym świecie coraz większą popularność zyskują sytuacje bądź wydarzenia określane mianem *eventów*. Stają się one nieodłączną częścią kultury popularnej i wkraczają niemal we wszystkie dziedziny życia społecznego. *Eventy* jako masowe zgromadzenia pub-

liczne (na przykład imprezy, festiwale, olimpiady, pielgrzymki, spotkania z Papieżem czy Światowe Dni Młodzieży) w wyraźny sposób wyodrębniają się z rutyny życia codziennego, wzbudzają ogromne zainteresowanie (zwłaszcza młodzieży) i wywołują interakcje między ludźmi według innych wzorów niż odbywa się to w życiu codziennym. Charakterystyczną cechą tych masowych wydarzeń są: profesjonalna organizacja, charakter wspólnotowy, niecodziennność, przekaz medialny, zogniskowany charakter interakcji, dominacja formy nad treścią oraz krótkotrwałość oddziaływania. *Eventy* mają charakter masowy i są perfekcyjnie zorganizowane. W przypadku imprez muzycznych, sportowych czy politycznych zasadniczą rolę odgrywają elementy rozrywkowe i doznaniowe (tworzy się coś w rodzaju kultury *eventu*), niektóre z nich (choćby wydarzenia sportowe) można zaś traktować jako swoiste surogaty wydarzeń religijnych (Zduniak 2018: 157-191).

Eventy różnego rodzaju, podobnie jak inne zachowania zbiorowe, mogą pełnić funkcję zarówno reprodukcyjną, jak i innowacyjną wobec wartości i norm społecznych. Sytuacje społeczne sprzyjające powstawaniu silnych emocji zbiorowych odgrywają znaczącą rolę w życiu społecznym. Stanowią bowiem jeden z mechanizmów rekonstrukcji porządku społecznego, jego odnowy instytucjonalnej i moralnej. Są one zawsze ukierunkowane na symbole reprezentujące określone wartości istotne z punktu widzenia społeczeństwa oraz na znaczące wyobrażenia kulturowe, które w ich trakcie są uzmysławiane, potwierdzane, utrwalane lub modyfikowane (Zduniak 2018: 202-210).

W prognozach dotyczących religii i Kościoła wariant realistyczny opiera się na hipotezie wielokierunkowych przemian religijności i kościelności. Silne są w społeczeństwie polskim tendencje sekularyzacyjne i te związane z indywidualizacją religijną i moralną, a także przeciwstawne im tendencje antysekularyzacyjne i ewangelizacyjne. Wiele wskazuje na to, że w przemianach wartości norm i wzorów życia religijno-kościelnego mieszają się pozytywne i negatywne aspekty, a niekiedy zaznaczają się nawet sprzeczne tendencje. Można mówić

o swoistej ambiwalencji przemian, o szansach i ryzyku, o stratach i zyskach, o poszerzającej się sferze przyzwolenia społecznego na postawy i zachowania dezaprobowane w modelu religijności głoszonej w Polsce przez Kościół katolicki. Jeżeli procesy sekularyzacyjne będą silniejsze niż procesy ewangelizacyjne, grozi nam zjawisko powolnej (pełzającej) sekularyzacji. Stopniowa dekompozycja religijności kościelnej, którą można nazwać drugą (ponowoczesną) sekularyzacją, nie wyklucza różnych form rekompozycji i nowych form uwspólnotwienienia, dokonujących się w nowych ruchach, wspólnotach i stowarzyszeniach katolickich oraz dzięki aktywnym formom duszpasterstwa.

Za wcześnie jest odprawiać *requiem* dla teorii sekularyzacji, ani drukować klepsydry dla Kościoła ludowego czy pisać jego testament. Sekularyzacja osłabia co prawda religie zinstytucjonalizowane, w tym i Kościół katolicki, ale równocześnie wzmacnia religijność niezintytucjonalowaną, pozakościelną czy sprywatyzowaną. Można by więc mówić o pewnej ambiwalencji procesów sekularyzacyjnych. Religijność staje się coraz częściej sprawą indywidualnych decyzji, a pluralizm religijny sprzyja do pewnego stopnia rewitalizacji religijności (Kościołek, Kotowski, Mielicka-Pawłowska 2021: 129-181; Mielcarek 2003: 109-116; *Młodzi w Europie* 2021; Rembierz 2017: 105-153). Tym właśnie wielokierunkowym przemianom w religijności i kościelności jest poświęcony niniejszy rozdział.

§1. Scenariusz wielokierunkowych przemian w religijności

Przemiany w religijności są i będą wielokierunkowe, a wiara w Boga pozostanie nieodzownym elementem ludzkiej egzystencji. Pytanie zaś, czy do połowy XXI wieku procesy sekularyzacyjne czy dechrystianizacyjne osiągną taki stopień rozwoju, że będzie można mówić o pożegnaniu z katolickim krajem, należą do sfery pozanaukowej, czy swoistych prorocत्व. Nie tyle wejście do wspólnot europejskich przyczyni się do osłabienia religijności i „europeizacji” polskiej religij-

ności, lecz postępujący proces modernizacji społecznej i spowolnienie akcji ewangelizacyjnej Kościoła. Obserwowany już nieznaczny spadek niektórych praktyk religijnych jest dowodem trudności z pohamowaniem trendu sekularyzacyjnego (np. udział w niedzielnej mszy świętej, uczestnictwo młodzieży w oazach i w duszpasterstwie akademickim). Pewne procesy społeczno–kulturowe są nie do zatrzymania, na pewno i u nas będzie trudniej, pewne straty są nie do uniknięcia. Od nas zależy, jakie będą ich rozmiary (Oko 1999: 20-21).

Według socjolożki Marii Libiszowskiej-Żółtkowskiej nadchodzące lata w Polsce będą określać dysonanse, konflikty i krytycyzm wobec Kościoła katolickiego oraz kurczący się stan liczbowy jego wyznawców. „Dużo trudniej wyrokować stagnację i zachowanie *status quo* katolicyzmu, choć prawdopodobnie spory odsetek także młodych ludzi nadal będzie trwać przy Kościele, żyć zgodnie z jego nakazami, utrzymywać i przekazywać następnym pokoleniom ciągłość jego tradycji. Obecne starsze pokolenia pewnie niewiele zmieni w swoich przyzwyczajeniach sprzed pandemii. Kościół powszechny oparł się już tyłu burzom dziejowym, że pewnie i te – z perspektywy czasu oceniane jako drobne incydenty – nie zagrażą jego odwiecznej pozycji. A jeżeli zostaną w jego szeregach głównie osoby świadome swojej religijnej pozycji, przez socjologów określane jako głęboko wierzące, to tym lepiej dla jego wizerunku i efektywności posługi duszpasterskiej. A jak będzie? Odpowiedź przyniesie przyszłość, którą zdiagnozują badania kolejnej generacji socjologów religii” (Libiszowska-Żółtkowska 2021: 306).

Hipotezę wielokierunkowych przemian w religijności Polaków reprezentuje – bezpośrednio lub pośrednio – wielu polskich socjologów. Maria Sroczyńska wskazuje na dwie przeciwstawne tendencje w przemianach religijnych w naszym kraju. Z jednej strony zaznaczają się procesy zeświecczenia, zwłaszcza w środowiskach miejskich (np. wzrost liczby niewierzących i niepraktykujących, obojętnych lub negujących potrzebę wychowania religijnego, poddających relatywizacji normy moralne), z drugiej zaś – choć w mniejszym stopniu – ob-

serwuje się procesy pogłębiania religijności w kontekście duchowości, zaangażowania wspólnotowego, nadobowiązkowych praktyk religijnych (np. częstsza spowiedź i komunია, modlitwa, czytanie Pisma św., udział w pielgrzymkach i innych *eventach* religijnych), czy moralnego i obyczajowego rygoryzmu. W ostatnich latach nastąpiło pewne przyspieszenie procesów sekularyzacji i prywatyzacji wśród młodych Polaków, co nie oznacza porzucenia religii przez młodzież, lecz może być przejawem zmiany jej charakteru i funkcji. Osłabienie wpływu modelu instytucjonalnego na życie religijne młodzieży, w mniejszym stopniu dorosłych Polaków, nie wyklucza szans na przekształcanie i zmianę jego postrzegania w przyszłości, zwłaszcza w odniesieniu do wymiaru relacji międzyludzkich (Sroczyńska 2021: 166-167).

„Wśród młodych Polaków spada odsetek regularnie praktykujących. Przybywa praktykujących nieregularnie, a przede wszystkim negujących udział w kulcie. Z kolei istotny jest wysoki poziom akceptacji świątecznych rytuałów: Boże Narodzenie, Wielkanoc, uroczystość Wszystkich Świętych nadal pełnią ważne funkcje społeczne i kulturowe, jednak w coraz mniejszym stopniu związane są ze sferą *sacrum*. Dla części młodych rytuały te pozostają ostoją religijnych, choć coraz bardziej zapośredniczonych przez popkulturę, sensów i treści. Słabnie znaczenie instytucji Kościoła jako agendy socjalizacyjnej, pomimo powszechności szkolnej katechezy. Nie ulega wątpliwości, że lekcje religii nie są w stanie zastąpić roli parafii, która obecnie ma trudności ze znalezieniem formuły sprzyjającej pogłębieniu religijnej formacji młodych ludzi. [...]. Jednocześnie uwidacznia się zainteresowanie młodzieży pamięcią zbiorową, odwołującą się do wspólnej, sakralizowanej przeszłości na poziomie Kościoła reprezentacji. Wartości religijne coraz rzadziej występują jako najważniejsze cele związane z sensem życia. Obecnie są one bardziej ukierunkowane na osobiste doświadczenia i <życie po swojemu>” (Sroczyńska 2021: 175-176).

Wojciech Sadłoń podkreśla, że w Polsce nie ma jeszcze gwałtownej sekularyzacji, choć występuje pewien proces osłabienia religijnego.

Słabną praktyki religijne, a w ostatnich latach zmniejsza się wyraźnie religijność młodzieży. Zaznacza się niespójność w przyjmowaniu zasad moralnych, zwłaszcza etyki seksualnej. Katolicy, którzy w pełni akceptują katolickie zasady moralne, stanowią około jednej trzeciej całości. Katolicyzm pozostaje jednak wciąż masowy, co gwarantuje powszechność przyjmowania sakramentów inicjacji chrześcijańskiej (np. chrzest), a także powiązanie katolicyzmu z ważnymi wydarzeniami z historii Polski i ideami narodowymi (*Nie ma w Polsce gwałtownej sekularyzacji* 2019: 84-85).

Praktyki religijne są jeszcze na stosunkowo wysokim poziomie, do czego przyczyniają się silne więzi rodzinne i społeczne oraz związek z lokalną tradycją. „Innymi słowy, można zaryzykować twierdzenie, że przyszłość polskiego katolicyzmu zależeć będzie od tego, na ile polska religijność zależeć będzie od osobistych wyborów, czy będzie to religijność wynikająca z autonomii i osobistych wyborów, ze świadomego decydowania o sobie, a mniejszy wpływ będzie miało tylko mechaniczne, rutynowe, bezrefleksyjne przywiązanie do tradycji czy zwyczajów narzuconych czy przyjętych zewnątrz” (*Nie ma w Polsce gwałtownej sekularyzacji* 2019: 84).

Osobiście skłaniam się ku hipotezie wielokierunkowych przemian w religijności i kościelności jako najbardziej adekwatnej w odniesieniu do społeczeństwa polskiego. Należy badać religię i Kościół, a właściwie religijność i kościelność w warunkach kształtującego się nowoczesnego państwa polskiego, w społeczeństwie o pogłębiającym się pluralizmie społecznym i kulturowym, w którym – teoretycznie rzecz biorąc – wszystko może się zdarzyć, choć z różnym prawdopodobieństwem. W hipotezie tej zakładamy, że proces przemian postaw i zachowań religijnych ulegnie w warunkach społeczeństwa pluralistycznego pewnemu przyspieszeniu oraz zróżnicowaniu. Ważne jest także pytanie, dlaczego część Polaków wiąże integrację europejską z zagrożeniami dla religijnych tradycji katolicyzmu, że – „wiera Pola-

ków zostanie nadszarpnięta ogólnoeuropejskimi procesami laicyzacji” (Wnuk-Lipiński 2003: 201).

Żaden z tych modeli nie jest ani w pełni spójny, wyraźnie określony, czy tym bardziej wyznaczający jednokierunkowość przemian Kościoła i religijności kościelnej. Trudno jest odpowiedzieć całkowicie jednoznacznie, który z tych modeli (scenariuszy) będzie się realizować w przyszłości. Nasuwa się w tym kontekście problemowa kwestia szans polskiego Kościoła w zjednoczonej Europie, czy będzie to wariant „misyjności” czy „przystosowania”. Na postawione pytanie o szanse polskiego katolicyzmu nie jest łatwo udzielić jednoznacznej odpowiedzi. Wkład Polski w utrzymanie „ducha chrześcijańskiego” Europy będzie zależeć od tego, jaka będzie w przyszłości polska religijność. Który ze wspomnianych powyżej scenariuszy będzie się realizował – scenariusz imitacji, rewitalizacji, czy zróżnicowanych zmian? Czy katolicyzm polski będzie siłą twórczą, czy siłą słabnącą? Nie bez znaczenia będą przemiany religijności i kościelności w krajach zachodnioeuropejskich zmierzające bądź w kierunku dalszego pogłębienia się procesów sekularyzacyjnych, bądź ich osłabienia. Wszystkie te zjawiska trzeba badać nie tyle jako pewne „stany rzeczy”, lecz szybko zmieniające się „procesy”.

Trudno byłoby uwiarygodnić tezę, że wśród katolików polskich istnieje tendencja do inicjatyw mających na celu pozyskanie dla Kościoła nowych członków, skłonność do ekspansji i misji. W tych kwestiach zaznacza się raczej postawa niezdecydowania, obojętności, rozpowszechniona także wśród praktykujących katolików, „często zakorzeniona w niewłaściwych poglądach teologicznych i nacechowana relatywizmem religijnym, który prowadzi do przekonania, że <jedna religia ma taką samą wartość, jak inna>” (RM, nr 36). Scenariusz „przystosowania” wydaje się bardziej prawdopodobny niż scenariusz „misji”, ale może to być także scenariusz „świadczenia” własnej wiary w zsekularyzowanej Europie.

Jeżeli nawet procesy sekularyzacyjne nie są nieodwracalne, to rechryścianizacja Europy – przynajmniej w przewidywanej i najbliższej przyszłości – jest mało prawdopodobna. Według José Casanovy „z socjologicznego punktu widzenia taki wysiłek ewangelizacyjny ma niewielkie szanse sukcesu bez zmiany <ducha czasu>. Wobec spadku popytu na religię w Europie Zachodniej jest nieprawdopodobne, by przekazanie nadwyżki polskich zasobów duszpasterskich dla ogólnoeuropejskiego wysiłku ewangelizacyjnego okazało się efektywne. Europejska odpowiedź na głoszenie odrodzenia przez Jana Pawła II – w najlepszym wypadku letnia, jeśli nie otwarcie wroga – wskazuje na trudność tego zadania” (Casanova 2004: 63).

Jesteśmy w pośrodku wielkich procesów przemian, stąd nie jest łatwo sformułować ostateczną opinię na temat obecnych i przyszłych przejawów życia religijnego i kościelnego. Wydaje się, że wariant „przystosowania” jest bardziej prawdopodobny niż wariant „misji”. Nie znaczy to jednak, że Polska będzie podlegać zintensyfikowanej sekularyzacji upodabniającej ją do „przeciętnej” europejskiej. Nieznaczne zmiany w religijności i więzi z Kościołem w Polsce w latach 1989-2005 pozwalają prognozować ich powolność także w następnych dekadach XXI wieku. Z jednej strony widać odchodzenie od tradycyjnych wartości religijnych, ale zaznaczają się też tendencje do pogłębiania religijności i kościelności (ponad milion osób należy do ruchów i wspólnot religijnych oraz stowarzyszeń katolickich). Określenie obecnej sytuacji religijnej i kościelnej jako „między sekularyzacją i ewangelizacją” byłoby w pełni usprawiedliwione.

Można także postawić za Mirosławą Grabowską intrygujące pytanie: „Czy stwierdzenie, że młodzi ludzie są mniej religijni niż reszta, oznacza, że na tym etapie swojego życia młodzi <opuszczają się w praktykach>, rozluźniają swoje więzi z Kościołem, ale w przyszłości, na przykład kiedy założą rodziny i będą mieli dzieci, wrócą do Kościoła i – kto wie – dorównają tym bardziej religijnym? Czy też oznacza, że dzisiejsi młodzi ludzie są mniej religijni niż młodzi dawniej i że pozo-

staną mniej religijni przez resztę swojego życia? Aby odpowiedzieć na to pytanie, potrzebne są bardziej wnikliwe analizy” (Grabowska 2011: 47). Obecnie pytanie to musi pozostać bez odpowiedzi.

Ważne jest też pytanie, czy w polskiej kulturze religijnej, będącej pod presją ponowoczesnej wersji sekularyzacji (laicyzacji), uda się zachować istotne jej cechy związane z wyznaniową dominacją Kościoła katolickiego. „Odpowiedź, umiarkowanie pozytywna, wiąże się z koniecznością większej otwartości Kościoła na oczekiwania społeczeństwa pluralistycznego, jednak bez rezygnacji ze swojej tożsamości. Interesująca, nie tylko dla badacza, jest przyszłość kultury religijnej, a wraz z nią odpowiedź na pytanie o kształt pokoleniowej transmisji, o to, które jej segmenty będą bardziej podatne na wchłonięcie przez kulturę popularną, a które stawiają opór, wsparty indywidualną wrażliwością ludzi wierzących i poszukujących wspólnotowości” (Sroczyńska 2019: 53).

Niektórzy socjologowie pytają, czy katolicyzm polski będzie odporny na procesy sekularyzacyjne (laicyzacyjne), którym podlega Europa Zachodnia. Integracja z Europą Zachodnią może przenieść na grunt polski te procesy i powodować odwracanie się Polaków od wiary. Katolicyzm w naszym kraju stoi nie tylko wobec zagrożeń (wyzwań) zewnętrznych, ale i wewnętrznych (w samym Kościele). W Polsce – jak stwierdza Edmund Wnuk-Lipiński – istnieje ilościowo znaczna kategoria „katolików nawykowych”, których religijność jest zakorzeniona raczej w warstwie obyczajowo-kulturowej niż metafizycznej (Wnuk-Lipiński 1997: 70). Pogłębienie wiary „katolików nawykowych” jest szansą dla Kościoła katolickiego w Polsce i łatwiejszego radzenia sobie z wyzwaniami zewnętrznymi.

W Polsce bycie katolikiem i do pewnego stopnia także katolikiem praktykującym jest swoistą normą kulturową, czymś jakby naturalnym i oczywistym. Niezależnie od tego, ile znaczy dla kogoś religia, należy być członkiem jakiegoś Kościoła. Bezwyznaniowość nie jest w modzie, a publiczne deklarowanie braku przynależności do jakiegś

wspólnoty wyznaniowej, jeżeli nawet nie jest piętnowane społecznie, to bynajmniej nie jest aprobowane („Trudno powiedzieć, czy jestem katolikiem, czy nie jestem”; „Nie mam wyrobionych przekonań”; „Jestem pozornym katolikiem”; „Pośrodku między katolikiem i niekatolikiem”; „Nie wiem, kim jestem”; „Trochę na niby”; „Katolik pogański”; „Katolik niewierzący”; „Katolik agnostyk”; „Katolik na odległość”).

Istotną zmianą w odniesieniu do przynależności wyznaniowej w Polsce jest to, że powoli zmienia się ona od przynależności kulturowo dziedziczonej, przyjmowanej jako coś oczywistego i określonego tradycją, do przynależności będącej konsekwencją świadomego i wolnego wyboru. Nie przeczy to innej tendencji, według której część Polaków, zwłaszcza młodych, nie do końca uświadamia sobie, co rzeczywiście oznacza wyrażenie „być katolikiem”. Znajdują się oni zresztą w niestabilnym i trochę ulotnym stadium swojego rozwoju religijnego. Tożsamość religijna w Polsce wiąże się w dalszym ciągu najczęściej z przynależnością wyznaniową do Kościoła katolickiego, dzieci najczęściej „dziedziczą” przynależność wyznaniową po rodzicach. Przewraczanie katolickiego monopolu na religijność dokonuje się w społeczeństwie polskim bardzo powoli.

Sytuacja religijna i kościelna staje się coraz bardziej skomplikowana, nieprzejrzysta, wielowymiarowa i wielopłaszczyznowa. Musimy wystrzegać się czarno-białego widzenia tych procesów. Przemiany w religijności polskiej nie są procesem ani jednokierunkowym, ani jednolitym. Nie muszą one przypominać do złudzenia schematów rozwojowych zachodnioeuropejskiej dechrystianizacji. Są możliwe alternatywne scenariusze przemian religijności.

§2. Katolicyzm polski w przyszłości

W społeczeństwie polskim dokonują się procesy sekularyzacyjne, ale interpretacje tego faktu mogą być różne. Religia i Kościół w Polsce nie utrzymają w dotychczasowych kształtach swej dominu-

jącej pozycji na współczesnym rynku światopoglądowym. Można hipotetycznie założyć, że zmiany w religijności Polaków będą zmierzać w kierunku nie tyle sekularyzmu (ateizm, indyferentyzm), ile raczej zakwestionowania Kościoła jako instytucji religijnej i społecznej zarazem (religijność niezapośredniczona przez Kościół). Główną tendencją tych przemian będzie więc bardziej selektywność („miękka” lub „twarda”) niż ateizm, częściej odchodzenie od Kościoła w sensie instytucjonalnym (osłabienie praktyk religijnych) niż od religii i duchowości („wierzę w Boga, ale nie w Kościół”; „nie jestem specjalnie religijny, ale...”).

Dane empiryczne dotyczące autoidentyfikacji religijnej wskazują, że w środowiskach młodzieżowych nie wymarli ateści, agnostycy i indyferenci, ale też za wcześnie uderzać w żałobne dzwony dla katolicyzmu. Określający siebie jako „niezdecydowani w sprawach wiary” oscylują między wiarą i niewiarą. Swoją postawę wobec religii formułują często w słowach: „Być może wierzę”; „Czemu nie”; „Coś jest, ale nie wiem co”; „Wierzę w Boga a nie w księdza”; „Wierzę w samego siebie”; „Mam wątpliwości”; „Być może, ale nie jestem pewien”. Taka religijność jest z pewnością religijnością osobistą, ale niekoniecznie osobową. Nie zawsze wyraża się ona wiarą w Boga osobowego i nie oznacza uznania wszystkich podstawowych dogmatów chrześcijaństwa (Szauer 2018: 47-57).

W świetle dotychczasowych trendów rozwojowych mało prawdopodobne jest upowszechnienie się w Polsce postaw ateistycznych, raczej będzie zaznaczać się rozbieżność pomiędzy osobową wiarą religijną a doświadczeniem Kościoła. „Idealny” w wyobrażeniach i „realny” w doświadczeniach Kościół może prowadzić do czegoś, co określa się jako „eklezyjalny ateizm”. Ocena przyczyn takiego stanu rzeczy jest dobrym wskaźnikiem stosunku do realnie istniejącego Kościoła. Lista życzeń i oczekiwań pod adresem Kościołów będzie ulegać w przyszłości pewnym przemianom i modyfikacjom, niekiedy ze sobą sprzecznych.

Postrzeganie sytuacji religijnej w Polsce jako spektrum układającego się na osi „katolicy – niewierzący” traci obecnie na aktualno-

ści. Pojawiają się bowiem różnorodne siły i ugrupowania ludzi inaczej wierzących. Nie można jednak wykluczyć, że w bliższej lub dalszej przyszłości zaznaczy się powolny wzrost postaw ateistycznych czy indyferentnych wobec religii, nawet w postaci bardziej konsekwentnej niewiary. Ateizm i teoretyczny indyferentyzm religijny należą do zjawisk raczej marginesowych. Znacznie szerszy jest indyferentyzm praktyczny, wiążący się nie tyle z określoną orientacją filozoficzną czy światopoglądową, lecz z orientacją życiowo-praktyczną, wyznaczoną określonymi warunkami życiowymi lub z tzw. nowoczesnością rzekomo sprzeczną z wiarą. Stosunkowo częste deklarowanie niezdecydowania w sprawach wiary może być pierwszym sygnałem osłabienia ożywienia religijnego z lat osiemdziesiątych XX wieku.

Od tego, jak Kościół wykorzysta jeszcze wyraźną otwartość i życzliwość społeczeństwa dla niego, zależy też jego przyszłość. Przyszłość religii i Kościoła w Polsce jest ważna, bowiem – jak można przypuszczać – wraz z osłabieniem lub wzmocnieniem ich znaczenia będą się zmieniać wartości i normy w społeczeństwie i jego całościowy klimat. Pozycja i rola społeczna Kościoła w przyszłości nie będzie łatwiejsza niż dzisiaj, gdyż w społeczeństwie pluralistycznym (wieloopcyjnym, zróżnicowanym, wielokulturowym, ponowoczesnym) wiele instancji będzie oferować swoje wartości, sposoby rozwiązywania problemów życiowych, sens i orientację, doświadczenia i doznania. W warunkach konkurencji i rywalizacji tworzenie żywotnych, dynamicznych i przyciągających wspólnot religijnych i kościelnych jest niezwykle ważnym zadaniem i wyzwaniem.

Katolicyzm polski jest jakby „wielogłosowy”, może nawet wydawać się swoistą „fortecą”. Z zewnątrz instytucjonalny gmach Kościoła wydaje się jakby nietknięty (autodeklaracje wyznaniowe, uczestnictwo w praktykach religijnych), jeżeli jednak przyrzeć się dokładniej, to można dostrzec pewne rysy, sięgające aż do fundamentów jego struktury, zwłaszcza w dziedzinie moralności. Sam Kościół katolicki stoi tu przed pewnym dylematem: albo wyrzec się wszelkich innowacji kul-

towych licząc na siłę tradycji, albo wstąpić na drogę powolnego przekształcania obrzędów i praktyk. Obecnie realizuje się raczej ta druga z dwu podanych możliwości. Kościół wpływa modyfikująco na religijność ludową i przystosowuje ją do nowych warunków życia w społeczeństwie pluralistycznym. Nie da się wykluczyć osłabienia funkcji społeczno-integracyjnych religii.

W kontekście przeprowadzonych rozważań socjologicznych nasuwa się pytanie o przyszłość religijności (także Kościoła katolickiego) w naszym społeczeństwie, czy oprze się ona różnorodnym tendencjom sekularyzacyjnym, jaka będzie przeważać w przyszłości religijność? Czy odrębności pokoleniowe w religijności zmniejszą się, gdy młodzież osiągnie w pełni dojrzały wiek i założy własne rodziny, czy też będzie reprezentować także w przyszłości poziom religijności niższy niż jej rodzice? Czy ekspansja liberalnego sekularyzmu nie pociągnie za sobą zmniejszenia znaczenia i roli Kościoła w społeczeństwie? Jak będzie on funkcjonował w warunkach społecznego pluralizmu i pragmatycznej demokracji? Czy utrzyma się chrześcijańskie zabarwienie naszej kultury?

Nie jest łatwo na te pytania odpowiedzieć. Należy jednak liczyć się ze zróżnicowaniem odmian i wariantów życia religijnego i to w rozmaitych wymiarach. W warunkach rodzenia się nowych zainteresowań i potrzeb o charakterze pluralistycznym poszerzać się będzie działanie „rynku ideologicznego”, na którym oferta religijna będzie jedną z wielu. Coraz wyraźniej i jawniej będą się artykułować różnorodne interesy grupowe, także o charakterze antykościelnym i antyreligijnym. Obecny kształt religijności młodzieży szkolnej i akademickiej oraz jej przemiany wskazują na przyspieszone procesy sekularyzacyjne w naszym kraju.

Można mieć nadzieję, ale można też wyrazić wątpliwość, czy Polska będzie w stanie dać impulsy do odnowy religijnej w Europie. Ważne jest natomiast to, by pozostała ona „przypadkiem szczególnym”, krajobrazem religijnym Starego Kontynentu, co bynajmniej

nie musi oznaczać „wyspowatości” czy „rezerwatu” katolicyzmu, lecz swoiste świadectwo wobec zsekularyzowanej Europy. Procesy sekularyzacyjne dokonują się w społeczeństwie polskim, ale nie są one tak gwałtowne jak w innych krajach europejskich. Istnieją w Polsce pewne zapory, które ten proces hamują, a nawet mu przeciwdziałają (Szauer 2013: 89-104; Zduniak 2018: 211-270).

Tsunami sekularyzmu nie grozi nam w najbliższej przyszłości. Jest możliwe i inne porównanie. Istnieją małe państewka wyspiarskie jak Republika Kiribati (zachodnia Polinezja) czy Republika Malediwów na oceanie indyjskim, które są zagrożone przez wzrastający poziom wód oceanicznych. Grozi im zalanie i zniknięcie z mapy świata. Ale i to porównanie wydaje się mocno przesadzone w odniesieniu do polskiego katolicyzmu, jak i katolicyzmu w ogóle. Przemiany w religijności, a zwłaszcza w wierze religijnej, nie dokonują się deterministycznie i w linii prostej, lecz mają charakter falujący. Zmiany w wierze religijnej dokonują się w różnych kierunkach.

Powtórzenie się w Polsce scenariusza zachodnioeuropejskiej sekularyzacji jest – być może – sprawą odległej przyszłości i doszukiwanie się analogii w tym aspekcie wydaje się przedwczesne. Jeżeli nawet Europa Zachodnia jest postchrześcijańska, to ten kierunek ewolucji religijności nie jest wyznaczony deterministycznie dla Polski. Bez wątpienia jednak religijność Polaków będzie podlegać dalszym przemianom („religia w ruchu”), których kierunku nie da się łatwo ustalić. Opór wobec zmian w religijności był dość skuteczny w latach 1989-2005 i stracił na sile na przełomie pierwszej i drugiej dekady XXI wieku. Obecnie mamy do czynienia z procesami przyspieszonej sekularyzacji w społeczeństwie polskim.

W przyszłości – być może – wzrośnie liczba jednostek przyjmujących postawy wobec religii mieszczące się w granicach zakreślonych przez indywidualistyczny czy nawet postmodernistyczny sposób myślenia; jednostek, które będą rozumieć swoją wiarę na własny sposób, niemieszczący się do końca w ramach katolickiej ortodoksji. Zjawisko

to będzie się nasilać niezależnie od tego, czy w Polsce nastąpi gwałtowny proces laicyzacji (mało prawdopodobne), czy też będziemy obserwować raczej procesy pełzającej, ale przyspieszającej sekularyzacji (najbardziej prawdopodobny scenariusz rozwoju religijności). Można przypuszczać, że Polska pozostanie w zsekularyzowanej Europie „przypadkiem szczególnym”, ze znaczącą rolą religii i Kościoła w życiu społecznym. Polska jest zaliczana do krajów o wysokiej religijności i o kulturze kościelnej. Być może Kościół katolicki nie będzie w społeczeństwie polskim tak masowy jak dotychczas, ale przy relatywnych stratach pozostanie silny wolnymi i świadomymi decyzjami swoich wyznawców. Społeczne kształty Kościoła w przyszłości będą stawać się coraz bardziej pluralistyczne.

Wielką niewiadomą będzie sytuacja religijna i kościelna w okresie po ustaniu pandemii. Wielu duszpasterzy pyta, czy parafianie, którzy nie przychodzili do kościoła przez ponad rok, do niego powrócą. Socjologowie ostrzegają, że do kościołów parafialnych nie powrócą ci, których wiara miała charakter nawyku kulturowego, a nie osobistego doświadczenia religijnego. Katolicy kulturowi po prostu odpadną. Nie wiemy, jak okres pandemii wpłynie na inne – poza praktykami religijnymi – wymiary religijności, jak wierzenia religijne, wartości i normy religijno-moralne, stosunek do Kościoła jako instytucji i wspólnoty, relacje z duchowieństwem. Wielką niewiadomą jest również uczestnictwo w lekcjach religii w społeczeństwie postpandemicznym.

Wielu socjologów zastanawia się, co będzie z polskim katolicyzmem i z polską religijnością po ustaniu pandemii koronawirusa. Według sondażu CBOS z czerwca 2020 roku, a więc w pierwszej fazie trwania pandemii, 75% badanych dorosłych Polaków deklarowało, że podczas pandemii ich zaangażowanie religijne utrzymywało się na tym samym poziomie jak wcześniej, 12% – że ich aktywność religijna wzrosła, 10% – że ich zaangażowanie religijne zmniejszyło się i 3% – trudno powiedzieć; 60% badanych informowało, że oglądali transmisje mszy św. w telewizji, 40 % – że brakowało im wspólnotowej mod-

litwy w kościele, 21% – że oglądali transmisje mszy św. przez internet, 20% – że modlili się np. na różańcu w łączności z innymi ludźmi (np. w radio), 17% – że słuchali mszy św. w radio, 11% – że chodzili do kościoła na modlitwę indywidualną lub nabożeństwa, 9% – że chodzili do kościoła na msze św., nawet gdy dozwolony limit wynosił pięć osób, 32% – żadne z powyższych (Bożewicz 2020: 76-77).

W komentarzu do uzyskanych wyników empirycznych Marta Bożewicz stwierdziła: „Można więc wnioskować, że osoby ponadprzeciętnie zaangażowane w życie religijne przed pandemią podejmowały podczas pierwszej fali najwięcej takich aktywności i w związku z tym jeszcze pogłębiły swoją religijność. Osoby sporadycznie praktykujące lub wcześniej niebiorące udziału w praktykach religijnych nie nawróciły się zaś masowo, chociaż części z nich zdarzyło się oglądać msze św. w telewizji, co można traktować jako odwoływanie się do transcendencji w czasie wyjątkowego chaosu i niepewności” (Bożewicz 2020: 81).

We wrześniu 2020 roku – według sondażu CBOS – 56% badanych dorosłych Polaków oceniło, że tyle samo czasu poświęcili na modlitwę, medytację i inne praktyki religijne, 6% – obecnie więcej czasu poświęcają na te praktyki, 13% – obecnie mniej, 23% – w ogóle nie uczestniczyło w praktykach religijnych i 2% – trudno powiedzieć. Po zniesieniu ograniczenia liczby osób w kościele uczestnictwo we mszy św. przedstawiało się – według deklaracji badanych osób – następująco: kilka razy w tygodniu – 4%, raz w tygodniu – 31%, mniej więcej dwa lub trzy razy w miesiącu – 12%, rzadziej – 13%, w ogóle nie uczestniczyło – 40%, trudno powiedzieć – 1% (Bożewicz 2020: 84 i 89). „Większość Polaków stwierdziło, że ich zaangażowanie religijne we wrześniu było takie samo jak w momencie największych ograniczeń spowodowanych pandemią. Spośród tych, którzy zauważyli jakąś zmianę, większy był udział deklarujących, że po pół roku od pojawienia się pandemii mniej się modlili, niż osób uważających, że więcej czasu poświęcali na modlitwę i inne praktyki religijne” (Bożewicz 2020: 91).

W badaniach zrealizowanych w okresie od kwietnia do czerwca 2020 roku przez Pracownię Badawczą Polskiego Pomiaru Postaw i Wartości UKSW studenci polscy (próba reprezentatywna) deklarowali następujące poglądy na temat swojej wiary religijnej w czasie pandemii: wzmocniła się – 12,6%, osłabła – 4,7%, pozostała bez zmian – 65,1%, nie dotyczy (niewierzący) – 17,1%. Nieco częściej o wzmocnieniu swojej wiary mówiły kobiety (13,9%), studenci pochodzący z rodzin, w których matka legitymowała się wykształceniem podstawowym (25,0%), pochodzący ze wsi (17,3%) i z małych miast (14,6%), deklarujący dobrą sytuację materialną swojej rodziny (14,6%) oraz wierzący i regularnie praktykujący (29,4%) (Choczyński 2020: 91).

W świetle tych danych w okresie pierwszej fazy pandemii można stwierdzić, że nie przyniosła ona ze sobą wyraźnych zmian w postawach religijnych Polaków. W miarę przedłużania się pandemii powoli zmniejszały się odsetki tych, którzy twierdzili, że w okresie pandemii ich religijność nie uległa zmianie. Ci, którzy dostrzegali zmiany w swojej religijności, częściej wskazywali na zmiany negatywne niż pozytywne. Można hipotetycznie założyć, że zmiany negatywne w religijności Polaków będą dotyczyć przede wszystkim praktyk religijnych, zarówno tych o charakterze obowiązkowym, jak i nadobowiązkowym. Na tego typu możliwe zmiany w religijności wskazuje Maria Libiszowska-Żółtkowska.

„Sytuacja pandemii w latach 2020-2021 postawiła Kościół przed innym jeszcze wyzwaniem. Kościelne statystyki w przedziale czasowym 1980-2019 wykazywały trend malejącej liczby wiernych uczestniczących w mszy niedzielnej. W związku z jedynie wirtualną możliwością udziału w nabożeństwach emitowanych przez telewizję, największe portale internetowe, strony diecezji i parafii, pojawia się pytanie, czy będzie to miało przełożenie na religijność Polaków i wzrost liczebności *dominantes* po pandemii? Pandemia i wynikające z niej codzienne niedogodności, przeżywane obawy i osobiste tragedie mogą spotęgować potrzeby religijne i duchowe. Fakt, że wielu wier-

nych deklaruje oglądanie transmisji, jednoznacznie nie przesądza o ich religijnej motywacji. W wielu mieszkaniach telewizor włączony przez cały dzień towarzyszy domowym czynnościom. Żeby w migocącym obrazie dostrzec Boga, niezbędna jest duchowa potrzeba i intencjonalny odbiór przekazywanej treści. Ale jest też możliwe, że posługa religijna serwowana przez media umożliwi bardziej osobistą – bez pośredniczenia – rozmowę z Bogiem. Być może w wielu przypadkach spowoduje to duchową i moralną odnowę i równocześnie w przyszłości zminimalizuje potrzebę wspólnotowego uczestnictwa w Kościele. Na pytanie o to, czy wzięcie udziału w medialnym przekazie niedzielnej liturgii z własnej kanapy będzie miało znaczenie dla wzrostu religijności w społeczeństwie, można odpowiedzieć nie wprost. Podobnie jak powszechne nauczanie religii w świeckiej szkole, z dala od misterium ołtarza, nie skutkuje religijnością młodzieży, tak też epizod mszy na ekranie domowego telewizora prawdopodobnie nie odmieni spadających wskaźników udziału w niedzielnej mszy w kościołach. Na ewentualny wzrost nastrojów proreligijnych i duchowych poszukiwań dużo większy wpływ będzie miał przebieg pandemii koronawirusa oraz jej skutki lub jakieś spektakularne wydarzenia okrzyknięte np. domniemanym cudem” (Libiszowska-Żółtkowska 2021: 304-305; Ciesielski 2021: 143-160; Sadłoń 2020: 161-183).

Niewiele wskazuje na to, że mamy do czynienia z początkiem końca katolicyzmu ludowego (postkatolicyzm ludowy), chociaż więzi z Kościołem także i w Polsce podlegają powolnej transformacji, a oczekiwania wiernych wobec Kościoła się dywersyfikują. Podlega on ustawicznym, chociaż powolnym przemianom, a czynnikiem tych przemian są zarówno uwarunkowania zewnętrzne (np. wzrost wykształcenia, zmiany w strukturze zawodowej, mobilność społeczna, marginalizacja pewnych grup społecznych), jak i wewnętrzne (np. duszpasterstwo parafialne, katecheza szkolna, ruchy i wspólnoty religijne oraz stowarzyszenia katolickie, religijno-kulturowe i etyczne dziedzictwo Jana Pawła II). Wymienione przykładowo czynniki

zewewnętrzne nie muszą zawsze oddziaływać w kierunku negatywnym w odniesieniu do religii, ale mogą sprzyjać osłabieniu kościelnie zinstytucjonalizowanej religijności.

W przewidywalnej przyszłości katolicyzm polski – nawet jeżeli nieco osłabnie – nie straci swojej żywotności, chyba że wystąpią jakieś nadzwyczajne okoliczności i zmiany społeczno-kulturowe czy społeczno-polityczne. W najbliższym czasie nie wejdzie on w fazę zmierzchu, zwłaszcza jeżeli duchowieństwo i świeccy będą działać na rzecz ożywienia polskiej religijności i modernizacji samego Kościoła w wymiarach społecznych i religijnych („Kościół może więcej”). Kościół w przyszłości musi prowadzić ustawiczny, do pewnego stopnia dialektyczny dyskurs pomiędzy przeszłością, teraźniejszością i przyszłością.

Być może Kościół katolicki nie będzie w przyszłości tak masowy jak dotychczas, ale przy relatywnych stratach pozostanie silny, wolny i świadomymi decyzjami swoich wyznawców. To, co dzisiaj wydaje się mało ważne, może być ważne jutro. Kościół masowy nie musi zniknąć, ale będzie miał inne, tzw. bardziej spluralizowane kształty. Jeżeli nawet nie można mówić o czasach głębokiego kryzysu Kościoła katolickiego i parafii w naszym kraju, to niewątpliwie stoimy w obliczu ważnych i trudnych wyborów. Nie można myśleć, że to, co się dzieje, nie jest aż tak poważne i że ma ono w istocie charakter przejściowy.

Nie można wykluczyć samospełniającego się proroctwa. Jeżeli zdecydowana większość lub znaczna część ludzi wierzy w spełnienie się jakichś potencjalnych „stanów rzeczy”, to nie jest wykluczone, że zaistnieją one w rzeczywistości. Socjolog nie jest prorokiem, wróżbitą czy futurologiem. Nie jest w stanie na podstawie dotychczasowych trendów i tendencji wnioskować bezpośrednio o przyszłości. Pytania o przyszłe kształty społeczne, moralne i religijne w naszym kraju muszą pozostać otwarte. Istnieją lub będą istnieć różnorodne okoliczności, które będą współdecydować o przyszłych postawach i zachowaniach ludzi. Przyszłość religii i Kościoła można i należy kształtować.

Jeżeli przemiany społeczno-kulturowe w Polsce mają do pewnego stopnia charakter imitacyjny w odniesieniu do społeczeństw zachodnich, to należy spodziewać się, że procesy „odkościelnienia”, pluralizacji i indywidualizacji religijności oraz moralności będą coraz częściej zaznaczać się w społeczeństwie polskim. Nie jest jednak wykluczone, że oddziaływania procesów modernizacyjnych na religijność i moralność w społeczeństwie polskim będą przebiegać według innej ścieżki rozwoju. Impulsy modernizacyjne w gospodarce, polityce i kulturze mogą mieć różne skutki w sferze religijnej, nie występuje tu ściśle określony scenariusz o cechach deterministycznych. Nikt nie jest w stanie dokładnie przewidzieć, jak będą przebiegać procesy sekularyzacyjne i desekularyzacyjne w Polsce, w krajach postkomunistycznych, w Europie Zachodniej i w całym świecie.

Można mieć nadzieję, ale można też wyrazić zwątpienie, czy Polska będzie w stanie dać impulsy do odnowy religijnej i moralnej w Europie. Ważne jest natomiast to, by pozostała ona „przypadkiem szczególnym” w krajobrazie religijnym Europy, co bynajmniej nie musi oznaczać „wyspowatości” czy „rezerwatu” katolicyzmu w Europie, lecz swoiste świadectwo wobec zsekularyzowanej Europy. Procesy sekularyzacyjne dokonują się i w społeczeństwie polskim, ale nie są one tak gwałtowne jak w innych krajach europejskich. Istnieją w Polsce pewne zapory, które ten proces hamują, a nawet mu przeciwdziałają (Himniak 2020: 110-124; Rogaczewska 2008: 123-127; Szymczyk 2015: 22-34; Zaręba 2009: 165-194).

W każdym systemie społeczno-kulturowym Kościół odnajduje swoje miejsce i pole do działalności w duchu Ewangelii. Istnieje zresztą wiele tematów, na co zwraca uwagę Benedykt XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem, które są bliskie Kościołowi i nowoczesnej moralności. „Nowoczesność nie jest zbudowana tylko z elementów negatywnych. Gdyby tak było, nie mogłaby dłużej istnieć. Niesie w sobie wielkie moralne wartości, które pochodzą także z chrześcijaństwa i właśnie przez chrześcijaństwo zostały jako wartości wszczepione w świadomości

mość rodzaju ludzkiego. Tam, gdzie są one bronione – a muszą one być bronione przez papieża – istnieje szerokie poparcie. To nas cieszy. Nie może to jednak wprowadzać w błąd co do tego, że istnieją inne tematy, które powodują sprzeciw” (*Światłość świata* 2011: 32).

Kościół przyszłości musi prowadzić ustawiczny, do pewnego stopnia „dialektyczny” dialog między przeszłością, teraźniejszością i przyszłością, a katolicyzm nie musi być traktowany jako połowicznie nowoczesny czy antynowoczesny, lecz jako kompatybilny z nowoczesnością, z zachowaniem swoich istotnych treści. Społeczeństwo polskie oceniane od strony ludzkich postaw i działań podlegało bardzo powolnym przemianom w dziedzinie religijności i moralności, co uprawnia do postawienia tezy, że konfrontacja z nowymi wyzwaniami cywilizacyjnymi i modernizacją społeczną nie musi z konieczności prowadzić do szybkiej sekularyzacji świadomości ludzi i społeczeństwa polskiego jako całości.

Model zachodnioeuropejskiej sekularyzacji nie musi realizować się w Polsce w miarę kształtowania się demokratycznego i pluralistycznego społeczeństwa. Zmiany związane z szeroko rozumianą modernizacją społeczną nie pociągają za sobą w sposób nieuchronny upadku religijności i katolickiej moralności. Mogą jednak sprzyjać spowolnionej czy pełzającej sekularyzacji oraz zmianie form religijności i moralności. Teza o pożegnaniu się z katolickim krajem w odniesieniu do Polski jest jednak co najmniej przedwczesna.

Jeżeli w dziedzinie postępów sekularyzacyjnych będzie dokońwał się podział Europy na grupy krajów „dwóch prędkości”, to z pewnością Polska będzie należeć do tej o spowolnionych procesach sekularyzacyjnych. Uwarunkowania historyczne i współczesne polskiego katolicyzmu sprawiają, że religijność katolików w naszym kraju – w porównaniu z krajami Europy Zachodniej – jest bardziej zewnętrzno-kultowa, patriotyczno-narodowa, kościelna i wspólnotowa, emocjonalno-przeżyciowa, mniej zaś refleksyjna z podbudową intelektualną, mało konsekwentna w sferze postaw i zachowań moralnych

(szczególnie w odniesieniu do małżeństwa i rodziny), w mniejszym stopniu stymuluje do samodzielnego i indywidualnego doświadczenia wiary. Wychowanie do wartości prorodzinnych jest ważnym zadaniem Kościoła katolickiego w Polsce, bowiem rodzina jest bardzo trwałym środowiskiem wychowania religijnego i moralnego.

§3. Uwagi końcowe

Religia, czy szerzej *sacrum*, nie umiera, lecz zmienia swoje kształty i formy. „Całkowita eliminacja *sacrum* – gdyby była możliwa (na szczęście nie jest, jak sądzę) – doprowadziłaby więc do przypisania wszystkiemu pseudosakralnego aspektu, do powszechnej pseudosakralizacji w formie totalitarnej. Totalitaryzm to całkowita sekularyzacja, która osiąga kulminację w przeniesieniu tego, co absolutne, na rzeczywistość *profanum*, a więc karykaturalna imitacja zbawienia wiecznego” (Kołakowski 2014:37-38). Zniesione *sacrum* przechodzi pseudomorfozę i wciela się w tyrańskie idole. W rzeczywistości całkowite oddzielenie *sacrum* i *profanum* nie jest ani możliwe, ani pożądane (Kołakowski 2014: 40-42).

Sekularyzacja, która miała być procesem długotrwałym i nieodwracalnym, straciła wiele ze swej atrakcyjności i w wielu aspektach uległa pewnemu zahamowaniu, chociaż dalej jest procesem znaczącym w przemianach religijności współczesnej. Zwolennicy teorii sekularyzacji sądzą jednak, że przejawy ożywienia religijnego, na które wskazują zwolennicy teorii desekularyzacji, mają charakter przejściowy i w końcu dojdzie do zaniku religijności, a przynajmniej do jej całkowitej marginalizacji. Nie wszystko w teorii sekularyzacji i nie wszystko, co się z nią wiąże, musi zostać odrzucone. Nie można jednak zgodzić się ze stwierdzeniem, że religia będzie zanikać w miarę nieuchronnego postępu procesów modernizacji. Religia – twierdzi Grace Davie – wciąż odgrywa ważną rolę w sprawach globalnych i wywiera silny wpływ na życie niezliczonych jednostek, „religia jest całkowicie normalną częścią

życia dla ogromnej większości ludzi żyjących w późnonowoczesnym świecie” i „nie jest czymś, co można śmiało czy w sposób uzasadniony zepchnąć w przeszłość lub usunąć na bok”(Davie 2010: 24-25).

Dzisiaj socjologowie religii są bardziej ostrożni w swoich diagnozach i prognozach. Wbrew wciąż pojawiającym się zapowiedziom o zmierzchu chrześcijaństwa w Europie teza o postchrześcijańskiej nowoczesności wydaje się co najmniej przedwczesna. Niemniej druga fala sekularyzacji, która może być nazwana sekularyzacją postmodernistyczną, prowadzi do systematycznej dekonstrukcji religijności kościelnej i upowszechniania się różnych form religijności sprywatyzowanej (zindywidualizowanej), synkretycznej.

Socjologowie współcześni nie stawiają już pytań o to, czy religia przetrwa lub kiedy się skończy, lecz o to, w jakich kształtach będzie istnieć w społeczeństwach spluralizowanych i ponowoczesnych. Czy wiek pluralizmu i indywiduacji będzie sprzyjał bardzo zróżnicowanym formom religijności „majsterkowicza” czy raczej indyferentyzmowi religijnemu, dekonfesjonalizacji i niekiedy ateizmowi? Już dzisiaj wśród wyznawców poszczególnych Kościołów chrześcijańskich wielu jest takich, którzy uważają, że można wierzyć w „to” lub nie wierzyć w „tamto”, uznawać „taką” regułę moralną i odrzucać „inną”.

Między wierzącymi bez zastrzeżeń i niewierzącymi rozciąga się obszerne pole semantyczne różnorodnych ustosunkowań się do tego „co nadprzyrodzone” lub kościelne oraz do wynikających stąd zobowiązań moralnych. W spluralizowanym i postnowoczesnym świecie religia nie jest już czymś oczywistym kulturowo, lecz przede wszystkim sprawą indywidualnych decyzji i wyborów. W tym kontekście ważne jest nie tyle „w co”, ile raczej „jak” wierzyć. W warunkach konkurencyjności na rynku wierzeń religijnych, zarówno w społeczeństwie, jak i w ludzkiej świadomości, koegzystują elementy świeckiego dyskursu z pluralizmem religijnych dyskursów.

Według Petera L. Bergera teoria pluralizmu zastępuje dzisiaj powoli teorię sekularyzacji (Berger 2013: 8). Część socjologów europej-

skich i amerykańskich mówi coraz częściej o procesach desekularyzacji, o ponownym „oczarowaniu świata”, a nawet o końcu sekularyzacji. Wskazują oni na nowe formy religijności i duchowości, na możliwą koegzystencję religii i nowoczesności, a nawet na kontrsekularyzację, rewitalizację religii, na procesy respirowalizacji i na megatrendy religijne. Te nowe formy religii i duchowości pełnią swoistą funkcję barometrów zmian społecznych o bardziej ogólnym charakterze. *Sacrum* nie znika, lecz zmienia swoje miejsce w społeczeństwie. Ujawnia się ono w nowych postaciach poza Kościołem. Dzisiaj część socjologów mówi nawet z przesadą o końcu sekularyzacji, niektórzy chcą wykreślać sekularyzację ze słownika socjologicznego, a tezę sekularyzacyjną jako fałszywą proponują odprowadzić na cmentarz z modlitwami *requiescat in pace* (pożegnanie z teorią sekularyzacji jako bezużyteczną, a nawet nienaukową).

We współczesnym świecie nie można już mówić o jednym typie modernizacji i o jednym typie sekularyzacji. W warunkach globalizacji relacje modernizacji i sekularyzacji należy rozważać z wielką ostrożnością i powstrzymywać się od zbyt pospiesznych uogólnień. Zjawiska te są *in statu nascendi*. Perspektywa wielu modernizacji i wielu sekularyzacji stwarza nowe problemy badawcze dla socjologii. W XX wieku mieliśmy w Europie do czynienia z procesami sekularyzacyjnymi, ale kultury współczesne nie stały się do końca zsekularyzowanymi, a świat nie stał się „miastem bez Boga”. Co więcej, w socjologii religii coraz częściej mówi się o trendzie powtórnego uduchowienia. „Ujmując lapidarnie: z sekularyzacji wyrasta duchowość. Ta nadchodząca duchowość rozumiana jest przez jednych jako kryzys współczesności. Inni natomiast uważają, że wynurza się ona z zagłuszanej przez długi czas głębi człowieka. Po dziesięcioleciach postu od Boga rozwija się nowy głód Boga” (Zulehner 2005: 86-87).

Pytanie o przyszłość religii należało do centralnych problemów socjologii od początku jej zaistnienia (Prüfer 2021: 135-136). Przyszłość polskiego katolicyzmu jest trudna do określenia. W nowych

kontekstach społeczno-kulturowych musi on się zmieniać, nie można być katolikiem zawsze w ten sam sposób. Nowy sposób bycia katolikiem to szansa na modernizację samego Kościoła. Katolicyzm polski, zwłaszcza przyjazny modernizacji społecznej, nie jest skazany na postępującą ustawicznie sekularyzację, podobnie jak nie każda modernizacja społeczna musi „wykluczać” religię. Sekularyzacja społeczeństwa polskiego nie jest jakąś historyczną koniecznością, będzie kwestią wyboru Polaków. Przy aktywnej ewangelizacji prowadzonej przez Kościół instytucjonalny (biskupi i duchowieństwo) i wspólnotowy (wierni) postępy sekularyzacyjne będą z pewnością spowolnione, a Polska nie musi wraz z „pakietem” modernizacji społecznej przyjąć również sekularyzmu.

Niezależnie od zmieniających się społeczeństw i tendencji kulturowych Kościół ma zawsze te same zadania do realizacji, zadania wynikające z wartości zawartych w Ewangelii. „We współczesnym zrationalizowanym społeczeństwie Kościół ma do zrealizowania niezwykle trudne zadanie. To, co głosi, przekracza możliwości ludzkiego poznania, nie jest możliwe do empirycznego sprawdzenia, a często wydaje się sprzeczne z ludzkim sposobem myślenia i wartościowania. Tym, co może umożliwić przyjęcie takiego przekazu, jest zaufanie. Aby je zbudować i podtrzymywać, konieczne jest podjęcie wysiłku ukierunkowanego na przejrzystość działań, szczególnie w przypadkach trudnych; brak transparentności w takich sytuacjach może budzić nieufność nie tylko tych, którzy działaniom Kościoła przyglądają się z zewnątrz, lecz także jego członków, którzy się z nim identyfikują. Autorytet instytucji Kościoła we współczesnym społeczeństwie jest wciąż potrzebny; dotyczy to w równej mierze krajów zachodnich, jak i wciąż jeszcze tradycyjnie katolickiej Polski” (Zduniak 2019: 69).

Wyniki badań socjologicznych mogą stać się dobrą wskazówką dla pracy duszpasterskiej Kościoła. Socjologowie religii, podobnie jak socjologowie w ogóle, nie są wolni od pokusy ulepszania społeczeństwa (Bauman 2012: 179-180), w tym przypadku ulepszania Kościoła jako instytucji i Kościoła jako wspólnoty wierzących. Unikając pokus

nadmiernego optymizmu wynikającego z masowego charakteru religijności polskiej, ale i odrzucając pesymizm sugerujący mało „chrześcijański” charakter tej religijności, trzeba wciąż na nowo podejmować intensywną ewangelizację. Jest rzeczą oczywistą, że właśnie obecna młodzież zadecyduje o religijnym obliczu społeczeństwa polskiego w XXI wieku („młodzież przyszłością Kościoła”; „młodzież jutrem Kościoła”). Nic nie jest jeszcze przesądzone, możliwe są różne scenariusze przemian religijności młodzieży w przyszłości.

Kościół, który działa jakby „pod wiatr”, nie jest pozbawiony szans, chociaż socjolog jako socjolog nie jest w stanie dostarczyć terapeutycznych recept. Może on jednak formułować pewne rekomendacje. Przede wszystkim zaleca rezygnację z postawy doraźnego reagowania na zmiany w środowisku społecznym („ustawiczne innowacje”) i postawy zadowolenia z dotychczasowych rozwiązań („zawsze tak robiliśmy”), opartych na przekonaniu, że Kościół zawsze skutecznie rozwiązywał swoje problemy tradycyjnymi środkami (scenariusz nostalgiczny). Samozadowolenie nie pomaga w odczytywaniu nowych „znaków czasu”.

Proponuje się strategię rozwoju preferującą tzw. duszpasterstwo komunikowania społecznego, charakteryzującą się ustawicznym poszukiwaniem nowych możliwości oddziaływania i działania (ofensywne duszpasterstwo), zwłaszcza w tych przestrzeniach społecznych, w których Kościół jest aktualnie prawie nieobecny. Oznacza to prowadzenie konstruktywnego dialogu ze współczesnym światem bez imitowania go, czy bezkrytycznego przystosowania się do jego wymogów. Jest to strategia najtrudniejsza. Nowoczesny pluralizm społeczno-kulturowy i autonomia jednostek zmuszają Kościół do otwarcia się i dyskusji ze współczesnym światem. Społeczny model Kościoła katolickiego i parafii w przyszłości musi być także pluralistyczny i zróżnicowany, wielopostaciowy i tolerancyjny dla rozwoju różnych nurtów społecznych (Bianchi 2017: 151-176).



ROZDZIAŁ IV

Kościół katolicki w warunkach przemian religijnych w społeczeństwie polskim

Na przełomie 1989/1990 roku wielu ludzi w Europie Środkowo-wschodniej, w tym i w Polsce, oczekiwało, że Kościoły chrześcijańskie wypełnią powstałą wcześniej próżnię społeczno-moralną i będą pełnić wiele funkcji dających orientację życiową. Oczekiwano wypowiedzi Kościołów w sprawach społecznych, jak bezrobocie, ochrona środowiska, różne przejawy dyskryminacji i potrzeb ludzkich. Stosunkowo wysokie było zaufanie do Kościołów i wspólnot religijnych. W krótkim okresie po przełomie wielu zakwestionowało wpływ Kościołów na bieżącą politykę, na decyzje władz państwowych, preferencje wyborcze ludzi wierzących i sytuowało działalność Kościoła raczej w sferze spraw duchowych. Następowala powolna redefinicja kompetencji Kościoła w sprawach społecznych i moralnych (Baniak 2011: 157-166; Grabowska 2018: 196-210; Sowiński 2021).

Przed wszystkim zmienił się społeczno-kulturowy kontekst funkcjonowania Kościoła katolickiego w Polsce. Do niedawna Kościół ten nakładał się na całościowe społeczeństwo, współcześnie zaś jest jednym z segmentów tego społeczeństwa. W tradycyjnym kontekście pełnił on nie tylko funkcje ściśle związane z ewangelizacją (przepowiadanie, liturgia, diakonia), ale i wiele funkcji pozareligijnych. W okresie powojennym wyróżniły się szczególnie trzy funkcje ekstensywne: tzw. monopolizacyjna w konkurencji z ateizacją państwa, integracyjna z uwagi na brak podmiotowości i opiekuńcza ze względu na zniewolenie narodu. Współcześnie wszystkie te funkcje pozareligijne ulegają osłabieniu. Społeczeństwo upodmiotowione może i powinno samo urzeczywistniać się we wszystkich świeckich dziedzinach życia i aktywności Polaków, co pośrednio pociąga za sobą problemy dla Kościoła (Libiszowska-Żółtkowska. 2004: 85-94; Prüfer 2015b: 329-344).

Zmiany w pozycji i roli Kościoła katolickiego w Polsce dokonują się powoli. „Z pewnością nie nastąpi tak intensywny rozkład Kościoła ludowego, jaki ma już miejsce w społeczeństwach zachodnich. Na pewno nie będzie to <Kościół wyspiarski> ze względu na silne tradycje narodowe w społeczeństwie polskim i na historyczne zakorzenienie tego Kościoła w płaszczyźnie ogólnonarodowej. Raczej można przypuszczać, że Kościół w Polsce będzie zmierzał do jakiejś postaci Kościoła wyboru, co oznacza wzrost świadomości religijnej i wzrost poczucia przynależności do instytucji i wspólnot religijnych. Zależy to jednak w dużej mierze od realizacji nauki Soboru Watykańskiego II oraz od wzrostu poczucia podmiotowości także w Kościele. Chodzi zwłaszcza o laikat katolicki, od którego aktywności zależy pewna skuteczność misji ewangelizacyjnej w społeczeństwie” (Piwowarski 1995: 146; Zaręba 2012: 165-183).

W niniejszym rozdziale zwrócimy najpierw uwagę na wybrane aspekty roli i pozycji Kościoła katolickiego w warunkach przemian religijno-moralnych w społeczeństwie, a następnie na możliwe scenariusze zmian tej roli i pozycji Kościoła w przyszłości. Na tle przemian Kościołów chrześcijańskich w warunkach modernizacji społecznej i sekularyzacji analizujemy sytuację Kościoła katolickiego w Polsce w zmieniającym się kontekście społecznym. Mimo nasilających się procesów bycia katolikiem „na odległość” Kościół katolicki w Polsce jest wciąż Kościołem masowym i – do pewnego stopnia – modernizującym się.

W opracowaniu przyjmujemy socjologiczny punkt widzenia, neutralny aksjologicznie, chociaż niekiedy mogą pojawiać się akcenty aksjologiczne. Chcemy obserwować zyski i straty, szanse i zagrożenia w działalności Kościoła, nie podzielać zbyt pesymistycznych określeń, że jest on „w opałach”, „Kościół na uboczu”, „kryzys Kościoła”, „ucieczka z Kościoła”, „Kościół na odległość”; „Kościół słabnący i tracący wpływy”, „koniec Kościoła”, „upadek Kościoła”, „agonia Kościoła”, „trzęsienie ziemi w Kościele”, „Kościół w stanie agonii”, „Kościół w stanie śpiączki”, „niewydolny Kościół”, „zagubiony Kościół”,

„nieprzystosowany do współczesności”, „przegrany”, „zrezygnowany”, „pożegnanie z Kościołem”, że czeka go katastroficzne osłabienie, że niedobrze z nim się dzieje, że dryfuje, lub że wchodzi jako „pacjent” w stan agonalny (tzw. kryzys Kościoła i kryzys w Kościele). Potrzebna jest rzetelna diagnoza sytuacji oraz określenie mechanizmów i prawidłowości rozwoju religijnego w wymiarach społecznych, wychodzących poza uproszczone uogólnienia („Polski katolicyzm jest konserwatywny, uczuciowy, obrzędowy, folklorystyczny i rustykalny. Dożynki, pielgrzymki, kult Matki Boskiej, święcenie stacji benzynowych czy nowo otwartych dróg – to wyróżniki polskiego katolicyzmu. Katolik spoza Polski nie rozumie tego kodu”) (Libiszowska-Żółtkowska 2021: 302).

§1. Rola i pozycja społeczna Kościoła katolickiego w procesie przemian

Transformacja ustrojowa i związane z nią przekształcenia w dziedzinie gospodarczej, społecznej i kulturowej wpłynęły na zmianę miejsca i roli Kościoła katolickiego w społeczeństwie, w tym także przekonań wiernych o społecznej roli Kościoła. Kultura oparta na zaufaniu, wyrażająca się w budowaniu relacji i kapitału społecznego, sprzyja działaniom prokościelnym i proreligijnym. Spadek zaufania do Kościoła może odrywać życie religijne od gotowych wzorców i ustalonych praktyk. Oceny udziału Kościoła w życiu publicznym i deklarowane społeczne zaufanie do niego są dość zróżnicowane w świetle wyników empirycznych uzyskanych przez instytuty badania opinii publicznej. Po krótkotrwałym spadku poparcia w pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku Kościół odzyskiwał powoli swoje zaufanie społeczne. Sondaże opinii publicznej z końca lat dziewięćdziesiątych XX wieku i z pierwszej dekady XXI wieku wskazywały na zróżnicowany poziom zaufania społecznego wobec Kościoła (Szczepański 1989: 116-120).

Kościół katolicki uznaje oficjalnie granice swoich kompetencji w życiu społecznym, ale przyznaje sobie prawo do formułowania moralnych wskazań w zakresie życia gospodarczego, społecznego i politycznego. Chce współprzyczyniać się do kształtowania moralnego wymiaru społeczeństwa demokratycznego (demokracja etyczna), rozwijając współpracę z wszystkimi dla dobra wspólnego. Niektórzy przedstawiciele życia gospodarczego i politycznego, a także zwykli obywatele, wyrażają niechęć wobec interwencji moralnych Kościoła i traktują je jako utrudnianie procesu przygotowania Polaków do demokracji (Mariański 2006: 183-189; Štefaňak 2019: 162-172). Zwłaszcza w internecie wysuwane są różne postulaty i oczekiwania wobec Kościoła, często pojawia się jego krytyka. W opinii internautów kształtuje się określony obraz Kościoła.

Z przeprowadzonych analiz socjologicznych wynika, że „Kościół ma być przede wszystkim instancją moralną; jego zadaniem jest obrona ubogich, pokrzywdzonych i odrzuconych, opowiadanie się za sprawiedliwością i solidarnością społeczną, piętnowanie zjawisk przyczyniających się do podziałów między ludźmi, dyskryminacji i obojętności na los innych. Wysuwane wobec członków Kościoła – zarówno hierarchii, jak i wiernych – postulaty ubóstwa, sprawiedliwości, pokory oraz życia zgodnego z głoszonymi zasadami są w istocie postulatami ewangelicznymi (Kazanie na Górze). Zasadniczym obiektem krytyki skierowanej wobec Kościoła nie są wcale, jak się często uważa, te elementy jego nauczania, które sprzeciwiają się nowoczesnym tendencjom kulturowym, lecz elementy tradycji, form komunikacji i konkretne zachowania jego przedstawicieli, które sprzeciwiają się zasadom ewangelicznym” (Zduniak 2013: 166; Grabowska 2018: 202-210; Štefaňak 2019: 162-195).

Jeżeli nawet ta diagnoza jest słuszna, to nie wyklucza ona w pewnych kręgach społeczeństwa radykalnych form protestu, krytyki czy obrażania uczuć religijnych ludzi wierzących. Jako przykład można przywołać manifestacje antyreligijne przed Pałacem Prezydenckim,

przedstawienia teatralne, artykuły prasowe i inne publiczne wypowiedzi polityków o wydźwięku skrajnie antykościelnym, wpisy internetowe. Jeszcze pod koniec XX wieku tego rodzaju wydarzenia byłyby w Polsce nie do pomyślenia lub miałyby charakter incydentalny. Krytyczne opinie o Kościele, zwłaszcza wśród młodzieży, wynikają zapewne z wielu przyczyn, m. in. dystansowania się wobec kościelnego nauczania na temat etyki seksualnej, triumfalistycznych postaw i zachowań części duchowieństwa, a także negatywnych opinii o ingerowaniu Kościoła w sprawy publiczne, zwłaszcza o charakterze politycznym.

Opinie, poglądy, postawy i zachowania Polaków (w tym i katolików) są dość często przedmiotem badań empirycznych. Przykładowo przytoczymy wyniki z badań socjologicznych zrealizowanych przez Tomasza Adamczyka w 2020 roku za pomocą kwestionariusza internetowego, wśród uczniów szkół średnich ze wszystkich województw (z wyjątkiem lubuskiego). Ankietowani mieli do wyboru oceny z sześciostopniowej skali: od bardzo dużego zaufania, po brak zaufania. Ponad połowa badanych, biorąc pod uwagę dwa najwyższe stopnie skali zaufania („bardzo duże” i „duże”), pozytywnie oceniła Papieża Franciszka (59,8%) oraz księdza katechetę (50,5%). Pozostali przedstawiciele Kościoła otrzymali niższe notowania: proboszcz – 35,8%; wikariusz – 35,3%; biskup diecezji – 33,2%; prymas – 32,1% i episkopat – 26,5%; według oceny „średnie” (odpowiednio) – 13,2%, 20,3%, 31,9%, 29,0%, 25,9%, 20,9%, 26,5%; według oceny „małe”, „bardzo małe”, „brak zaufania” – 13,2%, 20,9%, 23,9%, 26,5%, 31,9%, 29,0%, 20,3%. Pozostali respondenci nie potrafili ocenić przedstawicieli Kościoła („trudno powiedzieć”) lub nie udzieli odpowiedzi. Uzyskane wyniki empiryczne mogą być zapowiedzią większych zmian w religijności w przyszłości (Adamczyk 2020: 134-135; *Ksiądz nie musi nikogo udawać* 2021: 18-21; Baniak 2021: 195-206).

W kwestii kompetencji społecznych i moralnych Kościoła używane są rozmaite wyniki, nie zawsze w pełni konkluzyjne. Kompetencje Kościoła są oceniane w odniesieniu do kilku dziedzin życia

ludzkiego. Być może stawiane pytania nie zawsze są precyzyjne, nie dają podstawy do ustalenia ogólnych nastawień i ocen działalności społecznej Kościoła w opinii młodszego i starszego pokolenia Polaków. Działalność Kościoła na różnych szczeblach instytucjonalnych ma charakter publiczny, pozostaje pod uważną obserwacją ludzi w środowiskach lokalnych, jest komunikowana i oceniana w środkach społecznego przekazu. W społeczeństwach pluralistycznych czy pluralizujących się (np. Polska) oferta Kościoła jest jedną z wielu, spośród których można dowolnie dokonywać wyborów, zgodnie z tym, co uznaje się za wartościowe i zasługujące na akceptację (Marianiński 2019: 47-55; Romanowicz 2017: 150-164).

Dystans i krytycyzm wobec Kościoła instytucjonalnego może mieć oddziaływanie na te sfery życia społecznego, na które Kościół ma wciąż wielki wpływ. Deklarowana neutralność, a nawet obojętność wobec Kościoła jest częścią szerszego procesu nieufności wobec instytucji społecznych. Pogłębiająca się krytyka Kościoła może prowadzić w konsekwencji do przemiany motywacji członkostwa we wspólnocie kościelnej: od motywacji religijnej do utylitarnej. Typ motywacji utylitarnej występuje wtedy, gdy utrwała się formalizacja struktur kościelnych, a członkowie Kościoła czerpią z kontaktów z nim określone korzyści (tzw. pragmatyzacja postaw wobec Kościoła). Traci na znaczeniu wewnętrzna więź z Kościołem, wzrasta rola kryteriów zewnętrznych. Stosunek do Kościoła upodabnia się do tego, jaki charakteryzuje wielkie organizacje społeczne (Gründer, Scherr 2012: 64-79).

Wśród deklarowanych autorytetów w rozstrzyganiu konfliktów moralnych na pierwszym miejscu występuje własne sumienie, następnie – ale w ogromnej odległości od własnego sumienia – rady rodziców i rady przyjaciół. Nauczanie Kościoła i rady osób duchownych (np. spowiedników) uznawał około co dziesiąty ankietowany maturzysta (głównie spośród osób głęboko wierzących). Wybór własnego sumienia jako instancji subiektywnej i odizolowanej od ogólnych norm moralnych wskazuje na utrzymywanie się autorytetu samego siebie

i kryzys autorytetów instytucjonalnych. Także Kościół katolicki staje się jedną z wielu instytucji, a jego wykładnia rzeczywistości nie zajmuje już pozycji uprzywilejowanej, utracił on swój dawny „monopol interpretacyjny” (Knoblauch 1996: 22; Zulehner 2003: 30-32).

Twierdzi się, że instytucje są dla człowieka, a nie człowiek dla instytucji. Znaczna część młodzieży polskiej zajmuje postawy krytyczne lub niezdecydowane wobec Kościoła jako instytucji (Kościół urzędujący), chociaż nadal szuka w nim religijnego wsparcia (np. stosunkowo wysoki wskaźnik autodeklaracji religijnych). W następstwie procesów pluralizacji i strukturalnej indywidualizacji może pogłębiać się niechęć do różnych form zaangażowania kościelnego, m.in. z tego powodu, by być w pełni wolnym, niezwiązanym, otwartym na wszystko co nowe. Postawa biernego obserwatora będzie pociągać za sobą trudności w kształtowaniu życia chrześcijańskiego. Niezależenie od opisywanych powyżej przemian w uznawanych kompetencjach społecznych i moralnych Kościoła katolickiego w społeczeństwie polskim, jest on i pozostanie ważną instancją w kształtowaniu społeczeństwa obywatelskiego (Rogowski 2011: 343-347; Mielecka-Pawłowska 2017: 341-342; Zaręba, Such-Pyrgiel 2013: 114-131).

Badania empiryczne wskazują, że znaczne odłamy młodzieży polskiej znajdują się w fazie radykalnych zmian w postawach wobec Kościoła katolickiego, chociaż trudno byłoby określić te zmiany jako stan bycia „poza autorytetem”. Kościół jest poddawany krytyce, niekiedy daleko idącej, zwłaszcza w tych dziedzinach życia, w których społeczny system wartości o charakterze laickim odbiega od wartości modelu religijnego. Równocześnie można wносить – w świetle wypowiedzi młodzieży – że misja Kościoła powinna koncentrować się wokół spraw ludzkich, a także specyficznie religijnych. W dziedzinie spraw religijnych Kościół dla większości młodych może stawać się i być „małą ojczyzną”. W znacznie mniejszym stopniu jest i będzie w przyszłości instytucją o ugruntowanej wiarygodności społecznej. Spadek zaufania społecznego pociąga za sobą trudność, a nawet nie-

kiedy niemożność współpracy z Kościołem nie tylko w dziedzinie społecznej, ale i religijnej.

Kościół w Polsce funkcjonuje jeszcze do pewnego stopnia jako instytucja i jako wspólnota o zobowiązaniach normatywnych. Jego kondycja jest o wiele bardziej korzystna niż w Europie Zachodniej, ale nie bezproblemowa. Należy wyrazić nadzieję, że katolicy polscy, nie rezygnując ze swojej głębokiej wiary, będą odnajdywać swoją drogę w zdrowo otwartym społeczeństwie, pluralistycznym i nacechowanym szacunkiem, potrafią iść drogą postępu i modernizacji społecznej. Odnowa kulturowa i odkrywanie na nowo fundamentalnych wartości moralnych i duchowych, na których można budować lepszą przyszłość, potrzebują religii i Kościoła. Niezależnie od tego, jak Kościół katolicki w Polsce będzie ewoluował w przyszłości, będzie on w dalszym ciągu wywierał wpływ na wiele aspektów życia jednostkowego i zbiorowego.

Procesy sekularyzacyjne w odniesieniu do wiary i wierzeń religijnych dokonują się bez wątpienia w społeczeństwie polskim, ale interpretacje tego faktu mogą być różne. Religia i Kościół katolicki w Polsce nie utrzymają w dotychczasowych kształtach swojej dominującej pozycji na współczesnym rynku światopoglądowym, a niektóre formy myślenia i działania będą wyodrębniać się ze sfery religijno-kościelnej. Można przypuszczać, że w trzeciej dekadzie XXI wieku będą zaznaczać się procesy przyspieszonej „pełzającej” sekularyzacji podobne (ale nie identyczne) do tych, jakie zaistniały już w wysoko-rozwiniętych społeczeństwach pluralistycznych.

Zostaną uruchomione innego typu czynniki energicznie wspierające i inicjujące procesy sekularyzacyjne niż te, które działały w okresie tzw. realnego socjalizmu, np. niewiara lub indyferentyzm religijny wywodzące się z przesłanek ideologii liberalnej, kulturowe wpływy globalizacji. Religijność młodzieży, ale i osób dorosłych, jest zagrożona nie tylko przez zmiany społeczno-kulturowe, ale i przez różnego rodzaju ofensywy ideologiczne. Procesy zmian obecności Kościoła katolickiego w przestrzeni życia publicznego nie dają się jednoznacznie określić.

Kościoły, w tym szczególnie Kościół katolicki w Polsce, muszą zredukować swoje „uwikłanie” w sferę życia politycznego i koncentrować się na aktywnym udziale w rozwiązywaniu ważnych problemów społecznych, zwłaszcza tych o wymiarze etycznym. W społeczeństwie obywatelskim religia nie musi być traktowana jako intruz w sferze życia publicznego. Nowoczesne, funkcjonalnie zróżnicowane społeczeństwo, wymaga uszanowania autonomii dziedziny życia pozareligijnego. Kościoły muszą utrzymywać odpowiedni dystans wobec życia politycznego i nie mogą ustawicznie reagować na przemijające wydarzenia życia społecznego. Być może będzie to oznaczać zmniejszenie zainteresowania się sprawami życia publicznego.

Równocześnie Kościół – ze swej istoty – pozostaje przede wszystkim instytucją religijną, odnawiającą się ustawicznie poprzez swoje siły duchowe, święty i ciągle potrzebujący odnowy. Jego jutro zaczyna się już dzisiaj, w teraźniejszości. On sam jest potrzebny na różne sposoby społeczeństwu. „Polskiej demokracji potrzebny jest Kościół, bowiem polska demokracja potrzebuje głosu sumienia. Polskiej demokracji potrzebny jest Kościół, który mówi językiem Ewangelii, a nie językiem krucjaty; Kościół, który jest i pozostanie znakiem sprzeciwu, a nie znakiem przymusu. Kościół, który przywróci nam wiarę, że można zło dobrem zwyciężyć” (Michnik 2005: 228). Potrzebny jest on w budowaniu przedpolitycznych, czyli moralnych fundamentów ładu demokratycznego i kapitału społeczno-moralnego w społeczeństwie.

Procesy sekularyzacyjne w Polsce nie są jeszcze zbyt zaawansowane, a katolicyzm nie jest tak silny, jak mniemają jego obrońcy, ani tak słaby, jak opisują to jego krytycy. Jest on niewątpliwie wewnętrznie zróżnicowany i wielosektorowy. Katolicyzm polski jest jakby „wielogłosowy”, może nawet wydawać się swoistą fortecą. Z zewnątrz instytucjonalny gmach Kościoła jest jakby nietknięty, jeżeli przyjrzeć się jednak dokładniej, to można dostrzec poważne rysy sięgające aż do fundamentów jego struktury, zwłaszcza w dziedzinie moralności. Katolicka Polska dopiero po trzech dekadach transformacji ustrojowej

wej i społeczno-kulturowej, po wejściu do Unii Europejskiej, zaczyna w sposób bardziej wyraźny zmagać się z wyzwaniami postchrześcijańskiej czy postsekularnej Europy. Kościół katolicki w naszym kraju staje częściowo na rozstajnych drogach, zarówno gdy chodzi o jego miejsce w przestrzeni życia publicznego, jak i o postawy oraz zachowania religijne i moralne jego członków.

Kryzys instytucjonalny we współczesnym świecie pojawia się i w społeczeństwie polskim oraz zaczyna powoli dotyczyć i Kościół katolicki jako instytucję. Przez część Polaków jest on postrzegany jako daleki od ich spraw i problemów, nie zwracający uwagi na różne wrażliwości ludzi wierzących (częściowy rozłam emocjonalny między instytucją i osobą). Warto jednak zauważyć, że dotychczasowe badania socjologiczne nad Kościołem w Polsce są wciąż niezbyt często realizowane i nie są one wolne od pewnej jednostronności. „Wciąż patrzy się na Kościół w sposób bardzo zewnętrzny. Brak jest poważniejszych badań dotyczących motywów przynależności do Kościoła, zrywania z nim kontaktu, przemian różnych funkcji Kościoła w społeczeństwie, definiowania przez samych katolików ich miejsca w Kościele, oczekiwań katolików wobec Kościoła, kompetencji Kościoła w zakresie problemów społecznych, moralnych i tak dalej. Bardzo potrzebne są szersze badania nad strukturami kościelnymi oraz strategiami adaptacyjnymi Kościoła do aktualnej rzeczywistości polityczno-społecznej w Polsce” (Potocki 2017:34).

W konfrontacji z nowymi wyznaniem epoki ponowoczesnej Kościół katolicki musi wychodzić naprzeciw duchowym i moralnym potrzebom wiernych (pastoralna wrażliwość). Musi prowadzić szeroki dialog ze społeczeństwem w obronie wartości moralnych, bez których nie ma stabilnego i uprawnionego pluralistycznie społeczeństwa, a zwłaszcza społeczeństwa sprawiedliwego, wolnego i solidarnego. Wśród wielu działających społecznych instancji wychowawczych podejmuje on własną część odpowiedzialności w stosunku do wspólnego dobra całego społeczeństwa. Pozostaje jednak bez odpowiedzi pytanie,

czy Kościół katolicki i inne związki wyznaniowe w naszym kraju będą dostatecznie silne, by regenerować wartości moralne w społeczeństwie, zarówno te o charakterze uniwersalnym, jak i te, specyficznie związane z religią.

Kościół nie może opierać swojej misji ewangelizacyjnej wyłącznie na oczekiwaniach społecznych swoich wyznawców, nie może ich również całkowicie ignorować. W nowych warunkach społeczno-kulturowych i politycznych tracą na znaczeniu niektóre dawne oczekiwania dominujące w systemie komunistycznym, ich moc legitymizacyjna zdaje się powoli zanikać. Wyłaniają się nowe oczekiwania prowadzące do heterogenizacji i partykularyzacji oczekiwań społecznych wobec Kościoła. Niektóre z tych oczekiwań są rozproszone, nie mają jakiegось wspólnego wektora, niekiedy są ze sobą sprzeczne. Wielu oczekuje, że Kościół zmieni swoją doktrynę (zwłaszcza moralną) i dostosuje się do zmieniającej się sytuacji w sposób „wygodny” dla człowieka, że nie będzie przeszkadzał w zaspokajaniu „słusznych” potrzeb (syndrom przesadnych oczekiwań). Niestety, Kościół jest postrzegany przez wielu jako grupa obca („oni”), nie zaś jako grupa własna („my”). W ocenie wielu jest on oceniany jako „silny”, przez innych jako „słaby”.

§2. Scenariusze zmian w pozycji i roli Kościoła katolickiego w społeczeństwie

Jeżeli mówimy o nowych zróżnicowaniach religijności w społeczeństwie polskim, to są one nie tyle czymś radykalnie nowym i nieznanym dotąd, ile raczej nasileniem się pewnych procesów, które mają swój rodowód wcześniejszy, zarówno w procesach modernizacji społecznej, jak i w kontekście globalizującego się świata. W przyszłości bardziej prawdopodobne jest nasilenie się procesów „odkościelnienia” (osłabienie więzi z Kościołem), niż sekularyzacja rozumiana jako rozstanie się z Transcendencją. Wszystkie te zjawiska trzeba badać nie tyle jako pewne „stany rzeczy”, lecz jako szybko zmieniające się

procesy. Jesteśmy w pośrodku wielkich procesów przemian religijno-kościelnych, stąd niełatwo sformułować ostateczną opinię na temat przyszłych kształtów polskiego katolicyzmu.

Socjologowie obserwują procesy transformacji religijnej i kościelnej także pod kątem pojawiania się religijności luźno związanej z Kościołem lub nawet kształtującej się poza jego widzialnymi strukturami. Należy jej szukać nie tylko w uskrajnionych kształtach religijności selektywnej, ale i w tych formach religijności, które tworzą się pod wpływem liberalnych i postmodernistycznych nurtów przenikających do nas z Zachodu oraz nowych ruchów religijnych („przynależność i pomniejszona wiara”, „przynależność i wiara bez konsekwencji”, „przynależność bez wiary”, „wiara bez przynależności”). Przemiany w religijności polskiej nie są procesem ani jednokierunkowym, ani jednolitym. Nie muszą one przypominać do złudzenia schematy rozwojowe zachodnioeuropejskiej sekularyzacji. Są możliwe alternatywne scenariusze przemian religijności.

Według pierwszego scenariusza Kościół powinien przystosować się do opinii, poglądów, życzeń i preferencji swoich wiernych oraz modyfikować swoją doktrynę religijną i moralną. Opinie większości jego członków byłyby tu decydujące, a Kościół byłby swoistym „przedsiębiorstwem usług”, oferującym takie rozwiązania problemów, jakich sobie życzą ludzie wierzący (swoisty Kościół „liberalny”). By być w zgodzie z „duchem czasu” Kościół stosowałby zasadę „przymykania oczu” w duchu pragmatycznej tolerancji lub strategię poszukiwania za wszelką cenę kompromisów, także w sprawach istotnych (instytucja o cechach inkluzywności, instytucja otwarta i życzliwa dla wszystkich, nawet za cenę dostosowania się do wymogów tzw. nowoczesnego świata, wbrew wskazaniom Ewangelii i wielkiej tradycji Kościoła). Taki wariant rozwoju Kościoła pociągnąłby za sobą zakwestionowanie jego istotnego posłannictwa i przekształcenia go w organizację społeczną świadczącą usługi religijne swoim „klientom”. Być może przygotowy-

wana reorganizacja instytucji watykańskich, delegująca nowe uprawnienia episkopatowi krajowemu, te „liberalne” tendencje wzmocni.

Drugi wariant reakcji Kościoła na zmiany społeczno-kulturowe we współczesnym świecie wskazuje na konieczność odejścia od Kościoła masowego (ludowego) i skoncentrowanie się na Kościele „wyboru”, Kościele „wspólnot”, Kościele mniejszościowym, Kościele „wyspiarskim”. Kościół – według tego ujęcia – nie powinien być dłuższą stacją serwisową świadczącą usługi religijne dla ludności, pełniącym funkcje sprawnego mistrza ceremonii w przełomowych momentach życia ludzi. Trzeba postawić twarde wymagania, a tym, którzy nie podzielają w pełni wiary Kościoła, należy odmówić udzielania sakramentów lub nawet wyłączać ich ze wspólnoty kościelnej (scenariusz ekskluzywny). Byłby to Kościół dla „wybranych”, „w pełni zidentyfikowanych”, co uchroniłoby duszpasterzy od wykonywania niepotrzebnej pracy i utrwalania dawnych struktur kościelnych. Propozycja rezygnacji z Kościoła masowego na rzecz Kościoła „elitarnego”, złożonego z wiernych w pełni identyfikujących się z nim, niesie ze sobą niebezpieczeństwo przekształcenia się Kościoła w sektę lub wspólnotę mniejszościową.

Kościół katolicki – według trzeciego scenariusza – do pewnego stopnia godzi się na zróżnicowanie postaw i zachowań religijnych swoich członków. Obok katolików prezentujących kościelnie zorientowaną oraz określoną i skondensowaną religijność, w pełni zaangażowanych w sprawy Kościoła i parafii, jest miejsce dla ludzi identyfikujących się częściowo z Kościołem, pozostających wobec niego w większym lub mniejszym dystansie, dla których ogólna akceptacja Kościoła nie oznacza regularnego uczestnictwa w praktykach religijnych i bezpośredniego zaangażowania w życie parafialne, aż po osoby traktujące religię jako swoisty rekwizyt, mający wartość społeczno-kulturową (katolicy z „metryki”, katolicy o sekularnej obojętności wobec religii, katolicy kulturowi, postkatolicy). Katolicyzm polski jest wciąż masowy, ale wewnętrznie zróżnicowany, wielopostaciowy i wie-

lobarwny. Te zróżnicowania mogą się w przyszłości jeszcze pogłębiać. Kościół hierarchiczny musi być otwarty także na tych, którzy nie podzielają w pełni jego nauczania dogmatycznego i moralnego, lub są nawet całkowicie poza aktywną wspólnotą kościelną. Potrzebna jest tu nie strategia „liberalizacji” albo „wykluczenia”, lecz strategia ewangelizacji czy nowej ewangelizacji, zmierzająca do rewitalizacji religijności w duchu kościelnym.

Kościół katolicki w Polsce musi powoli oswoić się z myślą, że pluralizacja wierzeń i zachowań religijnych będzie się pogłębiać i że trzeba się nauczyć „zarządzać” tą różnorodnością, aby pomóc w budowaniu komunikatywnej tożsamości wiary i Kościoła w pluralistycznym świecie. Pozycja Kościoła katolickiego w świecie i w Polsce staje się bardziej wymagająca i trudniejsza, ale za wcześnie mówić o początkach zmierzchu Kościoła ludowego. Musi on ustawicznie uczyć się funkcjonować w nowych sytuacjach społeczno-politycznych i społeczno-kulturowych, w polimorficznej i sfragmentaryzowanej rzeczywistości. To, co będzie z nami w przyszłości, zależy także w dużej mierze od nas samych. W sprawach religijnych i moralnych, jak i w ogóle w sprawach dotyczących ludzi, nie ma jednokierunkowej ewolucji ani jedynej zasady, według której przebiegają procesy religijno-moralne. Jeżeli nawet socjolog powinien wyrzec się pokusy prorokowania o przyszłych losach religii i moralności, to może i ma prawo snuć refleksje nad tym, jakie będą – lub mogą być – konsekwencje aktualnej kondycji religijnej i moralnej społeczeństw współczesnych. Nie jest on tylko socjologiem teraźniejszości. Nie możemy wyzbyć się nadziei na lepsze społeczeństwo i dynamicznie rozwijające się wspólnoty kościelne.

Jakkolwiek socjologia religii nie obmyśla dla Kościołów ich dróg rozwojowych na jutro, to jednak na podstawie analizy przeszłości i teraźniejszości może wypracowywać pewne scenariusze dla przyszłości. Przyszłościowe wizje religijności Polaków w zglobalizowanym, pluralistycznym i wieloreligijnym świecie należą do niezwykle trudnych, ale i intrygujących. Różne scenariusze rozwoju religijności

i kościelności będą się ujawniać w różnym zakresie i z różną siłą w poszczególnych środowiskach lokalnych czy regionalnych, parafialnych czy diecezjalnych. Z socjologicznego punktu widzenia należy przyjąć hipotezę wielokierunkowych zmian w odniesieniu do religijności i więzi z Kościołem, nawet jeżeli niektóre z nich będą dominujące i określać kierunek przemian. Przyszłość Kościoła nie jest tylko wyznaczana przez kontekst społeczny czy polityczny, przemiany gospodarcze i kulturowe, ale zależy – i to w dużej mierze – od pracy duszpasterskiej księży i ludzi świeckich zaangażowanych w zadania duszpasterskie, ale i od wspólnot religijno–kościelnych jako całości.

Należy obecnie i w przyszłości badać religię i Kościoły, a właściwie religijność i kościelność, w społeczeństwach o pogłębiającym się pluralizmie społecznym i kulturowym, w którym – teoretycznie rzecz biorąc – wszystko może się zdarzyć, chociaż z różnym prawdopodobieństwem. Także przemiany w religijności i kościelności młodzieży polskiej będą dokonywać się w zróżnicowany sposób i w różnych kierunkach, zarówno w kierunku rozpadu struktur aksjologicznych i utraty religijnego charakteru postaw i zachowań, jak i w kierunku pogłębienia i reorientacji religijnych w etosie codziennym, nawet jeżeli obserwujemy już powolną emigrację młodzieży z Kościoła („młodzież w odwrocie”). Nie zakładamy, by w jakiejś nieodległej przyszłości społeczeństwo polskie osiągnęło w zakresie uznawanych wartości i norm religijnych stan radykalnie różny od tego, w jakim znajduje się ono obecnie. Zmiany w religijności dokonują się stopniowo i idą w różnych kierunkach. Nie oznaczają jeszcze ewolucji od Kościoła ludowego do Kościoła seniorów.

W badaniach socjologicznych konstatujemy powolną erozję tradycyjnych przekonań religijnych i więzi z Kościołem (kościelność), swoistą niewidzialną sekularyzację. Religijne oblicza współczesnych ludzi – zwłaszcza młodzieży – są coraz bardziej zróżnicowane i ambiwalentne, u wyraźnej mniejszości – nieortodoksyjne. Niekiedy ważniejsze jest to, że w ogóle się wierzy, niż to, w co się wierzy. W najbliższej przyszłości Kościół katolicki nie wejdzie w fazę zmierz-

chu, zwłaszcza jeżeli duchowieństwo i świeccy będą działać na rzecz ożywienia polskiej religijności i modernizacji samego Kościoła w wymiarach społecznych i religijnych („Kościół może więcej”). Katolicyzm w Polsce podlega pewnym przemianom, ale nie znajduje się w fazie kryzysu strukturalnego, lecz co najwyżej kryzysu transformacyjnego. Niepokojący jest – z kościelnego punktu widzenia – rozryw (dysonans) między realizowaną sferą powinności kulturowych a zaniedbywaną, niekiedy wprost kwestionowaną, sferą powinności moralnych.

Niewiele wskazuje na to, że mamy do czynienia z początkiem końca katolicyzmu ludowego (postkatolicyzm ludowy), chociaż więzi z Kościołem także i w Polsce podlegają powolnej transformacji, a oczekiwania wiernych wobec Kościoła dywersyfikują się. W każdym razie nie można mówić o jakiejś petryfikacji polskiego katolicyzmu. Nie można także wykluczyć przyspieszenia procesów sekularyzacji, a wówczas będziemy bezradnie pytać: „co się z nami dzieje?”, „co się stało?”, „dlaczego?”, „kto jest winny?”. Najgorsze co może się nam przydarzyć to przekonanie o własnej bezsilności i brak pomysłów na działalność duszpasterską.

Przyszłość religii i Kościoła w Europie i w naszym kraju nie jest wyznaczana jedynie oddziaływaniem sił sekularyzacyjnych. Ważny jest także wpływ oddziaływań ewangelizacyjnych. Wiele zależy od tego, jak Kościoły chrześcijańskie będą reagować na wyzwania modernizacji czy postmodernizacji społecznej. Jeżeli rdzeniem kryzysu Kościoła w Europie jest kryzys wiary, to nie znajdziemy dla niego rozwiązań, jeśli wiara nie nabierze na nowo żywotności (Przemówienie Papieża Benedykta XVI do Kurii Rzymskiej w dniu 22 grudnia 2011 roku) („L' Osservatore Romano” 33: 2012 nr 2 s. 38). Wszystkie reformy strukturalne mogą okazać się nieskuteczne, jeżeli nie dokona się prawdziwa odnowa wiary. Ten mechanizm kryzysu Kościoła w Polsce jest jeszcze mało widoczny, ale jego pierwsze symptomy już się pojawiają i będą bardziej wyraźne w najbliższej przyszłości.

Kościół w warunkach radykalnego pluralizmu religijnego i moralnego pozostaje „społecznością sprzeciwu”, ale i wspólnotą misyjną działającą w świecie. Wobec „ducha czasu” nie zajmuje on ani postawy zbyt ukladnych stosunków ani postawy totalnej negacji. Próbuje przekształcać mentalność współczesną według wartości prawdy, sprawiedliwości i miłości. Pełne dostosowanie się do ponowoczesnej mentalności byłoby rezygnacją z religii zbawienia na rzecz religii kulturowej. Kościół nie jest ani postmodernistyczny ani przedmodernistyczny, ale ustawicznie poszukujący swojej tożsamości, poprzez odczytywanie „znaków czasu” w świecie dotkniętym radykalnym pluralizmem religijnym i moralnym oraz odkrywanie nowych treści w tradycji religijnej. Według adhortacji apostoelskiej *Pastores dabo vobis* „współczesne zjawisko daleko posuniętego pluralizmu, nie tylko w społeczeństwie świeckim, lecz również w samej wspólnotie Kościoła, wymaga szczególnej zdolności krytycznego rozeznawania rzeczy” (PDV, nr 51).

Kościół jednoczący się całkowicie z duchem epoki byłby skazany w dłuższym okresie na przegraną, a wielu jego członków musiałoby się poczuć ograbionymi ze swej duchowej ojczyzny. „Nowoczesny” Kościół musi być równocześnie „antynowoczesny”, zarówno pozytywnie zaangażowany w nowoczesny świat i rozpoznawanie w nim cennych wartości, jak i będący częściowo w opozycji do niego, mówiący zarówno „tak”, jak i „nie”. W kulturze współczesnej, która jest rzeczywistością niezwykle złożoną, można odnaleźć poglądy i zachowania nie tylko różnorodne ale i sprzeczne, dotyczy to także religii i Kościoła.

Dzisiejsza futurologia umożliwia tworzenia wielorakich i racjonalnych prognoz. W odniesieniu do Kościoła jest to jednak zadanie bardzo trudne lub bardzo ograniczone. Przyszłość Kościoła w przekonaniu wielu ludzi wierzących – mimo współudziału człowieka – jest określana przez imponderabilia łaski Bożej, nieprzeniknione dla człowieka. Przyszłość wiary i Kościoła zależy nie tylko od ludzi, bogactwa ich pomysłów i rozwiązań zagadnień praktycznych, od ich modlitwy i zaangażowania, ale również od Ducha Świętego, który kieruje Koś-

ciotem. Konkretnie przyszłe losy religii i Kościoła mogą potoczyć się zgoła inaczej, niż przypuszczamy dzisiaj. Nie wydaje się jednak, aby zaistniała w bliższej lub dalszej przyszłości ściślejsza polaryzacja „wiera – niewiera” oraz jedyny i ujednolicony model wyznawania wiary przez wszystkich członków Kościoła.

Nie można odpowiedzieć prostym „tak” lub „nie” na pytania o przyszłość Kościoła i religii. Pytanie zaś, w jakim stopniu tradycyjnie dominujące formy kościelności będą miarą przynależności do Kościoła w przyszłości, musi pozostać bez jednoznacznej odpowiedzi. Warto pamiętać o przestrodze sformułowanej przez socjologia niemieckiego Güntera Kehrera: „Socjologia w ogóle, a socjologia religii w szczególności, nie dysponuje instrumentarium, które pozwalałoby na określanie globalnych trendów, nie mówiąc już o ich prognozowaniu. Możliwe jest jedynie obserwowanie rozwoju pojedynczych przypadków i próby formułowania sądów odnośnie do jego dalszego przebiegu” (Kehrer 1996: 186). W odniesieniu do społeczeństwa polskiego wydaje się, że w kontekście euromodernizacji Polacy są dość sceptyczni co do perspektyw rozwoju religii i Kościoła w naszym kraju.

Przyszłość religii i Kościoła w Europie i w naszym kraju nie jest wyznaczona jedynie oddziaływaniem sił sekularyzacyjnych. Ważny jest także wpływ oddziaływań ewangelizacyjnych. Wiele zależy od tego, jak Kościoły chrześcijańskie będą reagować na wyzwania modernizacji czy postmodernizacji społecznej. Wszystkie reformy strukturalne mogą okazać się nieskuteczne, jeżeli nie dokona się prawdziwa odnowa wiary. Ten mechanizm kryzysu Kościoła w Polsce jest jeszcze mało widoczny, ale jego pierwsze symptomy już się pojawiają i będą bardziej wyraźne w najbliższej przyszłości. Być może już dzisiaj coraz więcej ludzi młodych jest „wykorzenionych” z kulturowego środowiska wiary i będą „zmuszeni” kształtować swoją wiarę, ufając własnym zdolnościom i wolnym wyborom.

Nie wydaje się jednak, by drogą odnowy Kościoła było kwestionowanie przez wiernych prawd wiary i zasad etyki chrześcijańskiej,

swoiste nieposłuszeństwo wobec Magisterium Kościoła, czy wewnętrzna lub zewnętrzna apostazja. Współczesny Kościół katolicki, jak i inne Kościoły chrześcijańskie, działa w warunkach swobodnego rynku religijnego, z wieloma „graczami” i „aktorami” oferującymi swoje „atrakcyjne towary”. Ważne jest, by przekonać aktualnego czy potencjalnego członka Kościoła, że oferta religijno-kościelna jest ważna, może nawet niezbędna, którą należy podjąć. Współczesny człowiek działa jednak w warunkach wyboru, w społeczeństwie pluralistycznym, konsumuje on różne „towary” i ta mentalność konsumentka zaczyna wdzierać się również do sfery religijnej (koncentracja na doczesności). Pomiędzy tym, jakiego Kościoła chcemy, i tym, jakim on może być, istnieje znaczna rozbieżność. Nasilają się głosy krytyczne, a nawet tworzy się pewnego rodzaju opozycja moralna wobec nauczania Kościoła.

Kościół nie może być sprowadzony do roli „przedsiębiorstwa usług”, instancji przystosowującej się w pełni do oczekiwań i potrzeb swoich członków. „Na skutek zaniku ducha wiary także Kościół Chrystusa jest traktowany przez niektórych wyłącznie jako ziemskie stowarzyszenie, uzależnione od swobodnych decyzji jego członków. W takiej perspektywie to, co w danej chwili podoba się większości, staje się normą, do której należy się stosować. Misją Kościoła nie ma już być dążenie do urzeczywistnienia w historii woli Chrystusa, ale ma on jedynie ulegać zmiennym prądom nauczania pojedynczych ludzi” (list Jana Pawła II do Episkopatu Austrii z dnia 8 września 1995 roku) („L'Osservatore Romano” 17: 1996 nr 1 s. 9.). Kościół, który chciałby widzieć siebie jedynie w obrazie, jaki dostarcza mu opinia publiczna, byłby uzależniony od swego odbitego obrazu, straciłby swoją ewangeliczną tożsamość. Korygowanie decyzji według wymagań opinii społecznej byłoby kapitulantstwem. Kościół musi ustawicznie balansować między misją powierzoną mu przez Chrystusa a oczekiwaniami ludzi, czyli – jak to określają teologowie pastoraliscy – budować mosty między Ewangelią i życiem nowoczesnego człowieka. Kościół musi być –

z socjologicznego punktu widzenia – czymś więcej niż tylko gwarantem tradycji i „wspólnotą przetrwania”.

Kościół przyszłości musi prowadzić ustawiczny, do pewnego stopnia „dialektyczny” dialog między przeszłością, teraźniejszością i przyszłością, a katolicyzm nie musi być traktowany jako połowicznie nowoczesny czy antynowoczesny, lecz jako kompatybilny z nowoczesnością, z zachowaniem swoich istotnych treści. Społeczeństwo polskie oceniane od strony ludzkich postaw i działań podlegało bardzo powolnym przemianom w dziedzinie religijności, co uprawnia do postawienia tezy, że konfrontacja z nowymi wyzwaniem cywilizacyjnymi i modernizacją społeczną nie musi z konieczności prowadzić do szybkiej sekularyzacji świadomości ludzi i społeczeństwa polskiego jako całości.

Dyskusje na temat, ile religii i Kościołów potrzeba w życiu publicznym, będą trwać w przyszłości, podobnie jak dyskusje na temat potrzeby wartości moralnych w państwie. Należy wyrazić tylko nadzieję, że religia i moralność chrześcijańska nie będą na siłę usuwane z życia publicznego. W sytuacji wzrastającej globalizacji, transnarodowych migracji, upowszechniającego się multikulturalizmu, rewolucji biogenetycznej i wielu innych wyłaniających się problemów, udział religii w toczącym się dyskursie publicznym wydaje się bardzo potrzebny. Religia i moralność nie przeszkadza, wręcz przeciwnie, pomaga w urządzaniu społeczeństwa na miarę godności człowieka i w rozwoju moralnym społeczeństwa. Tym zaś, którzy bezwzględnie domagają się usunięcia religii z życia społecznego, warto zacytować zdanie Zygmunta Baumana: „Wiara może przerażać, ale co będzie, kiedy jej zabraknie?” (Bauman 2008: 6).

§3. Przyszłość religii i Kościoła katolickiego w opinii Polaków

Obecny kształt religijności i kościelności nie zapowiada jakiegos wyraźnego kryzysu w najbliższej przyszłości, ale o możliwość takiego kryzysu można pytać. Na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięć-

dziesiątych XX wieku obserwowano już pierwsze oznaki „pełzającej” sekularyzacji. Radykalna zmiana systemu społecznego i wynikające stąd konsekwencje, także dla życia religijnego, będą jeszcze długo intrygować socjologów, psychologów, pedagogów, politologów itp. Zadaniem socjologa jest zrozumienie i opisanie tego, co jest, a nie pouczanie, jak być powinno, lub przepowiadanie tego, co będzie w przyszłości. Z interpretacji przeszłości i teraźniejszości wynikają jednak pewne wnioski ważne dla przyszłości, będące elementem tzw. prognoz społecznych, nawet jeżeli sami socjologowie nie potrafią skutecznie przewidywać przyszłości i ją jednoznacznie określać. Socjologowie unikają na ogół tworzenia projektu Kościoła przyszłości ani tym bardziej nie wskazują na deterministyczne uwarunkowania jego realizacji w przyszłości.

„Myślenie o przyszłości Kościoła nie sprowadza się do samego marzenia o tym, jaki powinien on być według naszych oczekiwań. Wyraża ono raczej troskę, że nasze dzisiaj w Kościele już jutro będzie dniem wczorajszym. Zdajemy sobie sprawę, że dalszy rozwój Kościoła zależy także od naszej woli oraz rozpoznania i podjęcia takich koniecznych działań, które z myślą o przyszłości wynikają ze stanu wiedzy o dzisiejszej jego kondycji. Nie chodzi przy tym o samo stwierdzenie, jak się rzeczy mają w Kościele, lecz o ustalenie tego, co się zmieniło, jak sobie z tym radzimy, co dziś należy koniecznie uczynić, aby poradzić sobie z problemami jutra. Myślenie o Kościele w kategoriach przyszłościowych jest nieodzowne, podobnie jak podejmowanie wyzwań przyszłościowych w innych dziedzinach życia społecznego czy gospodarczego” (Juros 1997: 283).

W analizach odnoszących się do przyszłości religii i Kościoła w społeczeństwie polskim odwołujemy się do opinii Polaków na ten temat. Są one ustalane zarówno w sondażach opinii publicznej, jak i w badaniach socjologicznych. Opinie tego rodzaju: pozytywne lub negatywne, nie są bez znaczenia dla rozwoju religijności i więzi z Kościołem w XXI wieku. Inaczej bowiem kształtuje się życie religijne i więź z instytucjami kościelnymi tego wierzącego, który uważa religię

i Kościół w społeczeństwie za siłę znaczącą, a inaczej tego, kto dostrze-
ga w nich instancję chylącą się ku upadkowi, czy tracącą na znaczeniu.
Są one istotne dla tworzenia się „klimatu społecznego” w parafiach,
diecezjach i w całym Kościele katolickim w Polsce.

Przekonania o szansach rozwoju religijności w przyszłości albo
o upadku jej znaczenia są uzależnione od wielu czynników osobowości-
ciowych i społeczno-kulturowych. Nie tylko osobista religijność, ale
i cały klimat religijny środowiska wychowawczego może wpływać na
ocenę przeszłości i przyszłości religii w społeczeństwie. Przekreślenie
szans Kościoła i religii w przyszłości może wskazywać na postawy ne-
gatywne wobec religii i Kościoła już dzisiaj, ogólnie pozytywny osąd
może wiązać się z tendencją przyznawania im szans w przyszłości. Pro-
gnozy dotyczą tego, jak ludzie postrzegają sytuację religijną, nie wiemy
natomiast, jakie treści religijne biorą oni pod uwagę w swoich ocenach
dotyczących przyszłości.

Zdecydowana większość Polaków ma w swojej biografii życio-
wej jakiś – mniej lub bardziej intensywny – etap religijnej socjalizacji
w rodzinie, zdecydowana mniejszość ocenia siebie jako niereligijnych.
W warunkach wzrastającego pluralizmu i indywidualizacji spada jed-
nak rola kompetencji socjalizacyjnych tradycyjnych podmiotów wy-
chowawczych jak rodzina, szkoła czy Kościół. Jednostki są poddawane
wpływowi różnych instancji socjalizacyjnych, wielości wartości, norm,
wzorów zachowań, stylów życia itp. To wszystko nie pozostaje bez
konsekwencji dla oceny własnej religijności, a także prognoz dotyczą-
cych religijności w skali całego społeczeństwa. Retrospekcyjna ocena
religijności społeczeństwa polskiego jest łatwiejsza niż przewidywanie
przyszłych jej kształtów, zwłaszcza w warunkach gwałtownych i fun-
damentalnych przemian społeczno-kulturowych. Kształtuje się ona
zarówno na podstawie dotychczasowych obserwacji i doświadczeń ży-
ciowych, uznawanych wartości i celów, jak i doraźnych intuicji czy
emocji.

Opieramy się na wypowiedziach przez respondentów deklaracjach, niezależnie od tego, czy odpowiadają one rzeczywistości, czy są z nią niezgodne. Ten subiektywny obraz religijności Polaków ma jednak swoje znaczenie dla zrozumienia teraźniejszości i przewidywania przyszłości. To, co jest, i to, co będzie, stanowi jakby jeden ciąg społecznego nurtu myślenia i działania, łączący poznanie zdarzeń obecnych i przyszłych. Określenie kondycji religijnej społeczeństwa przyszłości jest o wiele łatwiejsze w warunkach stabilizacji społecznej niż w okresie radykalnej zmiany, w której niemal wszystkie elementy rzeczywistości społecznej podlegają przewartościowaniom, redefinicjom, dookreśleniom itp. Przyszłość nie jest z góry zakodowana w teraźniejszości. Stąd trzeba bardzo ostrożnie ekstrapolować przyszłość, opierając się na teraźniejszości.

Przewidywanie przyszłych kształtów religijności i więzi z Kościołem wraz z całym kulturowym rozwojem społeczeństwa należy do zagadnień niezwykle interesujących, zwłaszcza w okresie gwałtownych i zasadniczych przemian społeczno-kulturowych, nawet jeżeli nie będziemy w stanie dokładnie wiedzieć, co przyniesie przyszłość. „Przewidywanie przyszłości społeczeństw jest rzeczą ryzykowną, ale jeśli nawet spełnienia się tej możliwości nie można przewidzieć, to przynajmniej należy w nią wierzyć” (Sulek 1989: 154). Różne imponderabilia wymykają się naszym racjonalnym rachubom i kalkulacjom. Przyszłość nie może być traktowana w sposób linearny jako prosta kontynuacja teraźniejszości. Socjologia nie jest w stanie przewidzieć dokładnie przyszłości, nie może zaoferować pewności co do przyszłego kształtu społeczeństwa.

Retrospekcyjna ocena religijności społeczeństwa polskiego, czy też opis tego, jak się rzeczy mają w teraźniejszości, jest łatwiejsza niż przewidywanie przyszłych jej kształtów, zwłaszcza w warunkach gwałtownych i fundamentalnych przemian społeczno-kulturowych. W niniejszych analizach socjologicznych ograniczymy się jedynie do zreferowania i skomentowania opinii młodych i dorosłych Polaków

na temat przyszłości religii i Kościoła katolickiego w naszym kraju. „Wychylenie się” ku przyszłości ukazuje nowe obszary świadomości religijnej i kościelnej, wskazuje pośrednio na akcentowane wartości i postawy dotyczące nie tylko zdarzeń przyszłych. Respondenci oceniali przyszłość według kryterium wzrostu lub zmniejszenia się liczby ludzi wierzących lub znaczenia religii i Kościoła w przyszłości.

W 1996 roku 45,7% badanych Polaków będących w wielu 18-65 lat sądziło, że w najbliższych 10 latach będzie mniej ludzi wierzących, 11,4% – że będzie więcej ludzi wierzących, 16,6% – że będzie bez zmian i 26,3% – trudno powiedzieć. Nieco częściej bardziej pesymistyczne oceny wypowiadali mężczyźni, osoby młodsze, legitymujące się wyższym wykształceniem. Zmienna niezależna „miejsce zamieszkania” nie różnicowała w wyraźny sposób opinii i wyobrażeń o przyszłym rozwoju wiary religijnej w Polsce. Zestawienie ocen dotyczących minionej dekady i przyszłej wskazywało na potwierdzenie się korelacji religijności z wykształceniem i wiekiem badanych (Mariański 2000: 429-430). Powtórzony w 2007 roku przez Instytut Badań Opinii GfK Polonia sondaż ogólnopolski wskazał na wyraźne zmiany w opiniach Polaków dotyczących religijności. W całej zbiorowości 58,6% badanych Polaków będących w wieku 18-65 lat sądziło, że za 10 lat będzie mniej ludzi religijnych w naszym kraju niż obecnie, 17,2% – bez zmian, 7,1% – będzie więcej ludzi religijnych, 17,2% – brak zdania (Tomka, Zulehner 2007: 42).

Oceny dotyczące przyszłości religii i Kościoła oraz ich znaczenia w społeczeństwie w XXI wieku są bardzo zróżnicowane. Powtarzane sondaże CBOS wskazują, że w opinii coraz większej liczby dorosłych Polaków członkostwo w Unii Europejskiej stanowi zagrożenie dla takich wartości jak religijność i przywiązanie do rodziny. W maju 2005 roku 6% badanych Polaków sądziło, że w wyniku przystąpienia Polski do Unii Europejskiej religijność Polaków raczej się zwiększy, 4% – że raczej się zmniejszy, 83% – że integracja europejska nie ma na to wpływu i 7% – trudno powiedzieć (w 2006 roku odpowiednio: 9%,

8%, 78%, 6%; w 2007 roku – 5%, 14%, 75%, 6%; w 2008 roku – 4%, 17%, 74%, 5%; w 2009 roku – 6%, 28%, 59%, 7%). W latach 2005-2009 wskaźnik tych, którzy wskazywali na wzrost religijności, pozostawał na względnie stabilnym (niskim) poziomie, natomiast wzrastał systematycznie i wyraźnie tych, którzy dostrzegali zagrożenie dla religijności w warunkach integracji europejskiej (od 4% do 28%). Zmniejszała się co roku liczba tych, którzy sądzili, że integracja europejska nie ma wpływu na religijność Polaków (Roguska 2009: 15).

Przyszłość religii dość pesymistycznie oceniła ludność wiejska Podkarpacia w połowie pierwszej dekady XXI wieku. W całej zbiorowości mieszkańców wsi 4,4% badanych sądziło, że rola religii będzie wzrastać, 22,4% – że pozostanie bez zmian, 34,6% – że będzie malała, 38,5% – trudno powiedzieć. Oceny pesymistyczne dotyczące przyszłości religii wiązały się ze zmianami zachodzącymi w całym społeczeństwie. „W przeszłości religia stanowiła podstawowy wyznacznik więzi lokalnej społeczności. Charakteryzując więź społeczną mówi się zazwyczaj o jednym z jej wymiarów, czyli o więzi moralnej, sugerując istnienie zaufania, lojalności i solidarności w stosunku do innych objętych kategorią <my>. Poczucie realizacji wspólnego systemu wartości moralnych charakteryzuje tradycyjny Kościół. W nim właśnie zespolenie jednostki z wartościami moralnymi reprezentowanymi przez religijną wspólnotę było niemalże pełne. Współcześnie problem ten dalece się komplikuje. Zjawisko pluralizmu religijnego oraz występowanie <selektywnej moralności> powodują, że znacząco obniża się poczucie więzi religijnej jednostek ze wspólnotą na podstawie podzielanego podobieństwa uznawanych wartości moralnych. Odnosi się to w szczególności do Kościołów chrześcijańskich” (Gajos 2010: 242-243).

Szczególnie zmienne są opinie młodzieży szkolnej o przyszłych losach religijności i kościelności w naszym kraju. Wśród maturzystów poznańskich w 2012 roku 4,1% badanych uważało, że rola Kościoła katolickiego w naszym kraju w XXI wieku będzie bardziej ważna niż obecnie, 22,8% – że będzie taka sama, 59,3% – że będzie mniej waż-

na, 13,8% – trudno powiedzieć (badanie socjologiczne Dariusza Kokocińskiego). Fakt, że co siódmy respondent nie potrafił przewidzieć miejsca i roli Kościoła katolickiego w przyszłym społeczeństwie może wskazywać zarówno na postawę obojętną wobec tych kwestii, jak i brak zainteresowania tymi zagadnieniami.

W całej zbiorowości młodzieży szkolnej w 2017 roku 5,2% respondentów sądziło, że religia i Kościół w naszym społeczeństwie za kilkanaście lat będą bardziej ważne, 56,2% – że będą mniej ważne, 19,7% – że będą tak samo ważne jak obecnie, 18,3% – trudno powiedzieć i 0,7% – brak odpowiedzi (w 1988 roku odpowiednio: 19,7%, 20,8%, 36,0%, 22,8%, 0,7%). W latach 1988-2017 wyraźnie zmniejszyły się wskaźniki przewidujących wzrost znaczenia religii i Kościoła w przyszłości (różnica 14,5%) i przewidujących stabilizację (różnica 16,3%) oraz wyraźnie wzrosły wskaźniki uważających, że religia i Kościół stracą na znaczeniu w przyszłości (różnica 34,5%). Jeżeli ta zmiana nie jest jeszcze dramatyczna, to z pewnością jest znacząca. Ponad połowa badanej młodzieży szkolnej myśli pesymistycznie o znaczeniu religii i Kościoła w społeczeństwie polskim, ich znaczenie będzie w przyszłości mniej ważne niż obecnie.

Pesymistyczne opinie o znaczeniu religii i Kościoła w społeczeństwie polskim w przyszłości częściej wypowiadały kobiety niż mężczyźni (60,1% wobec 51,1%); młodzież z liceów ogólnokształcących – 59,4%, z techników – 53,5%, z zasadniczych szkół zawodowych – 50,9%; młodzież mieszkająca na wsi – 55,4%, w miastach do 50 tys. mieszkańców – 59,2%, w miastach od 50 tys. do 100 tys. mieszkańców – 57,5%, od 100 tys. do 250 tys. mieszkańców – 50,3%, od 250 tys. do 500 tys. mieszkańców – 58,1%, powyżej 500 tys. mieszkańców – 58,9%; głęboko wierzący – 36,6%, wierzący – 53,1%, niezdecydowani – 62,8%, obojętni – 65,5%, niewierzący – 59,3%; uczęszczający do kościoła w każdą niedzielę – 54,3%, prawie w każdą niedzielę – 53,0%, około jeden lub dwa razy w miesiącu – 55,1%, tylko w wielkie święta – 58,1%, tylko z okazji ślubu, pogrzebu itp. – 63,7%, w ogóle nieprak-

tykujący – 61,0%. Pogląd, że za kilkanaście lat religia i Kościół w naszym kraju będą mniej ważne dla społeczeństwa, podzielało więcej kobiet, młodzieży z liceów ogólnokształcących, mieszkających w miastach i luźno związanych z religią lub niewierzących. Wielkość demograficzna miasta nie różnicowała tych poglądów (Marianiński 2018a: 187-188).

Opinie o przyszłości religii i Kościoła w społeczeństwie kształtują się zarówno na podstawie dotychczasowych obserwacji i doświadczeń życiowych, uznawanych wartości i celów, jak i doraźnych emocji oraz intuicji. Zapytano także młodzież szkolną o jej opinię na temat znaczenia religii i Kościoła dla rządzących w naszym kraju: „Czy uważasz, że za kilkanaście lat religia i Kościół w naszym kraju będą dla rządzących bardziej ważne niż obecnie, mniej ważne czy tak samo ważne?”.

W całej zbiorowości młodzieży szkolnej w 2017 roku 8,2% badanych wyraziło pogląd, że w przyszłości religia i Kościół w naszym kraju będą mieć większe znaczenie dla rządzących niż obecnie, 44,5% – mniejsze, 17,3% – takie samo, 29,4% – to niezdecydowani w swoich opiniach, 0,6% – to nieudzielający odpowiedzi. W latach 1988-2017 wskaźnik „optymistów” zmniejszył się o 1,8%, wskaźnik „pesymistów” wzrósł o 18,4%, wskaźnik „realistów” zmniejszył się o 1,4% i wskaźnik „niezdecydowanych” zmniejszył się o 12,3%. Ci, którzy przewidują spadek znaczenia religii i Kościoła dla rządzących w naszym kraju, są dominującą kategorią wśród wypowiadających się na temat znaczenia religii i Kościoła w przyszłości, ale nieco mniejszą niż ci, którzy przewidują spadek znaczenia religii i Kościoła w społeczeństwie polskim (różnica 11,7%). Tę różnicę nie jest łatwo wytłumaczyć (Marianiński 2018a: 188-189).

Dość pesymistyczne oceny dotyczące przyszłości Kościoła katolickiego w Polsce deklarowali studenci pięciu uczelni lubelskich na początku drugiej dekady XXI wieku. W całej zbiorowości tylko 2,4% badanych wyraziło pogląd, że nastąpi w przyszłości wzrost liczby wiernych Kościoła katolickiego w Polsce, 10,9% – że będzie tak samo, 75,3% – że będzie mniej, 9,3% – trudno powiedzieć, 2,1% – brak odpowie-

dzi. Spadek liczby wiernych przewidywało 80,1% badanych studentów z Uniwersytetu Przyrodniczego, 78,4% – z Uniwersytetu Medycznego, 74,4% – z Politechniki Lubelskiej, 71,5% – z UMCS i 70,4% – z KUL. Odmienne kształtowały się życzenia i pragnienia dotyczące tej kwestii. W całej zbiorowości studentów 43,3% pragnęło wzrostu liczby wiernych, 19,0% – tak samo, 6,2% – mniej, 28,7% – trudno powiedzieć, 2,8% – brak odpowiedzi. Większej liczby wiernych Kościoła katolickiego życzyło sobie 28,7% badanych studentów z Uniwersytetu Przyrodniczego, 43,6% – z Uniwersytetu Medycznego, 45,7% – z Politechniki Lubelskiej, 41,9% – z UMCS i 59,7% – z KUL.

W całej zbiorowości studentów 1,8% badanych przewidywało wzrost zaufania do księży w przyszłości, 12,3% – nie zmieni się („tak samo”), 73,8% – spadnie, 10,1% – trudno powiedzieć, 2,1% – brak odpowiedzi. We wszystkich pięciu uczelniach wskaźniki przewidywania spadku zaufania do księży utrzymywały się na poziomie ponad 70%. Odmienne układały się pragnienia i życzenia badanych studentów (odpowiednio) – 58,2%, 11,7%, 7,0%, 20,3%, 2,8%. Wzrostu zaufania do księży życzyło sobie 49,8% badanych studentów z Uniwersytetu Przyrodniczego, 62,7% – z Uniwersytetu Medycznego, 57,5% – z Politechniki Lubelskiej, 58,7% – z UMCS i 64,1% – z KUL (Kozak 2013).

Wśród studentów polskich (próbą ogólnopolską) w 2017 roku 6,2% badanych twierdziło, że znaczenie religii i Kościoła w przyszłości wzrośnie, 16,9% – że będzie tak samo ważne jak obecnie, 60,3% – że będzie mniej ważne, 14,6% – trudno powiedzieć, 2,0% – brak odpowiedzi (w 1988 roku odpowiednio: 22,6%, 33,7%, 17,1%, 25,1%, 1,4%). W latach 1988-2017 wskaźnik prognozujących spadek znaczenia religii i Kościoła w społeczeństwie zwiększył się od 17,1% do 60,3% (różnica 43,2%). Osoby głęboko wierzące lub wierzące częściej prognozowały wzrost znaczenia religii i Kościoła dla społeczeństwa lub ich stabilną pozycję niż osoby niezdecydowane w sprawach wiary, obojętnie religijne lub niewierzące. Także osoby regularnie praktyku-

jące formułowały częściej prognozy dotyczące wzrostu znaczenia religii lub jej stabilizację w najbliższych kilkunastu latach niż osoby rzadko praktykujące lub w ogóle niepraktykujące (Górny 2018: 234-236).

Zmiany w religijności młodzieży w ostatnich latach i jej opinie dotyczące religijności w przyszłości pozwalają prognozować spadek religijności w najbliższych latach. Według sondażu przeprowadzonego w 2021 roku przez *Centrum Profilaktyki Społecznej* 22,1% badanych ze szkół podstawowych i ponadpodstawowych (próba ogólnopolska) deklaroowało, że nadal uczestniczy w niedzielnych praktykach religijnych; 38,2% – rzadziej uczestniczy w niedzielnych praktykach religijnych; 20,8% – zdecydowanie rzadziej uczestniczy w niedzielnych praktykach religijnych; 18,9% – zaniechało udziału w niedzielnych praktykach religijnych. Co do przyszłości badana młodzież wyrażała następujące opinie: będę chciał/a wychowywać swoje dzieci w wierze, w której sam/a zostałem/am wychowany/a – 51,1%; mój przyszły związek z Kościołem będzie raczej formalny, ale będziemy organizowali tradycyjne święta – 13,9%; zamierzam w przyszłości zrezygnować z udziału w życiu religijnym – 28,8%; żadna z tych opinii nie odpowiada mojemu stanowisku – 6,2% (*Centrum Profilaktyki Społecznej* 2021).

Trudno jest opierając się na nielicznych i obejmujących wybrane środowiska społeczne badaniach socjologicznych precyzyjnie określić, jak kształtuje się świadomość malejącej lub wzrastającej roli oraz wpływu religii i Kościoła w społeczeństwie współczesnym. Jedno natomiast jest pewne. Krąg osób widzących pesymistycznie szanse religii i Kościoła w teraźniejszości oraz w przyszłości jest większy niż krąg osób żyjących sobie takiej zmiany pozycji religii i Kościoła w społeczeństwie. Te obydwie „wielkości” (religia i Kościół) należą do centralnych wartości życiowych, z którymi człowiek niezbyt chętnie rozstaje się i z tej perspektywy ocenia negatywnie wszystko, co przyczynia się do rozluźnienia ogólnych związków z religią. Z drugiej strony przekonania o malejącej roli religii są częstsze niż opinie o wzroście jej znaczenia. Zwątpienie w przyszłość Kościoła jest jakimś ukrytym sposobem zakwestionowania

wartości wiary. Wspólnota religijna bez perspektyw rozwojowych nie jest w stanie zafascynować człowieka i zmobilizować go do działania.

Przytoczone wybiórczo dane socjologiczne mają na wskroś subiektywny charakter. Odsłaniają one perspektywy religii i Kościoła w ocenach, odczuciach i nadziejach samych katolików, lub szerzej – wszystkich Polaków. Trudno byłoby w oparciu o nie prognozować szanse Kościoła w przyszłości. Opinie badanych katolików nie są materiałem rozstrzygającym. Pośrednio jednak ukazują pewien subiektywny sposób wartościowania miejsca religii i Kościoła w społeczeństwie współczesnym oraz ich szanse w przyszłości. Dając niedokładny obraz przyszłej dynamiki przemian religijno-kościelnych ukazują, jak te wielkie procesy przekształceń przełamują się w ludzkiej świadomości.

Deklarowane opinie młodych Polaków wskazują na pewien klimat psychospołeczny, w jakim działał Kościół katolicki w Polsce na przełomie wieków i później. Jest on postrzegany raczej jako instytucja ponosząca straty w swoim stanie posiadania (mniej ludzi wierzących). Opinie dotyczące przeszłości i teraźniejszości będą zapewne rzutować na opinie o przyszłości religii w naszym kraju w XXI wieku. Poznanie zdarzeń przeszłych i obecnych, a zwłaszcza tkwiących w nich trendów rozwojowych, pozwala ludziom wyciągnąć wnioski perspektywiczne w zakresie zmian zjawisk społeczno-religijnych. Przyszłość nie jest z góry zakodowana w teraźniejszości, niemniej jednak pewne przemiany społeczne i religijne przebiegające w zwartych strukturach są bardziej prawdopodobne niż inne. Łatwiej jest określić kierunek tych przemian niż ich rozmiary. Przewidywanie kondycji religijnej w społeczeństwie przyszłości ma swoją specyfikę i należy do najtrudniejszych prognoz.

Wydaje się, że pesymistyczne myślenie o przyszłości religii i Kościoła w naszym kraju będzie mieć jakiś – trudny do precyzyjnego określenia – wpływ na przyszłe losy katolicyzmu w naszym kraju. Ci, którzy patrzą na swój Kościół jako „przegrywający” w przeszłości i teraźniejszości, mogą być mniej odporni na pokusy sekularyzmu

w swoim życiu, w swoich rodzinach, parafiach i w całym społeczeństwie. Można jednak założyć, że procesy sekularyzacyjne w Polsce będą zachodzić w znacznie powolniejszym tempie niż w Europie Zachodniej, nie można też wykluczyć tego, że procesy modernizacyjne mogą także uaktywnić samą religię i Kościół. W odniesieniu do przyszłości polskiego katolicyzmu otwiera się szeroki horyzont pytań i poszukiwań badawczych. Trzeba przyznać, że prognozy dotyczące religii i Kościoła są formułowane dzisiaj coraz częściej z zachowaniem znacznie większej niż dawniej ostrożności.

Prognozy formułowane przez młodzież i dorosłych, idące w kierunku sekularyzacji religijności w XXI wieku, są znacznie częściej artykułowane niż prognozy idące w kierunku desekularyzacji. Należy mieć nadzieję, że Kościół nie tylko będzie tracił pewne funkcje, ale równocześnie będzie podlegał pozytywnym transformacjom oraz będzie pełnił ważne funkcje w przemianach społecznych. Przewidywania o szansach rozwoju religijności i pozycji Kościoła w społeczeństwie, albo o ich upadku są uzależnione od czynników osobowościowych i społeczno-kulturowych. Nie tylko osobista religijność, ale i cały klimat religijny środowiska wychowawczego może wpływać na ocenę przyszłości religii i Kościoła w społeczeństwie. Rozwój społeczny i religijny nie podlega deterministycznym prawom rozwoju historii, a istniejące przyzwyczajenia mogą stanowić bariery spowalniające proces transformacji religijnej. Jeżeli przyszłość można do pewnego stopnia kontrolować i nadawać jej określony kierunek, to deklarowane przez Polaków opinie dotyczące przyszłości wiary religijnej w społeczeństwie polskim wytyczają dość trudne etapy pracy duszpasterskiej Kościoła.

Przytoczone wyniki badań socjologicznych nie są w pełni konkluzywne, ale wskazują, do jakiego stopnia świadomość religijna młodych i dorosłych Polaków zmierza do relatywizacji roszczeń Kościoła katolickiego do absolutnej słuszności i prawdziwości. Jest to być może przejawem szerszego kryzysu instytucji roszczących sobie prawo do tego, że są jedynymi i uprzywilejowanymi „posiadaczami” absolutnej

prawdy oraz prowadzącego do zwątpienia w prawdy ostateczne i traktowania ich jako kulturowo uwarunkowanych i historycznie względnych. Wyniki badań socjologicznych świadczą o daleko posuniętej relatywizacji świadomości religijnej w odniesieniu do prawdziwości wyznawanej religii. Ten fakt jest dla jednych oznaką nieskuteczności działania Kościoła, dla innych pozytywnym symptomem tworzenia się szans dla szeroko pojętego ekumenizmu, jeszcze dla innych dowodem instrumentalnego traktowania Kościoła i religii lub w ogóle pragmatycznego podejścia do wyznawanej wiary. Pluralizm religijny – w znaczeniu empirycznym – oznacza faktyczne trwanie obok siebie lub przeciw sobie różnych wyznań i religii, w znaczeniu normatywnym oznacza pochwałę tej różnorodności i zróżnicowania przy akcentowaniu jednakowego prawa do swobodnego rozwoju. Normatywny pluralizm religijny łatwo przekształca się w relatywizm religijny, który u jednych prowadzi do subiektywizacji i prywatyzacji wiary, u innych do osłabienia religijności i indyferentyzmu.

Niektórzy spodziewają się, że w przyszłości katolicyzm polski przestanie być kluczowym składnikiem polskiej tożsamości narodowej (swoista „denacjonalizacja” polskiej religijności). Osłabienie zaufania do Kościoła katolickiego w Polsce będzie w przyszłości prawdopodobnie jednym z czynników generujących kryzysy religijne, obojętność i niewiarę (swoisty „eklezyjalny” ateizm), a także odchodzenie ku poza-instytucjonalnym formom religijności (religijność prywatna).

Dyskusje nad pozycją i rolą Kościoła katolickiego w społeczeństwie polskim trwają, dalecy jesteśmy od jednoznacznych diagnoz, tym bardziej od zrozumienia i zaakceptowania modelowego funkcjonowania Kościoła w demokratycznym i pluralistycznym społeczeństwie. Finalne odpowiedzi mieszczą się w sferze hipotez i przypuszczeń. Być może Kościół katolicki nie będzie w społeczeństwie polskim tak masowy jak dotychczas, ale przy relatywnych stratach pozostanie silny wolnymi i świadomymi decyzjami swoich wyznawców. Społeczne kształty Kościoła w przyszłości będą stawać się coraz bardziej pluralistyczne.

Nie można wykluczyć samospełniającego się proroctwa. Rozwój społeczny i religijny nie podlega jednak deterministycznym prawom rozwoju historii, a istniejące przyzwyczajenia mogą stanowić bariery spowalniające proces transformacji religijnej. Jeżeli przyszłość można do pewnego stopnia kontrolować, nadawać jej kierunek, a nawet „zmuszać” do tego, aby przybierała ona pewien pożądany kształt, to deklarowane przez katolików opinie dotyczące teraźniejszości i przyszłości wiary w społeczeństwie polskim wytyczają dość trudne etapy pracy duszpasterskiej Kościoła, bardziej wskazujące na scenariusz zagrożeń niż szans.

Kościół ludowy w Polsce będzie podlegał przemianom w nowym kontekście społeczno-kulturowym, co nie musi oznaczać jego wyraźnego osłabienia, czy – tym bardziej – zmierzchu. Nie powinno się zbyt pośpiesznie przenosić Kościoła ludowego do rezerwatu (skansenu) czy muzeum osobliwości religijnych oraz dostrzegać we współczesnym świecie jedynie religijność sprywatyzowaną, zsekularyzowane społeczeństwo i zeświecczoną kulturę. *Będzie to z pewnością Kościół o wielu obliczach.* Polacy przyjmują wobec Kościoła jako instytucji coraz częściej postawę krytyczną i zdystansowaną. Taki stan rzeczy wynika nie tylko ze zmieniającej się sytuacji społeczno-politycznej po obaleniu systemu komunistycznego, ale i z faktu postępującej sekularyzacji.

Socjolog nie jest prorokiem, wróżbitą czy futurologiem. Nie jest w stanie na podstawie dotychczasowych trendów i tendencji wnioskować bezpośrednio o przyszłości. Pytania o przyszłe kształty religijne i moralne w naszym kraju muszą pozostać otwarte. Można wyrazić wiele zastrzeżeń do badań wyobrażeń i oczekiwań ludzi jako podstawy do określania przyszłych postaw i wartości, a tym bardziej – zachowań. Istnieją lub będą istnieć różnorodne okoliczności, które będą współdecydować o przyszłych postawach i zachowaniach ludzi. Mimo tych i wielu innych zastrzeżeń, można traktować zebrany materiał empiryczny jako pomocny dla scharakteryzowania świadomości religijnej i moralnej współczesnych Polaków.

Nie można wykluczyć samospełniającego się proroctwa. Jeżeli zdecydowana większość lub znaczna część ludzi wierzy w spełnienie się jakichś potencjalnych „stanów rzeczy”, to nie jest wykluczone, że zaistnieją one w rzeczywistości. Negatywnym tendencjom „sprzeciwiają się” potężne siły tradycji, które mogą hamować procesy przemian, oparte na wolnych i świadomych działaniach człowieka. Rozwój społeczny, moralny i religijny nie podlega deterministycznym prawom rozwoju historii, a istniejące przyzwyczajenia mogą stanowić bariery spowolniające proces transformacji aksjologicznej.

§4. Uwagi końcowe

Do pewnego stopnia także i w Polsce Kościół katolicki głoszący swoją doktrynę dogmatyczną i moralną w sposób zdecydowany i wymagający znajduje się jak okręt na wzburzonym oceanie ludzkich oczekiwań, pragnień i żądań. Osłabienie zaufania do Kościoła pociąga za sobą erozję wartości i norm moralnych przez niego głoszonych, w końcu oddziałuje negatywnie na samą religię, także na religijny kapitał społeczny ważny dla integracji społeczeństwa (Pickel 2011: 301-302). Jeżeli te negatywne scenariusze przemian w religijności i kościelności będą realizować się w społeczeństwie polskim, to ich tempo nie będzie zbyt gwałtowne i radykalne (pełzająca sekularyzacja). Socjologowie – jak twierdzi niemiecki socjolog Franz-Xaver Kaufmann – nie są ani prorokami ani badaczami przyszłości, a ich prognozy dotyczące całości zjawisk potwierdzają się rzadko (2004: 17-18). Być może będzie tak i z prognozami dotyczącymi utraty mocy i wpływu religii i Kościołów na życie ludzi w społeczeństwach ponowoczesnych.

Przeprowadzone analizy socjologiczne wykazały, że praktyki religijne Polaków zmniejszają się, chociaż w zróżnicowany sposób w zależności od ich rodzaju. Sytuacja ta nie powinna zniechęcać. Warto przytoczyć słowa adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* Papieża Franciszka: „Choroby współczesnego świata oraz Kościoła nie powin-

ny stanowić wymówki, by zmniejszać nasze zaangażowanie i nasz zapal. Traktujemy je jako wyzwania, by wzrastać” (EG, nr 84). Podobną myśl wyraził znacznie wcześniej Jan Paweł II w swoich osobistych notatkach z rekolekcji w 1994 roku. Wskazując na oznaki słabnącej wiary, na relatywizm doktrynalno-etyczny jako przejawy sekularyzacji, uznał je za kontekst, w którym Kościół prowadzi dzieło ewangelizacji. Jest to wyzwanie nadludzkie, podjąć je można w mocy Ducha Świętego (Jan Paweł II 2014: 495). Jeżeli nawet Kościół będzie żył i działał w sytuacji „mniejszościowej”, ważne jest, by w swoim działaniu – ze społecznego punktu widzenia – kierował się afirmacją wartości i godności człowieka, by starał się być blisko wszystkich, zwłaszcza młodzieży.

Socjolog religii może uświadomić Kościołowi, że posiada on twórcze i rozległe możliwości. Jeżeli nawet niekiedy ogranicza on swobodę działania swoich wyznawców, to jednak jest też zawsze zdolny do wewnętrznej przemiany. Socjologia religii może być w wysiłkach reformowania Kościoła nieco pomocna. Spory wokół miejsca i roli Kościoła w społeczeństwie polskim będą trwać, oczekiwania i oceny będą się zmieniać. Na początku XXI wieku osłabły nieco emocjonalne wymiary dyskursów publicznych na ten temat, co nie znaczy, że wszystko już zostało załatwione. Zmieniają się warunki społeczno-kulturowe i polityczne, w których Kościół działa i zmienia się („silny” lub „słaby” Kościół w wymiarach społecznych). Pod koniec pierwszej dekady XXI wieku dyskursy publiczne o Kościele znowu nasiliły się (redefinicja miejsca Kościoła w nowym ładzie społecznym).

Wejście Polski do Unii Europejskiej będzie z pewnością w przyszłości nowym impulsem do debaty publicznej na temat miejsca i roli Kościoła w społeczeństwie polskim, w państwie polskim, ale i w jednoczącej się Europie. Niezależnie od publicznych dyskursów w przyszłości Kościół pozostanie ostoją wartości moralnych nie podlegających negocjacjom, wiążących się z ludzką godnością. Zadanie to jest ważne szczególnie w społeczeństwach zdominowanych imperatywem zmian, podlegających procesom detradycjonalizacji i dezinstytucjonalizacji,

w których człowiek pretenduje do roli twórcy wszelkich systemów znaczeń i sensów. Kościół nie może popierać rozwiązań, które są szkodliwe dla ludzkiej godności, a zwłaszcza są z nią sprzeczne. Przypisuje on fundamentalne znaczenie do rozróżnienia sfery politycznej i religijnej, ale równocześnie ma świadomość, że religia odgrywa niezastąpioną rolę w formowaniu sumień ludzkich i przyczynia się do tworzenia podstawowego konsensu etycznego w społeczeństwie. Pozwala lepiej odczytywać wartości fundamentalne, w oparciu o które ukształtowała się tożsamość narodu polskiego.

Kościół katolicki w Polsce poszukuje i będzie wciąż poszukiwał swojego miejsca w życiu społecznym, także w przestrzeni życia publicznego. Nie stanie się on instytucją w pełni demokratyczną (np. głosowanie co do prawd wiary czy zasad moralnych), ani w pełni obywatelską w sensie pluralizmu światopoglądowego. Swoją status publiczny i obywatelski będzie on kształtował ustawicznie poprzez współpracę ze wszystkimi organizacjami i ludźmi dobrej woli, którzy choćby częściowo podzielają z Kościołem troskę o los i kondycję współczesnego człowieka oraz społeczeństwa (Sowiński 2012: 220). „Nie należy jednak się spodziewać, że wygasną napięcia trzeciego typu, związane z kształtem szeroko rozumianego ładu społecznego – choć napięcia te nie są przewidywalne, to można powiedzieć, że będą się pojawiały i że będą ostre, będą bowiem dotyczyć kwestii, w których trudno jest o kompromis, nawet jeśli strony mają dobrą wolę (a ten warunek nie zawsze jest spełniony)” (Grabowska 2003: 109).

Kościół katolicki i inne wyznania chrześcijańskie powinny odgrywać ważną rolę w przemianach religijności i moralności w społeczeństwie polskim. Kościół nie jest ani przednowoczesny, czy tym bardziej antynowoczesny, ani nowoczesny czy ponowoczesny. W pewnym sensie jest on ponadnowoczesny, jest włączony w świat i równocześnie pozostający w dystansie do świata, ani nie musi imponować światu ani go nienawidzić. Papież Benedykt XVI określił tę pozycję Kościoła jako „odświecczenie” (*Entweltlichung*). Jeśli reformę Kościoła

rozumiemy w sposób właściwy, to jest ona stałym jego problemem. Kościół zawsze próbuje się dostosować w swoim aspekcie doczesnym do współczesności. Chodzi o swoiste *aggiornamento*, które nie zmienia sakramentalnej istoty Kościoła. Pozycja Kościoła katolickiego w naszym kraju staje się coraz bardziej wymagająca i trudniejsza. Musi on ustawicznie uczyć się funkcjonowania w nowych sytuacjach społeczno-politycznych i społeczno-kulturowych, w polimorficznej i sfragmentaryzowanej rzeczywistości.

Jeżeli nawet nie można jeszcze mówić o czasach głębokiego kryzysu dla Kościoła katolickiego w Polsce, to niewątpliwie stoimy w obliczu ważnych i trudnych wyborów. Nie można myśleć tak, że to, co się dzieje, nie jest aż tak poważne, i że ma ono w istocie charakter przejściowy. Katolicyzm polski znajduje się z pewnością w fazie ważnego przejścia od Kościoła ludowego do Kościoła wyboru. Nie wkroczyliśmy jeszcze wyraźnie w tę przyszłość, trzymamy się w duszpasterstwie dobrze znanej przeszłości, w niepewności przed nieznaną przyszłością. Czas przejścia jest czasem pewnego zakwestionowania i czasem przemian.

Nie ma jeszcze podstaw do ogłaszania alarmistycznych ostrzeżeń, że zbliża się nieuchronnie sytuacja utraty przez Kościół młodzieży („Kościół bez młodzieży”; „młodzi między Kościołem i nie-Kościółem”). Tym bardziej przesadą albo tylko planem politycznym są opinie, że Polska przestała być krajem katolickim. Jest natomiast rzeczą oczywistą, że właśnie obecna młodzież zadecyduje o religijnym obliczu polskiego społeczeństwa w XXI wieku. Nic nie jest jeszcze przesądzone, możliwe są różne scenariusze przemian religijności młodzieży w przyszłości. Wielu socjologów religii formułuje prognozy ostrzegawcze, wskazując na „tonący okręt”, którym są Kościoły chrześcijańskie.

W odniesieniu do Kościoła polskiego można opisać reformę Kościoła za wybitnym polskim teologiem ks. Czesławem Stanisławem Bartnikiem w następujący sposób: „Reforma Kościoła nie polega na czynieniu z niego jednego ze stronnictw partyjnych, jakiegoś towarzystwa folklorystycznego lub ochrony marzeń. Reforma Kościoła to

przede wszystkim jego urealnienie zarówno w duszach jednostek, jak i w życiu publicznym całego społeczeństwa. Kościoła nie można zacieśniać tylko do życia jednostki i to tylko prywatnego. Reforma Kościoła to przyjmowanie Jezusa Chrystusa do całości życia, ściślejsze posłuszeństwo Ewangelii i realizacja Jego orędzia. Realizacja Kościoła w nas i w świecie jest najściślejszym obowiązkiem człowieka wierzącego, nie zaś naszą <taską> czynioną Chrystusowi. To nic, że dzisiejszy człowiek nie rozumie słowa <obowiązek>, uważając siebie samego za jedyną i najwyższą normę. Reforma Kościoła to ożywienie wiary, nadziei i miłości, to pokuta i pełne nawrócenie na Ewangelię. Reforma Kościoła wreszcie to czynienie bardziej ludzkim i chrześcijańskim całego naszego życia zbiorowego. Sądzimy, że w tym samym duchu winna pójść reforma Kościoła w całej Europie” (Bartnik 1998: 364).



Zakończenie

Część socjologów podtrzymuje tezę, że procesy modernizacji społecznej wywierają raczej negatywny wpływ na pole religijności, nawet jeżeli w pewnych okolicznościach modernizacja i religijność mogą być kompatybilne. Słowo „raczej” wskazuje, że ten wpływ nie musi być wyraźny i niepodważalny we wszystkich krajach, regionach czy w dziedzinach życia religijnego. We współczesnym świecie zaznaczają się zróżnicowane procesy modernizacji społecznej (wielość nowoczesności) oraz zróżnicowane procesy przemian w religijności (wielość religijności), a sama religia – mimo niekiedy daleko idących zmian – wykazuje wiele oznak trwałości.

Jeżeli nawet postępująca sekularyzacja – chociaż zróżnicowana w poszczególnych krajach europejskich – jest niezaprzeczalnym faktem, a większość Europejczyków zrezygnowała z regularnie odbywanych tradycyjnych praktyk religijnych, to prywatna i indywidualna wiara wciąż jest dość upowszechniona w Europie. Standardowe wyjaśnienia zmian w religijności ogólnymi procesami modernizacyjnymi nie są do końca przekonujące, bowiem podobne procesy modernizacyjne w innych częściach świata nie prowadzą do takiej sekularyzacji (Casanova 2013:166). Modernizacja społeczna może wzmacniać albo osłabiać pozycję religii i Kościołów w społeczeństwie, zależy to od wielu kontekstów społeczno-kulturowych.

Niższe zaawansowanie procesów modernizacji społecznej w Polsce sprzyjało dość wysokiemu poziomowi religijności i więzi z Kościołem katolickim. Sekularyzacja tradycyjnie łączona z modernizacją społeczną powoli ujawniała się w społeczeństwie polskim, jej przyspieszenie datowane jest od przełomu pierwszej i drugiej dekady XXI wieku. Sekularyzacja jest jednym z ważnych nurtów w pluralizujących się religijnie społeczeństwach współczesnych, ale w społeczeństwie polskim przebiega ona powoli, niekiedy z zahamowaniami. Socjolog nie musi podzielać w pełni obaw Episkopatu Polski o szybko postępu-

jącej sekularyzacji społeczeństwa polskiego. Bardziej newralgicznym obszarem zmian jest coraz wyraźniej narastający problem potrzeb duchowych ujawniających się w kontekście postaw religijnych zdystansowanych wobec Kościoła. Scena religijna w społeczeństwie polskim staje się coraz bardziej zróżnicowana, a pluralizacja i indywidualizacja są wyraźnymi trendami współczesnych przemian w tej sferze. Modernizacja społeczna stwarza podatny grunt dla tego rodzaju tendencji sekularyzacyjnych.

Jeżeli przemiany społeczno-kulturowe w Polsce mają do pewnego stopnia charakter imitacyjny w odniesieniu do społeczeństw zachodnich, to należy spodziewać się, że procesy „odkościelnienia”, pluralizacji i indywidualizacji religijności będą coraz częściej zaznaczać się w społeczeństwie polskim. Nie jest jednak wykluczone, że oddziaływanie procesów modernizacyjnych na religijność w społeczeństwie polskim będą przebiegać według innej ścieżki rozwoju, łączącej nowoczesność (modernizacja społeczna) z religijnością. Impulsy modernizacyjne w gospodarce, polityce i kulturze mogą mieć różne skutki w sferze religijnej, nie występuje tu ściśle określony scenariusz o cechach deterministycznych. Nikt nie jest w stanie dokładnie przewidzieć, jak będą przebiegać procesy sekularyzacyjne i desekularyzacyjne w Polsce, w krajach postkomunistycznych, w Europie Zachodniej i w całym świecie. Można mieć nadzieję, ale można też wyrazić zwątpienie, czy Polska będzie w stanie dać impulsy do odnowy religijnej w Europie. Ważne jest natomiast to, by pozostała ona „przypadkiem szczególnym” w krajobrazie religijnym Europy, co bynajmniej nie musi oznaczać „wyspowatości” czy „rezerwatu” katolicyzmu w Europie, lecz swoiste świadectwo wobec zsekularyzowanej Europy.

Jeżeli nawet można mówić o swoistej wyjątkowości w sensie socjologicznym polskiej religijności, to nie oznacza, że Polska zawsze pozostanie krajem o tak wysokiej religijności jak obecnie, albo że nie dokonają się jakiegokolwiek zmiany w polskiej religijności. Kapitał religijny w Polsce nie jest czymś nienaruszalnym i bezwzględnie trwałym.

Dokonujące się powolne przekształcenia w religijności rzutują i będą rzucać na więzi z Kościołem jako instytucją społeczną i religijną oraz na więzi w jego najbardziej podstawowych strukturach, tj. w parafiach. Procesy dezinstytucjonalizacji i prywatyzacji oznaczają przede wszystkim osłabienie więzi z Kościołem i „odkościelnienie” samej religijności. Zmienia się powoli miejsce (pozycja) i rola Kościoła katolickiego w społeczeństwie polskim.

Transformacja ustrojowa po 1989 roku przyniosła ze sobą modernizację społeczną, która po dwóch dekadach przemian nie doprowadziła do zdecydowanego osłabienia tożsamości religijnych Polaków i wyraźnego spadku znaczenia społecznego Kościoła instytucjonalnego. Nie znaczy to jednak, że tak pozostanie w następnych dekadach XXI wieku i dalszy rozwój modernizacyjny i wzrost gospodarczy nie przyczynią się do przyspieszenia procesów sekularyzacyjnych w naszym kraju. Sekularyzacja społeczeństwa, związana z pluralizacją i indywidualizacją, stanowią zarówno zewnętrzne jak i wewnętrzne konteksty, w których kształtują się postawy i zachowania religijne i niereligijne współczesnych Polaków.

Jeżeli nawet większość współczesnych Polaków określa siebie jako wierzących, to nie oznacza to bynajmniej braku zmian w ich religijności. W rzeczywistości społecznej zaznacza się wyraźna zmiana od religijności zinstytucjonalizowanej (kościelnej), do religijności na nowo kształtowanej, z akcentem na wolność wyboru (religijność selektywna, wybiórcza, „na własną modłę”, niespójna, ambiwalentna, niepełna, nieciągła, zmutowana, bezobjawowa, labilna, neutralna, nieoficjalna itp). Przyjmuje się te prawdy wiary, które jednostce odpowiadają. Można ten proces określać jako deregulację religii kościelnej, rozbić wiary czy przejście od „silnego” do „słabego” modelu religijności. Nie wydaje się, że ten kryzys będzie szybko przezwyciężony, ma on znamiona zjawiska „długiego trwania”. W warunkach nasilających się w społeczeństwie procesów dezinstytucjonalizacji, pluralizacji i indywidualizacji istnieje spontaniczny, oddolny nacisk wywierany na

Kościół, by jednostkom pozostawić decyzję określenia znaczenia religijności w życiu i sposobów jej przeżywania.

Religijność wybierana jest mniej stabilna niż religijność dziedziczona społecznie i kulturowo, gdyż bezrefleksyjna akceptacja religii przekształca się stopniowo w refleksyjną dezakceptację. Co prawda można wierzyć bez absolutnej pewności, można wierzyć tkwiąc w wątpliwościach i niezdecydowaniu, można posiadać zdecydowane poglądy moralne w warunkach religijnych wątpliwości, ale takie postawy mogą łatwo zmieniać się w obojętność religijną, a nawet w postawy areligijne. Zwłaszcza w perspektywie płynności i nieprzewidywalności współczesnych społeczeństw „płynna” religijność może wykazywać tendencje do dalszego rozpadu i deregulacji. Katolicy selektywni często nie traktują swoich postaw jako odstępstwo czy tym bardziej herezję, lecz jako autonomiczny i wolny wybór swojej wiary. Powoli rozwijają się i w społeczeństwie polskim nieortodoksyjne, niezinstytucjonalizowane i zdywersyfikowane formy religijności i duchowości.

Procesy sekularyzacyjne i indywidualizacyjne dokonują się bez wątpienia w społeczeństwie polskim, ale interpretacje tego faktu mogą być różne. Być może religia i Kościół katolicki w Polsce nie utrzymają w dotychczasowych kształtach swojej dominującej pozycji na współczesnym rynku światopoglądowym, a niektóre formy myślenia i działania będą się wyraźnie wyodrębniać ze sfery religijno-kościelnej. W XXI wieku zaznaczają się procesy przyspieszonej „pełzającej” sekularyzacji i indywidualizacji, podobne (ale nie identyczne) do tych, jakie zaistniały w wysoko rozwiniętych społeczeństwach zachodnich.

Wydaje się, że w drugiej dekadzie XXI wieku mieliśmy do czynienia z wyraźnym przyspieszeniem procesów sekularyzacyjnych w środowiskach młodzieżowych. Spadające wskaźniki deklaracji proreligijnych, praktyk kultowych, wierzeń religijnych i uznawanych wartości można traktować jako oznaki trendu sekularyzacyjnego. W każdym razie nie ma oznak ożywienia religijnego ani radykalnej sekularyzacji. „Pełzająca” sekularyzacja w środowiskach młodzieżowych,

wyraźnie przyspieszająca, jest faktem społecznym. Uprawdopodobnia się scenariusz słabnięcia religijności i więzi z Kościołem katolickim w społeczeństwie. Oceny działalności Kościoła rzymskokatolickiego podlegały wahaniom, ale od 2010 roku zaznacza się lekka tendencja spadkowa. W styczniu 2021 roku 46% badanych Polaków oceniło działalność Kościoła jako dobrą, 42% - jako złą i 12% - trudno powiedzieć (Feliksiak 2021: 8-9).

Na początku XXI wieku socjolog amerykański hiszpańskiego pochodzenia José Casanova prognozował dwa możliwe scenariusze przemian religijności w społeczeństwie polskim: scenariusz misji wobec sekularyzowanej Europy Zachodniej i scenariusz świadectwa żywej wiary religijnej. W wywiadzie udzielonym Zbigniewowi Nosowskiemu z „Więzi” wypowiedział się ponownie w 2020 roku na temat powiązania nowoczesności Polaków z ich unikalną tożsamością religijną:

„Dlaczego nam się to nie udało? Jakaś forma sekularyzacji była oczywiście nieunikniona. Polska była najbardziej religijnym, ale też najbardziej liberalnym krajem w postkomunistycznej części Europy. Początkowo proces sekularyzacji był w Polsce bardzo powolny. Teraz nabral trochę przyspieszenia. Ale trzeba jeszcze czasu, by mieć pewność co do tego, z jakim procesem mamy teraz do czynienia w Waszym kraju: czy jest to modernizacja w stylu zachodnioeuropejskim, czy raczej reakcja społeczna na strategię wybraną przez Kościół katolicki w Polsce. Powtórzę jednak, że połączenie nowoczesności i religijności było w Waszym kraju możliwe. Tyle że wymagało ono, aby Kościół katolicki w Polsce był bardziej pokorny, bardziej samokrytyczny, otwarty wobec świata, podejmujący dialog ze współczesnością, a nie stojący do niej w opozycji (*Katolicka globalizacja* 2020: 106).

Być może scenariusz „misji” Polaków w sekularyzowanej Europie jest mało prawdopodobny, ale scenariusz „świadectwa” wierności wartościom religijnym jest już możliwy (w pełni nowoczesne państwo europejskie może pozostać religijne). Dla ludzi wierzących jest to trwałe wyzwanie do ustawicznego odkrywania korzeni swojej wiary,

do duchowej odnowy, do świadczenia o wierze we wszystkich środowiskach społecznych i dziedzinach życia, w których chrześcijanie są obecni, do pogłębiania świadomości misyjnej, a przede wszystkim do kształtowania autentycznej tożsamości chrześcijańskiej.

Tendencje sekularyzacyjne i indywidualizacyjne we współczesnym świecie nie zatrzymują się przed granicami Polski. W społeczeństwie polskim dominująca pozostaje jeszcze religijność kościelna, przekazywana przez dwie podstawowe instytucje socjalizacji i wychowania: rodzinę i Kościół (parafie, ruchy i wspólnoty religijne, stowarzyszenia katolickie), nawet jeżeli ma ona w znacznej mierze charakter niekonsekwentny czy selektywny. Silne procesy sekularyzacji i nieco słabsze procesy indywidualizacji społeczeństwa, religii i rodziny, zderzają się z dobrze zorganizowanym i wielopłaszczyznowym oddziaływaniem ewangelizacyjnym Kościoła katolickiego i jego instytucji, a także innych Kościołów chrześcijańskich i religii. Konkurencyjność zsekularyzowanych i zindywidualizowanych oraz chrześcijańskich modeli i wzorów życia religijnego i moralnego jest coraz bardziej widoczna w społeczeństwie polskim w XXI wieku.

Sekularyzacja w Polsce na przełomie drugiej i trzeciej dekady XXI wieku wyraźnie przyspiesza. Przemiany te nie są jednak jednokierunkowe, istnieje kilka trendów rozwojowych związanych zarówno z sekularyzacją, jak i pluralizacją i indywidualizacją oraz ewangelizacją. Wszystkie te zjawiska trzeba badać nie tyle jako pewne „stany rzeczy”, ile raczej szybko zmieniające się „procesy”, w dość sennym w swojej masie polskim katolicyzmie. Religijność nie jest jednak swoistą enklawą, w której nie dokonują się żadne zmiany, pomimo znaczących przekształceń w innych dziedzinach życia społecznego. Masowa migracja młodych Polaków na Zachód w ostatnich kilkunastu latach i nasilająca się – być może – w przyszłości zmieni znacząco zróżnicowania religijne i przyczyni się do sekularyzacji świadomości religijnej ludzi młodych w Polsce i poza krajem. Religijne konsekwencje masowej mobilności geograficznej i społecznej młodych Polaków nie są jeszcze dokładnie

zbadane, są one dopiero *in statu fieri*. Przeprowadzone w latach 1988-2017 ogólnopolskie badania socjologiczne ukazały rozmiary dokonujących się przekształceń w religijności młodzieży szkolnej i akademickiej (Mariański 2018a; *Między konstrukcją i dekonstrukcją* 2018).

Dokonujące się w sposób ewolucyjny przemiany w religijności zaczynają przyspieszać w ostatnich kilku latach. Czas pandemii wpłynął – co zrozumiale – na obniżenie się uczestnictwa w niedzielnych mszach św. (*dominantes*) i przystępowanie do komunii św. i spowiedzi (*communicantes* i *paschantes*). Antypandemiczne restrykcje wpłynęły na osłabienie więzi katolików z ich parafiami lub niemal doprowadziły do całkowitego zawieszenia pewnych praktyk i zwyczajów religijnych (np. kolęda, pielgrzymki, nabożeństwa liturgiczne poza mszą św.). Część aktywności religijnych przeniosła się z parafii lokalnej do internetu (Zaręba, Mariański 2021: 13-40). Przedłużająca się pandemia koronawirusa prawdopodobnie wpłynie na osłabienie praktyk religijnych katolików w naszym kraju, ale nie spowoduje coraz większej obojętności wobec religii w społeczeństwie.

Jeżeli nawet ateizm i niewiara jako alternatywne stanowiska wobec religii obejmują swoim zasięgiem niewielką część Polaków, to ich obecność w społeczeństwie polskim staje się coraz bardziej widoczna. Nie ma jednak na skalę masową w Polsce „walczących przeciwników Pana Boga”, choć w ostatnich latach te środowiska coraz wyraźniej zaznaczają swoją obecność. W odbiorze społecznym nie są oni postrzegani jako należący do przeciwstawnej wobec Kościoła grupy światopoglądowej, lecz jako ci, którzy odeszli od wiary i Kościoła. Jeżeli nawet ateizm, zwłaszcza zdecydowany czy „misyjny”, jest wciąż sprawą zdecydowanej mniejszości Polaków, to postawy pośrednie między wiarą i niewiarą wydają się narastać w różnych środowiskach społecznych (Bartnik 2016: 11-32).

Przybywa także ludzi, którzy przestają interesować się religią, a Kościół jest dla nich mało atrakcyjny i zbędny. Nawet jeżeli charakteryzują siebie w kategoriach bezwyznaniowości, to niekoniecznie

odrzucają istnienie Boga, częściej odznaczają się niepewnością, niezdecydowaniem, elastycznością lub obojętnością. Nawet w sytuacji ryzyka nie skłaniają się ku wyraźniejszej religijności. Wielu ludzi współczesnych nauczyło się już żyć w warunkach ryzyka, co więcej, nawet sądzą, że bez podjęcia ryzyka, nie udaje się w życiu osiągnąć pewnych rzeczy. Religia zresztą też nie gwarantuje szczęścia i bezpieczeństwa w życiu w sposób automatyczny i zawsze.

Można hipotetycznie założyć, że zmiany w religijności Polaków będą zmierzać w kierunku nie tyle sekularyzmu (ateizm, indyferentyzm), ile raczej zakwestionowania Kościoła jako instytucji religijnej i społecznej zarazem (religijność niezapośredniczona przez Kościół, niezinstytucjonalizowana). Główną tendencją tych przemian będzie więc bardziej selektywność („miękką” lub „twardą”) niż ateizm, częściej odchodzenie od Kościoła w sensie instytucjonalnym (osłabienie praktyk religijnych) niż od religii i duchowości („wierzę w Boga, ale nie w Kościół”; „nie jestem specjalnie religijny, ale...”; „nie jestem religijny, ale poszukuję duchowości”). Dokładne scenariusze przemian religijności są trudne do określenia. Sam Kościół musi ustawicznie oscylować między instytucją moralną (zobowiązującą, normatywną) a wspólnotą mistyczną (wspólnotą wiary, duchowości, ufności i nadziei). Wierzący z kolei winni być nimi nie dlatego, że zostali uwarunkowani przez tradycję i środowisko, ale dlatego, że sami tego pragną i decydują (religijność z indywidulanego wyboru, religijność przeżywana, religijność doświadczeniowa, religijność jako „wyrażenie samego siebie”).

W świetle przewidywań Polaków i danych z sondaży opinii publicznej oraz badań socjologicznych najbardziej prawdopodobny byłby scenariusz trzeci, później pierwszy i najmniej prawdopodobny – wariant drugi. Mimo pesymistycznej wymowy – z kościelnego punktu widzenia – wyników badań socjologicznych i sondaży opinii publicznej nie można wykluczyć odmiennych kierunków procesów przemian. Procesy społeczne, zwłaszcza natury religijnej, są trudno przewidywal-

ne, i to, co w obecnym momencie wydaje się mało realne, w innych zmieniających się okolicznościach staje się prawdopodobne. Obok narastającego trendu sekularyzacyjnego mogą kształtować się modele pogłębionej religijności kształtującej się w ruchach i wspólnotach religijnych oraz stowarzyszeniach katolickich. Nic nie jest jeszcze przesądzone, możliwe są różne scenariusze przemian religijnych i moralnych w przyszłości.

W prognozach dotyczących polskiego katolicyzmu powinniśmy być jako socjologowie bardzo ostrożni. Nauki społeczne, w tym i socjologia, nie są w stanie dostarczyć niezawodnych przewidywań i prognoz. Przyszłość religii i Kościołów chrześcijańskich nie jest nigdy zdeterminowana, nie da się jej ściśle określić. Przyszłość nie jest prostą kontynuacją dotychczasowych trendów. Prognozowanie jest najslabszym ogniwiem badań socjologicznych. Przyszłość nie jest możliwa do jednoznacznego przewidzenia i określenia, a obowiązujące aktualnie trendy rozwojowe nie są nieodwracalne.

Nie jest wcale tak pewne, że współczesny świat, w tym i Polska, będą rozwijać się według tych samych prawidłowości i że wszyscy osiągną w bliższej czy dalszej przyszłości ten stan uznawanych wartości i sposobów postrzegania świata, który osiągnęły najbardziej zsekularyzowane kraje Europy Zachodniej. To, co działo się w społeczeństwach zachodnioeuropejskich, nie musi wydarzyć się w innych środowiskach społecznych. Daleko idąca sekularyzacja i rozpad Kościoła ludowego nie są koniecznością dziejową. Przyszłość pozostaje zawsze wielką nie wiadomą. Nie potrafimy sobie wyobrazić do końca, jak powinna funkcjonować dobra, chrześcijańska Europa, ani jak taki stan osiągnąć. Nie można wykluczyć wzorca przeobrażeń religijności w innym kierunku, zbliżającym Polskę do sytuacji w Stanach Zjednoczonych. „Ta droga rozwoju wydaje się być bardziej – by tak rzec – naturalna i prawdopodobna niżli droga zachodnioeuropejskiego odwrócenia się od tradycji religijnej. Stwarza to zresztą nie mniejsze problemy społeczne i kultu-

rowe, nade wszystko związane z włączeniem religijnej tradycji w masową i konsumpcyjną kulturę współczesności” (Krzemiński 2004: 27).

Scenariusz „pożegnania się z Bogiem” i „zdystansowania się wobec Kościołów”, realizujący się w wielu krajach Europy Zachodniej, nie musi deterministycznie wyznaczać przemian religijności w społeczeństwie polskim, nawet jeżeli należy liczyć się ze zróżnicowaniem odmian i wariantów życia religijno-kościelnego i to w rozmaitych wymiarach (np. „lepsz” i „gorszy”, jeden czy kilka Kościołów, swoista „wielokościelność”). Wielu socjologów zachodnich przewiduje, że w krajach Europy Środkowo-Wschodniej nastąpią te same zjawiska sekularyzacyjne co w Europie Zachodniej w zależności od stopnia, w jakim kraje tego regionu zjednoczą się z krajami zachodnimi. Według tej hipotezy powtórzy się w Polsce schemat zachodniej dechrystianizacji, w miarę jak nasz kraj będzie stawał się społeczeństwem nowoczesnym, wysoko rozwiniętym gospodarczo, jednoczącym się z Unią Europejską. Pewne elementy tego procesu zmian są już w naszym kraju widoczne (np. rozwój nowych ruchów religijnych poza ramami Kościoła rzymskokatolickiego, dystansowanie się wobec Kościoła katolickiego, rozpad etosu chrześcijańskiego w niektórych kręgach społecznych). Powtórzenie się tego scenariusza w Polsce jest co najwyżej sprawą przyszłości i doszukiwanie się analogii w tym aspekcie wydaje się przedwczesne.

Sekularyzacja w Polsce dokonuje się, ale na nieco innych warunkach i nie w radykalny sposób. Silne są w naszym kraju także tendencje desekularyzacyjne i ewangelizacyjne, które – być może – będą powstrzymywać nadejście poważnego kryzysu religijnego i kościelnego. Nie grozi nam coś, co można by określić jako sekularystyczną laickość (Koch 2021: 62-76). Jakkolwiek nie ma podstaw do rezygnacji czy poczucia fatalizmu, to jednak trzeba liczyć się w bliższej lub dalszej przyszłości zarówno ze zjawiskami postępującego zróżnicowania religijnego, jak i z przyspieszeniem procesów sekularyzacji jednostek i całego społeczeństwa. Zjawiska te nie wykluczają tendencji rewita-

lizacji religijności w pewnych kręgach społeczeństwa (Andrukiewicz 2013; Narecki 2021; Pollack, Rosta 2015: 289-312; Štefaňák 2021: 103-121).

Jest mało prawdopodobne – przynajmniej w najbliższej przyszłości – by Kościół katolicki w naszym kraju, jeżeli nawet straci nieco ze swojej masowości, stał się Kościołem „mniejszościowym”, Kościołem „diaspory” czy Kościołem „małej trzody”. Trzeba się jednak liczyć z silnymi tendencjami sekularyzacyjnymi „z góry” (np. ideologie ateistyczne, partie polityczne propagujące ateizm, mass media upowszechniające treści laickie, Unia Europejska), jak i „z dołu” (np. spontaniczne, niesterowane przemiany świadomości i zachowań religijnych). Kościół musi ustawicznie balansować między misją powierzoną mu przez Chrystusa a oczekiwaniami ludzi, czyli – jak to określają teologowie pastoralności – budować mosty między Ewangelią i życiem nowoczesnym człowieka. Kościół musi być – z socjologicznego punktu widzenia – czymś więcej niż tylko gwarantem tradycji i „wspólnotą przetrwania”. Może on nie tylko przyczyniać się do rozwijania dziedzictwa religijnego Polaków, ale działać także na rzecz budowania takiego społeczeństwa, w którym ludzie będą szczęśliwi, a ich życie bardziej godne.

Sam Kościół katolicki nie może być postrzegany i ceniony przede wszystkim ze względu na swoją przeszłość. Musi być zakotwiczony w teraźniejszości i rozumiejący nadchodzącą przyszłość, poszerzający horyzonty naszego życia we wszystkich kierunkach. Jeżeli nawet taki postulat wydaje się do pewnego stopnia utopią, to od nas zależy, czy stanie się on rzeczywistością. Droga do sukcesu pastoralnego nie jest łatwa, choć można sobie wyobrazić skuteczne przyspieszenie tego procesu drogą głębszych i konsekwentnych przekształceń w sferze instytucjonalnej i świadomościowej. Kościół jest i pozostanie przede wszystkim wspólnotą wiary i zbawienia, ale ważne jest i to, by był on promotorem fundamentalnych wartości, na których można budować lepszą przyszłość.

Socjologia nie może prorokować na temat przyszłości. Rozwój społeczeństw, tym bardziej religii i więzi z Kościołem, nie da się dokładnie przewidzieć. Nie jest on bowiem efektem deterministycznych praw rozwoju historii, lecz dziedziną swobodnych działań ludzi. Istniejące w teraźniejszości tendencje pozwalają jedynie na przewidywanie przyszłości w wielkim przybliżeniu i w ogólnych zarysach. Nie oznacza to, by socjologia całkowicie odżegnywała się od prognozowania i formułowania scenariuszy rozwoju społecznego oraz narzędzi i efektów własnych analiz, które mogą okazać się cenne (Prüfer 2015a: 21).

Kościółom chrześcijańskim i religiom nie jest obojętne, co wydarzy się w bliskiej i dalszej przyszłości, nawet jeżeli Kościół jest zawsze wystawiony na „próbę”. Niezbędne są przede wszystkim działania indywidualne, zbiorowe i instytucjonalne, aby realizował się pozytywny scenariusz rozwoju życia religijnego i moralnego w naszym kraju. Potrzebne są niezbędne reformy ogólniejsze, ale i mobilizacja duchowieństwa i wiernych, aby pozytywne przewidywania powoli spełniały się (Sztompka 2013: 181-182). Kościół nie jest zabytkiem muzealnym, ustawicznie potrzebuje renowacji, rewitalizacji, modyfikacji, udoskonalania, krótko mówiąc, nowej ewangelizacji. Dla społeczeństwa zdolnego do przetrwania ważny jest nie tylko rozwój społeczno-ekonomiczny, ale i rozwój duchowy, w tym i religijno-moralny w ramach integralnego wychowania (Mariański 2020: 301-317; Tarczyński 2021: 11-26).

Z socjologicznego punktu widzenia trzeba podkreślić, że Kościół jako wspólnota otwarta dla wszystkich, zarówno dla tych zdecydowanie wierzących, jak i poszukujących, wątpiących, a nawet niewierzących, jest wewnętrznie zróżnicowany i ustopniowany (otwarty dla wszystkich, gościnny). Obejmuje on wierzących zidentyfikowanych, o religijności osobowej i umocnionej, jak i labilnych (płynnych) oraz odchodzących, którzy traktują go jak taksówkę, z której można wysiąść, jeśli to komuś odpowiada, za najbliższym rogim ulicy, a także tych, którzy oddalają się od ewangelicznego orędzia zbawienia.

Scena religijna staje się w warunkach społeczeństwa pluralistycznego i ponowoczesnego po prostu jeszcze bardziej zróżnicowana. Ścisłe podporządkowanie się w sprawach religijnych i moralnych jest dla wielu ludzi problematyczne (np. katolicy pozostający w krytycznym lub przyjaznym dystansie wobec Kościoła). W przyszłości Kościół będzie przyciągał nie tyle jako instytucja, ale będzie poszukiwany i odkrywany przez ludzi kierujących się osobistą wiarą, żyjących w dynamicznych wspólnotach religijnych.

Wiedza socjologiczna na temat przemian religijności i więzi z Kościołem jest ze swej najgłębszej natury tymczasowa, zawsze poddająca się rewizji, probabilistyczna, nawet w swoich najbardziej potwierdzonych odkryciach. W każdym razie wydaje się, że ponowoczesny zamęt społeczno-kulturowy, niosący ze sobą wiele niejasności i ambiwalencji, stwarza nową sytuację dla religii, nie wyklucza ponownego odkrywania wiary, nawet jeżeli nie dokonuje się to w sensie powrotu do tradycji religijnej czy pełnej akceptacji zinstytucjonalizowanej religii. Sekularyzacja jest perspektywą realną, ale nie jedyną. Nie powinniśmy narzekać na dramat sekularyzacji, lecz ustawicznie podejmować działania ewangelizacyjne.

To, co będzie z nami w przyszłości, zależy także w dużej mierze od nas samych. W sprawach religijnych i moralnych, jak i w ogóle w sprawach dotyczących ludzi, nie ma jednokierunkowej ewolucji ani jedynej zasady, według której przebiegają procesy religijno-moralne. Jeżeli nawet socjolog powinien wyrzec się pokusy prorokowania o przyszłych losach religii i moralności, to może i ma prawo snuć refleksje nad tym, jakie będą – lub mogą być – konsekwencje aktualnej kondycji religijnej i moralnej społeczeństw współczesnych. Nie możemy wyzbyć się nadziei na lepsze społeczeństwo i rewitalizację chrześcijaństwa.

Zakończymy te rozważania krótką refleksją kard. Josepha Ratzingera: „Przyszłość Kościoła również dzisiaj zależy od tych, którzy mają głębokie korzenie i żyją pełnią własnej wiary, a nie od tych, któ-

rzy jedynie dają recepty. Nie zależy od tych, którzy przystosowują się jedynie do danej chwili, ani od tych, którzy jedynie krytykują innych, a siebie samych uważają za nieomylnych. Nie zależy też od tych, którzy wybierają wygodniejszą drogę, od tych, którzy unikają pasji wiary i za fałszywe i przestarzałe uważają wszystko to, co jest wymagające, co sprawia ból człowiekowi, co wymaga od niego poświęcenia. Powiedzmy to z nadzieją: jak zawsze, przyszłość Kościoła zależy od świętych, czyli od ludzi widzących więcej niż tylko hasła, które w danej chwili są nowoczesne; od ludzi, którzy widzą więcej niż inni, gdyż ich życie obejmuje więcej wymiarów” (Ratzinger 2019: 127-128).



Bibliografia

1. Adamczyk Tomasz. Autentyczność i duchowość. Księża w opinii polskiej młodzieży – analiza socjologiczna. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2020.
2. Adamski Franciszek. [Głos w dyskusji]. W: Kultura i prawo. Materiały III Międzynarodowej Konferencji na temat Religia i wolność religijna w Unii Europejskiej. Warszawa, 2-4 września 2002. Red. Józef Krukowski, Otto Theisen. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2003 s. 233-236.
3. Armstrong Karen. Spór o Boga. Czym naprawdę jest religia? Tł. Barbara Cendrowska. Wydawnictwo VIK. Warszawa 2011.
4. Andrukiewicz Piotr. Pielgrzymka jako zgromadzenie agoralne. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2013.
5. Andrzejczak Jakub. Fragmentaryzacja zbawienia – o (pop)kulturowych rekonstrukcjach religii w Stanach Zjednoczonych. W: Kultura popularna i (re)konstrukcje tożsamości. Red. Agnieszka Gromkowska-Melosik. Drukarnia HAF – Irena Walachowska. Poznań–Leszno 2007 s. 368-391.
6. Arinze Francis. Sekty i nowe ruchy religijne jako problem duszpasterski. „L'Osservatore Romano” 12: 1991 nr 7 s. 12-16.
7. Baniak Józef. Kościół instytucjonalny w krytycznym spojrzeniu dzisiejszych katolików polskich (II). „Przegląd Religioznawczy” 2011 nr 3 s. 157-166.
8. Baniak Józef. Od sacrum do profanum. Desakralizacja rytów przejścia w Polsce w świetle wyników badań socjologicznych. W: Religia i Kościół w świadomości katolików świeckich w Polsce i w Niemczech. Kontynuacja czy zmiana nastawień? Red. Józef Baniak. Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Poznań 2013 s. 171-204.
9. Baniak Józef. Losy powołań kapłańskich i zakonnych w Kościele rzymskokatolickim w Polsce w latach 1900-2018. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2019.
10. Baniak Józef. Kryzys powołań czy kryzys powołanych? Powołania zakonne siostr i braci w Polsce w latach 1964-2017. „Homo Dei. Przegląd Teologiczny-Duszpasterski” 89: 2020 nr 1 s. 22-37.
11. Baniak Józef. Autorytet i formy władzy kościoła instytucjonalnego w społeczeństwie w ocenie młodzieży polskiej z przełomów wieków. „Collectanea Theologica” 91: 2021 nr 1 s. 195-206.
12. Barker Eileen. Nowe ruchy religijne. Tł. Tomasz Kunz. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 1997.

13. Bartnik Czesław Stanisław. Fenomen Europy. Agencja Wschodnia DOM WYDAWNICZY. Lublin 1998.
14. Bartnik Czesław S. Kościół katolicki a imperium. „Roczniki Teologiczne” 50: 2003 nr 2 s. 9-18.
15. Bartnik Czesław Stanisław. Zło ateizmu społeczno-politycznego. Wydawca: STANDRUK. Lublin 2016.
16. Bauman Zygmunt. [wypowiedź]. „Dziennik” 2008 nr 297 (dodatek „Europa”, nr 51) s. 6.
17. Bauman Zygmunt. Straty uboczne. Nierówności społeczne w epoce globalizacji. Tł. Justyn Hunia. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kraków 2012.
18. Bauman Zygmunt. Czynić swojskie obcym. Rozmowy Petera Haffnera z Zygmuntem Baumanem. Tł. Katarzyna Leszczyńska. Wydawca: Wielka Litera. Warszawa 2019.
19. Bauman Zygmunt, Kubicki Roman, Zeidler-Janiszewska Anna. Życie. Rozmowy o tym, co za nami i o tym, co przed nami w kontekstach społecznych. Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne. Warszawa 2009.
20. Beck Ulrich. Społeczeństwo ryzyka w drodze do innej nowoczesności. Tł. Stanisław Cieśla. Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR. Warszawa 2002.
21. Beckford James. Teoria społeczna a religia. Tł. Magdalena Kunz, Tomasz Kunz. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2006.
22. Berger Peter L. Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii. Tł. Włodzimierz Kurdziel. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 1997.
23. Berger Peter L. Secularization and de-secularization. W: Religious in the Modern World. Traditions and transformations. Ed. by Linda Woodhead, Paul Fletcher, Hiroko Kawanami, David Smith. London 2002 s. 291-298.
24. Berger Peter L. Refleksje o dzisiejszej socjologii religii. „Teologia Polityczna” 2009-2010 nr 5 s. 89-100.
25. Berger Peter L. Religia i nowoczesność. Rozmowa z amerykańskim socjologiem religii Peterem L. Bergerem. „Europa. Miesięcznik Idei” 2012 nr 5 s. 23-27.
26. Berger Peter L. Nach dem Niedergang der Säkularisierungstheorie. Centrum für Religion und Moderne – Westfälische Wilhelms-Universität Münster. Münster 2013 s. 1-9.

27. Beyer Peter. Contemporary Social Theory as it Applies to the Understanding of Religion in Cross-cultural Perspective. W: *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Ed. by Richard K. Fenn. Wiley-Blackwell. Malden 2003 s. 418-431.
28. Bianchi Enzo. Parafia dzisiaj i jutro. W: Enzo Bianchi, Renato Corti. *Prezbiterzy. Życie wspólne, liturgia, parafia, ewangelizacja*. Tł. Krzysztof Stopa. Wydawnictwo Homo Dei. Kraków 2017 s. 151-176.
29. Borowik Irena. Od sekularyzacji do powrotu religii na scenę publiczną: trendy rozwojowe światowej socjologii religii z uwzględnieniem dorobku lubelskiej szkoły socjologii religii w Polsce. „*Roczniki Nauk Społecznych*” 11:2019 nr 4 s. 93-110.
30. Bóg i świat, wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald. Tł. Grzegorz Sowiński. Wydawnictwo ZNAK. Kraków 2001.
31. Bożewicz Marta. Praktyki religijne w warunkach pandemii. W: *Pandemia koronawirusa w opiniach Polaków. Opinie i Diagnozy* Nr 46. CBOS. Warszawa 2020 s. 75-92.
32. Bruce Steve. Socjologia. Bardzo krótkie wprowadzenie. Tł. Marcin Stopa. Wydawnictwo Prószyński i S-ka. Warszawa 2000.
33. Burgoński Piotr. Sekularyzacja. W: *Religia i polityka. Zarys problematyki*. Red. Piotr Burgoński, Michał Gierycz. Dom Wydawniczy ELIPSA. Warszawa 2014 s. 436-465.
34. Casanova José. Deprywatyizacja religii. Tł. Jacek Ziemek. W: *Socjologia religii. Antologia tekstów*. Red. Władysław Piwowarski. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 1998 s. 409-428.
35. Casanova José. Private und öffentliche Religionen. W: *Zeitgenössische und amerikanische Soziologie*. Red. Hans-Peter von Müller, Steffen Sigmund. Leske und Budrich. Opladen 2000 s. 249-280.
36. Casanova José. Katolicka Polska w postchrześcijańskiej Europie. Tł. Tomasz Wiścicki. „*Więź*” 46: 2004 nr 5 s. 51-64.
37. Casanova José. Sekularyzacja przemysłana na nowo: globalna perspektywa porównawcza. Tł. Marcin Polakowski. „*Teologia Polityczna*” 2009-2010 nr 5 s. 101-114.

38. Casanova José. Kosmopolitismus, der Kampf der Kulturen und multiple Modernen. W: Im Dialog, Systematische Theologie und Religionssoziologie. Hrsg. von Ansgar Kreutzer, Franz Gruber. Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 2013 s. 162-186.
39. Casanova José. Formy współczesnej bezreligijności. Tł. Agata Jankowiak. „Więź” 2021 nr 1 s. 141-149.
40. Centrum Profilaktyki Społecznej – Raporty z badań i diagnoz społecznych. Raport 2021 (Młodzi uciekają z Kościoła, cz. 1). Red. Mariusz Jędrzejko, Tomasz Kozłowski www.cps.edu.pl (dostęp: 19.07.2021).
41. Choczyński Marcin. Więzy emocjonalne i zagrożenia społeczne w czasie pandemii – dylematy egzystencjalne. W: Wolność wyboru czy przymus zwyczaju? T. III (Młodzież akademicka w dobie pandemii o sensie życia, relacjach i planach życiowych). Red. Katarzyna Uklańska, Olga A. Kotowska-Wójcik, Marcin Choczyński. Wydawnictwo Rys. Poznań 2020 s. 81-121.
42. Chrost Sławomir. Antropologia pedagogiczna w perspektywie personalizmu teistycznego. Difin. Warszawa 2020.
43. Chrostowski Mariusz. Edukacja religijna w Polsce: czas na zmiany? „Łódzkie Studia Teologiczne” 29: 2020 nr 3 s. 39-52.
44. Chrześcijaństwo przestało być definicją Europy. Z Ryszardem Kapuścińskim rozmawiają Krzysztof Bobiński i Marek Sarjusz-Wolski. „Unia & Polska” 2001 nr 18 s. 10-12.
45. Ciesielski Remigiusz T. Oblicza prywatyzacji religijności w czasie pandemii. „Przegląd Religioznawczy” 2021 nr 2 s. 143-160.
46. Czy katolicyzm będzie dla Polaków religią jutra? Z o. Jackiem Salijem rozmawia Zbigniew Nosowski. „Więź” 36: 1993 nr 3 s. 25-35.
47. Davie Grace. Socjologia religii. Tł. Renata Babińska. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2010.
48. Determinacja osiągnięcia. Rozmawiają Piotr Sztompka i Andrzej M. Kobos. W: Stawanie się społeczeństwa. Szkice ofiarowane Piotrowi Sztompce z okazji 40-lecia pracy naukowej. Red. Andrzej Flis. Universitas. Kraków 2006 s. 651-682.
49. Dębski Maciej, Bigaj Magdalena. Młodzi Cyfrowi. Nowe technologie. Relacje. Dobrostan. Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne. Gdynia 2019.
50. Draguła Andrzej. Ocalić Boga. Szkice z teologii sekularyzacji. Biblioteka „Więzi”. Warszawa 2010.

51. Duk Andrzej. Zarys ateizmu postmodernistycznego Zygmunta Baumana. „Czasopismo Edukacyjno–Naukowe THEOFOS” 2020 nr 6 s. 101-119.
52. Evangelisierung und Globalisierung. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Nr. 106). Bonn 2019.
53. Feliksiak Michał. Oceny działalności parlamentu, prezydenta, Trybunału Konstytucyjnego, policji i Kościoła, „Komunikat z badań CBOS” 2021 nr 7 s. 1-10.
54. Fukuyama Francis. Wielki wstrząs. Natura ludzka a odbudowa porządku społecznego. Tł. Hanna Komorowska, Krzysztof Dorosz. Bertelsmann Media. Warszawa 2000.
55. Gajos Leszek. Wartości religijne mieszkańców wsi w procesie zmiany. Analiza porównawcza Podkarpacia i Zachodniej Ukrainy. W: Młodzi w społeczeństwie zmiany. Studia polsko-ukraińskie. Red. Maria Sroczyńska, Jurij Paczkowski. Wyższa Szkoła Umiejętności. Kielce 2010 s. 231-252.
56. Giddens Anthony. Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późniejszej nowoczesności. Tł. Alina Sulżycka. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 2001.
57. Giddens Anthony (współpraca Philip M. Sutton). Socjologia. Tł. Olga Siara, Alina Szulżycka, Paweł Tomanek. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 2012.
58. Giddens Anthony, Sutton Philip W. Socjologia. Kluczowe pojęcia. Tł. Olga Siara, Paweł Tomanek. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 2014.
59. Głowacki Antoni. Religijność młodzieży i uczestnictwo w lekcjach religii w szkołach. W: Młodzież 2018. Opinie i Diagnozy Nr 43. Red. Mirosława Grabowska, Magdalena Gwiazda. CBOS. Warszawa 2019 s. 147-163.
60. Górny Andrzej. Wspólnotowy i instytucjonalny wymiar życia religijnego. W: Między konstrukcją a dekonstrukcją uniwersum znaczeń. Badania religijności młodzieży akademickiej w latach 1988-1998-2005-2017. Red. Sławomir H. Zaręba, Marcin Zarzecki. Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne. Warszawa 2018 s. 217-240.
61. Góźdź Krzysztof. Jaka jedność Europy? Kościół wobec nowej Europy. „Roczniki Teologiczne” 50: 2003 nr 2 s. 43-55.
62. Grabowska Mirosława. Religijność i Kościół a polityka w III Rzeczypospolitej. W: System partyjny i zachowania wyborcze. Dekada polskich doświadczeń. Red. Radosław Markowski. Instytut Studiów Politycznych PAN. Fundacja im. Friedricha Eberta. Warszawa 2002 s. 101-146.

63. Grabowska Mirosława. Przemiany polskiej religijności. W: Kościół katolicki w przededniu wejścia Polski do Unii Europejskiej. Red. Piotr Mazurkiewicz. Fundacja Instytut Spraw Publicznych. Warszawa 2003 s. 90-118.
64. Grabowska Mirosława. Religia – szansa czy obciążenie? W: Modernizacja Polski. Kody kulturowe i mity. Red. Jan Szomburg. Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową. Gdańsk 2008 s. 117-122.
65. Grabowska Mirosława. Przeobrażenia polskiej religijności. „Znak” 2011 nr 6 s. 45-52.
66. Grabowska Mirosława. Teoria sekularyzacji – do ponownego przemyślenia. W: Socjologia społecznienia. Księga dedykowana Profesor Mirosławie Marody. Red. Mikołaj Lewicki, Sławomir Mandes, Anna Przybylska, Małgorzata Sikorska, Cezary Trutkowski. Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR. Warszawa 2015 s. 94-111.
67. Grabowska Mirosława. Bóg a sprawa polska. Poza granicami teorii sekularyzacji. Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR. Warszawa 2018.
68. Grabowska Mirosława. Polskie społeczeństwo nie jest postsekularne. *Teologia Polityczna na Co Tydzień* 158 <https://teologiapolityczna.pl/mirosława-grabowskapolskie-spolescsntwo-nie-jesy-posteskularne-1> (dostęp: 16.08.2021).
69. Gründer René, Scherr Albert. Jugend und Religion. Soziologische Zugänge und Forschungsergebnisse. „Zeitschrift für Religionspädagogik” 2012 nr 1 s. 64-79.
70. Gwiazda Magdalena. Religia w szkole – uczestnictwo i ocena. W: Młodzież 2016. Raport z badania sfinansowanego przez Krajowe Biuro ds. Przeciwdziałania Narkomanii. CBOS. Warszawa 2016 s. 141-148.
71. Habermas Jürgen. Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego. Tł. Adam Romaniuk, Robert Marszałek. Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR. Warszawa 1992.
72. Habermas Jürgen, Ratzinger Joseph. Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Verlag Herder. Freiburg im Breisgau 2011.
73. Halík Tomáš. Chrześcijaństwo jutra. Tł. Tomasz Maćkowiak. W: Kryzys w Kościele. „Tygodnik Powszechny” 2021 nr 1 (wydanie specjalne) s. 126-129.
74. Hepp Andreas, Krönert Veronika. Der katholische Weltjugendtag als Medien event: Globalisierung der Medienkommunikation, deterritoriale religiöse Vergemeinschaftung und „branding religion”. W: Weltereignisse. Theoretische und empirische Perspektiven. Hrsg. von Stefan Nacke, René Unkelbach, Tobias Werron, VS Verlag für Sozialwissenschaften. Wiesbaden 2008 s. 153-175.

75. Hermann Dieter. Religiöse Werte, Moral und Kriminalität. W: Gute Gesellschaft? Verhandlungen des 30. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Köln 2000. Hrsg. von Jutta Allmendinger. Leske und Budrich. Opladen 2001 s. 802-822.
76. Hervieu-Léger Danièle. Od „praktykującego parafianina” do „pielgrzyma”. Katolicyzm wobec wyzwań religijności „pielgrzyma” – elementy refleksji socjologicznej. „Przegląd Powszechny” 2001 nr 12 s. 356-364.
77. Himniak Agnieszka. Polska religijność w liczbach. „Społeczeństwo. Studia, prace badawcze i dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła” 2020 nr 4 s. 110-124.
78. Hułas Maciej. Decydować samemu. Sfera publiczna jako *locus* autonomii według Jürgena Habermasa. Wydawnictwo KUL. Lublin 2019.
79. Jan Paweł II. „Jestem bardzo w rękach Bożych”. Notatki osobiste 1962-2003. Wydawnictwo Znak. Kraków 2014.
80. Juros Helmut. Kościół, kultura, Europa. Katolicka nauka społeczna wobec współczesności. Fundacja ATK. Lublin-Warszawa 1997.
81. Katolicka globalizacja. José Casanova w rozmowie ze Zbigniewem Nosowskim. „Więź” 2020 nr 2 s. 101-108.
82. Kaufmann Franz-Xaver. Czy chrześcijaństwo przetrwa? Tł. Urszula Poprawska. Wydawnictwo WAM. Kraków 2004.
83. Kaufmann Franz-Xaver. Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum? Verlag Herder. Freiburg im Breisgau 2011.
84. Kedio Ewa. Postkatolicy o Bogu i duchowości. „Więź” 2021 nr 2 s. 105-116.
85. Kehler Günter. Wprowadzenie do socjologii religii. Tł. Janusz Piegza. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 1996.
86. Kielan Andrzej, Witos Barbara. Społeczne, etyczne i religijne postawy polskiej młodzieży oraz ich konsekwencje dla nauczania religii w Polsce. „Polonia Sacra” 20: 2016 nr 4 s. 41-65.
87. Knoblauch Hubert. „Niewidzialna religia” Thomasa Luckmanna, czyli o przemianie religii w religijność. Tł. Dominika Motak. W: Thomas Luckmann. Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 1996 s. 7-41.
88. Kobylińska Zdzisława. Moralność jako supermarket w kulturze postmoderny. W: Pro animarum salute. Księga pamiątkowa z okazji siedemdziesięciolecia urodzin księdza profesora Tadeusza Rogalewskiego. Red. Edward Wiszowaty. Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Olsztyn 2007 s. 178-190.

89. Koch Kurt. Wie steht es um die christliche Zukunft Europas? Reflexionen zu Europas geistiger Identität. „Theologisch-Praktische Quartalschrift” 169: 2021 nr 1 s. 62-76.
90. Kołakowski Leszek. Moje wróżby w sprawie przyszłości religii i filozofii. W: Humanistyka przełomu wieków. Red. Józef Kozielecki. Wydawnictwo Akademickie „Żak”. Warszawa 1999 s. 309-316.
91. Kołakowski Leszek. Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny. Tł. Dorothea Zańko. Wydawnictwo Znak. Kraków 2014.
92. Kosmopolityczny mikroświat. Z niemieckim socjologiem Ulrichem Beckem rozmawia Adam Krzemiński. „Gazeta Świąteczna” 2020 nr 215 s. 15-17.
93. Kościółek Andrzej, Kotowski Bartłomiej, Mielicka-Pawłowska Halina. Płaszczyny zjawisk społecznych. Obywatelskość. Cyberprzestrzeń. Socjoekologia. Wydawnictwo Uniwersytetu Jana Kochanowskiego. Kielce 2021.
94. Kozak Jarosław. Religijność studentów Lublina. Studium socjologiczne. Lublin 2013 (mps pracy doktorskiej).
95. Kozłowska Dominika. Zabijanie Boga. „Znak” 2020 nr 11 s. 6-11.
96. Koźmiński Andrzej K., Sztompka Piotr. Rozmowa o wielkiej przemianie. Wydawnictwo Wyższej Szkoły Przedsiębiorczości i Zarządzania im. Leona Koźmińskiego. Warszawa 2004.
97. Kryzys w Kościele. „Tygodnik Powszechny” 2021 nr 1 (wydanie specjalne) s. 1-147.
98. Krzemiński Ireneusz. Socjologiczne przemiany współczesnego świata. W: Socjologia a przemiany współczesnego świata. Red. Ireneusz Krzemiński. Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR. Warszawa 2004 s. 9-35.
99. Ksiądz nie musi nikogo udawać – z ks. Tomaszem Adamczykiem rozmawia Małgorzata Bilska. „Przegląd Katolicki” 2021 nr 22 s. 18-21.
100. Libiszowska-Żółtkowska Maria. Religijność Polaków na przełomie wieków – stan aktualny i perspektywiczny. „Przegląd Religioznawczy” 1993 nr 2 s. 89-98.
101. Libiszowska-Żółtkowska Maria. Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie półwiecza – próba diagnozy. „Nauka dla Pokoju” 1994 nr 5 s. 14-20.
102. Libiszowska-Żółtkowska Maria. Nowe ruchy religijne w świecie. Szkic socjologiczny. „Ateneum Kapłańskie” 141: 2003 nr 1 s. 88-105.
103. Libiszowska-Żółtkowska Maria. Typy religijności w społeczeństwie polskim w początkach XXI w. – trwałość i zmiana. W: Katolicyzm polski w warunkach Unii Europejskiej: szanse i zagrożenia. Redakcja Wydawnictw UAM – Wydział Teologiczny. Poznań 2004 s. 85-94.

104. Libiszowska-Żółtkowska Maria. Nowe ruchy religijne w globalnej przestrzeni. W: Religia i religijność w warunkach globalizacji. Red. Maria Libiszowska-Żółtkowska. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2007 s. 196-210.
105. Libiszowska-Żółtkowska Maria. Homo religiosus. Szkice z socjologii religii. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2021.
106. Łabendowicz Stanisław. Katecheza szkolna w służbie wychowania. W: Człowiek drogą Kościoła. Tradycja i współczesność. Red. Piotr Turzyński, Wojciech Wojtyła. Wydawca: Kuria Diecezji Radomskiej. Radom 2020 s. 163-179.
107. Majka Józef. Czy sekularyzacja omija Polskę? „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne” 18-19: 1986-1987 s. 23-41.
108. Mandes Sławomir. Postawy wobec Kościoła jako instytucji. W: Społeczeństwo na zakręcie. Zmiany postaw i wartości Polaków w latach 1990-2018. Red. Mirosława Marody i in. Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR. Warszawa 2019 s. 42-45.
109. Mariański Janusz. Religijność a życie społeczne. W: Kościół i religijność Polaków 1945-1999. Red. Witold Zdaniewicz, Tadeusz Zembrzusi. Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC. Warszawa 2000 s. 407-432.
110. Mariański Janusz. Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2004.
111. Mariański Janusz. Kościół katolicki w warunkach polskiej transformacji – słabnąca siła czy aktywny czynnik przemian społeczno-kulturowych? W: Obszary ładu i anomii. Konsekwencje i kierunki polskich przemian. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego. Łódź 2006 s. 173-193.
112. Mariański Janusz. Scenariusze przemian moralności. W: Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy. Red. Janusz Mariański. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2015 s 688-698.
113. Mariański Janusz. Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Studium socjologiczne. Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2017.
114. Mariański Janusz. Kondycja religijna i moralna młodzieży szkół średnich w latach 1988-1998-2005-2017 (raport z ogólnopolskich badań socjologicznych). Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2018a.
115. Mariański Janusz. Kościół katolicki w Polsce w procesie przemian. „Sociologia a społeczność” 2018b nr 1 s. 19-36.
116. Mariański Janusz. Maturzyści puławscy w latach 1994-2016. Szkic do portretu młodych Polaków. Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne. Warszawa 2019.

117. Mariański Janusz. Socjologiczne uwarunkowania pedagogiki religii. W: Pedagogika religii. Red. Zbigniew Marek, Anna Walulik. Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie. Kraków 2020 s. 301-317.
118. Mariański Janusz. Profesor Wojciech Świątkiewicz jako socjolog religii (w druku). 2021.
119. Martin David. Europa und Amerika. Säkularisierung oder Vervielfältigung der Christenheit – Zwei Ausnahmen und keine Regel. W: Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus. Hrsg. von Otto Kallscheuer. Fischer Verlag. Frankfurt am Main 1996 s. 161-180.
120. Michel Patrick. Johannes Paul II. Polen und Europa. „Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie” 40: 2004 nr 2 s. 230-235.
121. Michnik Adam. Wściekłość i wstyd. Fundacja Zeszytów Literackich. Warszawa 2005.
122. Mielczarek Rafał. Problem tożsamości współczesnego człowieka religijnego – spojrzenie z perspektywy socjologii fenomenologicznej P. L. Bergera i Th. Luckmanna. W: Nadprzyrodzone. Red. Elżbieta Przybył. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2003 s. 106-122.
123. Między konstrukcją i dekonstrukcją uniwersum znaczeń. Badania religijności młodzieży akademickiej w latach 1988-1998-2005-2017. Red. Sławomir H. Zaręba, Marcin Zarzecki. Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne. Warszawa 2018.
124. Mielicka-Pawłowska Halina. Duchowość ponowoczesna. Studium z zakresu socjologii jakościowej. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2017.
125. Mikołajko Zbigniew. Jak zmieniła się religijność Europejczyków. Przypadek katolicyzmu. W: Polska – Europa. Wyniki Europejskiego Sondażu Społecznego 2002-2018/19. Red. Paweł B. Sztabiński, Dariusz Przybysz, Franciszek Sztabiński. Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN. Warszawa 2020 s. 10-26.
126. Młodzi w Europie Środkowej 2020. Projekt badawczy NDI. Wyniki badania w Polsce lipiec 2020. Opracowanie: Filip Pazderski. Instytut Spraw Publicznych. www.isp.org.pl (dostęp 16.07.2021).
127. Müller Olaf. Religiöse Pluralität und Kirchlichkeit. Religionssoziologische Ansätze – empirische Befunde. „Theologisch-Praktische Quartalschrift” 169: 2021 nr 2 s. 141-151.

128. Muszyński Henryk. Wkład Kościoła w budowanie jedności duchowej Europy. „Społeczeństwo. Studia, prace badawcze, dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła” 13: 2003 nr 5 s. 937-952.
129. Narecki Zbigniew. Apologia Świętego Papieża-Polaka dotycząca człowieka, życia i rodzin. Wydawca: Perfecta info Paweł Markisz. Lublin 2021.
130. Nie ma w Polsce gwałtownej sekularyzacji – jeszcze ... Rozmowa z ks. drem Wojciechem Sadłoniem, dyrektorem Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego. „Homo Dei. Przegląd Teologiczno–Duszpasterski” 88: 2019 nr 2 s. 81-90.
131. Obirek Stanisław. O sekularyzacji dialektycznie. Casy Study Habermas – Ratzinger. „Humaniora. Czasopismo Internetowe” 2014 nr 2 s. 13-25.
132. Oko Dariusz. Polski katolicyzm w dobie globalizacji. „Więź” 42: 1999 nr 10 s. 15-27.
133. Panuś Tadeusz. Katecheza jako szansa formowania współczesnej młodzieży. „Polonia Sacra” 20: 2016 nr 4 s. 25-40.
134. Pickel Gert. Religionssoziologie. Eine Einführung in die zentrale Themenbereiche. VS Verlag für Sozialwissenschaften. Springer Fachmedien. Wiesbaden 2011.
135. Pickel Gert. Religion, Religiosität, Religionslosigkeit und religiöse Indifferenz. Religionssoziologische Perspektiven im vereinigten Deutschland. W: Konfessionslosigkeit heute. Zwischen Religiosität und Säkularität. Hrsg. von Miriam Rose, Michael Wermke. Evangelische Verlagsanstalt. Leipzig 2014 s. 45-77
136. Piwowarski Władysław. Od „Kościoła ludu” do „Kościoła wyboru”. W: Znaczenie Kościoła w pierwszych latach III Rzeczypospolitej. Red. Witold Zdaniewicz. Akademia Teologii Katolickiej. Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC. Warszawa 1994 s. 112-123.
137. Piwowarski Władysław. Czy zmierzch Kościoła ludowego w Polsce? „Roczniki Teologiczne” 42: 1995a nr 6 s. 19-26.
138. Piwowarski Władysław. Od „Kościoła ludu” do „Kościoła wyboru”. W: Ludzie i instytucje. Stawianie się ładu społecznego. Pamiętnik IX Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego Lublin, 27-30 VI 1994. Red. Antoni Sułek, Józef Styk, Irena Machaj. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej. Lublin 1995b s. 141-147.
139. Piwowarski Władysław. Socjologia religii. Redakcja Wydawnictw KUL. Lublin 1996.

140. Pollack Detlef. Religion und Moderne: Theoretische Überlegungen und empirische Beobachtungen. W: Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung. Hrsg. von Ulrich Willems, Detlef Pollack, Helene Basu, Thomas Gutmann, Ulrike Spohn. Transcript Verlag, Bielefeld 2013 s. 293-329.
141. Pollack Detlef, Müller Olaf. Religionsmonitor – verstehen was verbindet. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland. Hrsg. von Bertelsmann Stiftung. Gütersloh 2013.
142. Pollack Detlef, Rosta Gergely. Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich. Campus Verlag, Frankfurt am Main 2015.
143. Potocki Andrzej. O Kościele także socjologicznie. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017.
144. Prüfer Paweł. Koncepcja maturacjonizmu linearno-cyklicznego jako antidotum na zagrożenia i kryzysy wiary. W: Wartości chrześcijańskie w XX i XXI wieku. Zagrożenia i szanse. Red. Edmund Juśko, Roman Bogusław Sieroń, Stanisław Sorys. Wydawnictwo REGIS. Łapczyca 2015a s. 8-24.
145. Prüfer Paweł. Roberto Ciprianiego i Janusza Mariańskiego socjologiczne analizy religii a kryzys religijności – kontekst polsko-włoski. W: Człowiek w obliczu kryzysu. Kryzys w perspektywie interdyscyplinarnej. Red. Alina Chyczewska, Iwona Maria Kijowska. Wydawnictwo Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Elblągu. Elbląg 2015b s. 329-344.
146. Prüfer Paweł. Rekonstrukcja jakości życia. Teoretyczno–praktyczne atuty socjologii. Wydawnictwo Edukacyjne „AKAPIT”. Toruń 2021.
147. Przeciszewski Marcin. Przeciwdziałanie wykorzystywaniu seksualnemu w Kościele – polski system. W: Kościół w Polce. Raport. Katolicka Agencja Informacyjna. Warszawa 2021 s. 195-212.
148. Rakowska Katarzyna. Koncepcje religii w ramach teorii systemów Niklasa Luhmanna i Petera L. Bergera. „Paedagogia Christiana” 2000 nr 1 s. 65-73.
149. Ratzinger Joseph. Demokracja, prawo i religia. Tł. Wojciech Buchner. „Tygodnik Powszechny” 2005 nr 18 s. 7.
150. Ratzinger Joseph. W rozmowie z czasem. T. XIII/1. Red. Krzysztof Góźdz, Marzena Górecka. Wydawnictwo KUL. Lublin 2017.
151. Ratzinger Joseph. Przyszłość wiary. Refleksje teologiczne. Tł. Jarosław Marecki. Wydawnictwo WAM. Kraków 2019.
152. Religia zastępcza. Z Grace Davie rozmawia Michał Jędrzejek. „Znak” 2013 nr 3 s. 66-71.

153. Religion und Politik im vereinigten Deutschland. Was bleibt von der Rückkehr des Religiösen? Hrsg. von Gert Pickel, Oliver Hidalgo. Springer VS. Wiesbaden 2013.
154. Rembierz Marek. O uczeniu się pluralizmu w/dzięki pedagogice. Pluralistyczne perspektywy pedagogiki i różnorodne oblicza pluralizmów w krytycznym rozpoznaniu refleksji metapedagogicznej. „Studia Pedagogiczne” 70: 2017 s. 105-153.
155. Rocznik Statystyczny Rzeczypospolitej Polskiej. GUS. Warszawa 2020.
156. Rogaczewska Maria. Czy religia może odegrać jakąś rolę w modernizacji? W: Kody kulturowe i mity. Red. Jan Szomburg. Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową. Gdańsk 2008 s. 123-127.
157. Rogowski Cyprian. Edukacja religijna. Założenia – uwarunkowania – perspektywy rozwoju. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2002.
158. Rogowski Cyprian. Pedagogika religii. Podręcznik akademicki. Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2011.
159. Rogowski Cyprian. Der katholische Religionsunterricht in Polen nach 1989. W: Katholische Religionsunterricht in Europa. Unterschiedliche Kontexte, ein gemeinsames Ziel? Hrsg. von Harald Schwillus, Jean-Pierre Sterck-Deguelde, Guido Meyer. Logos Verlag. Berlin 2014 s. 123-134.
160. Rogowski Roman R. Kościół zagubiony. W: Katolicyzm polski na przełomie wieków. Mity, rzeczywistość, obawy, nadzieje. Materiały z I Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej Zakładu Filozofii Chrześcijańskiej UAM w Poznaniu 21-23 listopada 2000 roku. Red. Józef Baniak. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza Wydział Teologiczny – Redakcja Wydawnictw. Poznań 2001 s. 89-106.
161. Roguska Beata. Bilans pięciu lat członkostwa Polski w Unii Europejskiej. Komunikat z badań CBOS. BS/64/2009. Warszawa 2009.
162. Roguska Beata. 10 lat członkostwa Polski w Unii Europejskiej. Komunikat z badań CBOS. BS/52/2014. Warszawa 2014.
163. Romanowicz Wiesław. Stosunek maturzystów Południowego Podlasia do religii, moralności i ekumenizmu. Wydawnictwo Państwowej Szkoły Wyższej im. Jana Pawła II w Białej Podlaskiej. Biała Podlaska 2017.
164. Sadłoń Wojciech. Pomiędzy instytucjonalizacją Kościoła a indywidualizacją religijności. Kościół katolicki wobec przemian religijnych w Polsce na przełomie XX i XXI wieku. W: Nowa ewangelizacja. Język – teologia – kultura. Red. Małgorzata Nowak, Wiesław Przyczyna. Wydawnictwo BIBLOS. Tarnów 2017a s. 365-387.
165. Sadłoń Wojciech. Religia i społeczeństwo obywatelskie w Polsce na początku XXI wieku. „Społeczeństwo Obywatelskie” 2017 b nr 1-2 s. 35-50.

166. Sadłoń Wojciech. Zacieśnianie czy rozrywanie immanentnej ramy? Polski katolicyzm wobec epidemii koronawirusa. „Wieś i Rolnictwo” 2020 nr 3 s. 161-183.
167. Sadłoń Wojciech. Aktywność parafii katolickich w Polsce w świetle badań empirycznych. W: Witold Zdaniewicz i badania lubelsko-warszawskiej szkoły socjologii religii. Red. Wojciech Sadłoń, Marcin Jewdokimow. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Warszawa 2021 s. 121-145.
168. Salij Jacek. Czy Kościół może pozostać Kościołem masowym. „Res Publica” 2: 1988 nr 2 s. 15-20.
169. Seewald Peter. Benedykt XVI. Ostatnie rozmowy. Tł. Jacek Jurczyński. Dom Wydawniczy RAFAEL. Kraków 2016.
170. Sekularyzacja zależy też od Kościoła. Z prof. Mirosławą Grabowską rozmawiał Bogumił Łoziński. „Gość Niedzielny” 98: 2021 nr 11 s. 32-34.
171. Seweryniak Henryk. Apologia i dziennikarstwo. Wydawnictwo Naukowe UKSW. Warszawa 2018.
172. Siegers Pascal. Spiritualität – sozialwissenschaftliche Perspektiven auf ein umstrittenes Konzept. „Analyse & Kritik” 36: 2014 nr 1 s. 5-30.
173. Skowronek Alfons J. Sekularyzacja – wyzwanie dla Kościołów i teologów. „Przegląd Powszechny” 2000 nr 10 s. 27-43.
174. Sowiński Sławomir. Spór o Kościół, spór o polską przestrzeń publiczną. W: Kościół – islam – świeckie państwo w Europie. Red. Piotr Burgoński. Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2012 s. 208-222.
175. Sowiński Sławomir. Dobra Nowina w czasach „dobrej zmiany”. Kościół katolicki w sferze publicznej współczesnej Polski w latach 2015-2018. Wydawnictwo UKSW. Warszawa 2021.
176. Sroczyńska Maria. O kulturze religijnej współczesnej młodzieży (refleksje socjologa). „Studia Salvatoriana Polonica” 13: 2019 s. 43-53.
177. Sroczyńska Maria. Kultura religijna młodzieży w obszarze zainteresowań socjologii religii Witolda Zdaniewicza. W: Witold Zdaniewicz i badania lubelsko-warszawskiej szkoły socjologii religii. Red. Wojciech Sadłoń, Marcin Jewdokimow. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Warszawa 2021 s. 161-179.
178. Stark Rodney, Bainbridge William S. Teoria religii. Tł. Tomasz Kunz. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2000.
179. Štefaňák Ondrej. Religiozita mládeže v procese premien. Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre. Nitra 2019.

180. Štefaňák Ondrej. Úvod do sociológie náboženstva, Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Nitra 2021.
181. Stolz Jörg, Könemann Judith. Theorie: Religiös-säkulare Konkurrenz in der Ich-Gesellschaft. W: Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens. Hrsg. von Jörg Stolz, Judith Könemann, Mallo-ry Schnewly Purdie, Thomas Engelberger, Michael Krüggeler. Theologischer Verlag Zürich. Zürich 2014 s. 20-64.
182. Strobl Anna. Was Graz glaubt. Religion und Spiritualität in der Stadt. Tyrolia Verlag. Innsbruck 2010.
183. Sułek Antoni. Dążenia życiowe młodzieży polskiej. Międzypokoleniowa stabil-ność i pokoleniowe zmiany. „Studia Socjologiczne” 1989 nr 4 s. 139-154.
184. Szauer Remigiusz. Wpływ stylu życia na religijność młodzieży. Analiza socjo-logiczna. W: Religia i Kościół w świadomości katolików świeckich w Polsce i w Niemczech. Kontynuacja czy zmiana nastawienia? Red. Józef Baniak. Wy-dawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Poznań 2013 s. 89-104.
185. Szauer Remigiusz. Identyfikacja religijna młodzieży diecezji koszalińsko-koło-brzeskiej na podstawie globalnego wyznania wiary. „Uniwersyteckie Czasopis-mo Socjologiczne” 2018 nr 1 s. 47-57.
186. Szczepański Jan. Polska wobec wyzwań przyszłości. Wydział Geografii i Stu-diów Regionalnych UW. Warszawa 1989.
187. Sztompka Piotr. Socjologia. Analiza społeczeństwa. Wydawnictwo Znak. Kra-ków 2012.
188. Sztompka Piotr. Dziesięć tez o modernizacji. „Zarządzanie Publiczne” 2013 nr 2-3 s. 177-183.
189. Sztompka Piotr. Socjologia. Wykłady o społeczeństwie. Znak Horyzont. Kra-ków 2021.
190. Szulakiewicz Marek. Chrześcijaństwo i powrót religii „Studia Bydgoskie” 3: 2009 s. 7-22.
191. Szymczyk Jan. Przemiany wartości Polaków. Wybrane aspekty i tendencje. W: Społeczne i etyczne aspekty rozwoju społecznego. Red. Witold Jedynak, Jaro-sław Kinał. Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego. Rzeszów 2015 s. 8-34.
192. Śleboda Marta. Dylemat pierwszy: globalizacja. W: Małgorzata Bogunia-Borowska, Marta Śleboda. Globalizacja i konsumpcja. Dwa dylematy współczesności. Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas. Kraków 2003 s. 13-152.

193. Śliwak Jacek, Bartczuk Rafał P., Wiechetek Michał, Zarzycka Beata. Uczestnicy Światowych Dni Młodzieży o Polsce i Polakach. Wydawca: Media i Rynek. Kalisz 2017.
194. Śpiewak Paweł. W naszym domu: dwie Polski. „Nowa Res Publica” 17: 2004 nr 1 s. 6-14.
195. Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu. Benedykt XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem. Tł. Piotr Napiwodzki. Wydawnictwo ZNAK. Kraków 2011.
196. Świątkiewicz Wojciech. Tradycja i wybór. Socjologiczne studium religijności na Górnym Śląsku. STUDIA NOA. Katowice–Wrocław 1997.
197. Świątkiewicz Wojciech. Między sekularyzacją i desekularyzacją. Socjologiczne refleksje wokół polskiej religijności w kontekście europejskim. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. Katowice 2010.
198. Świątkiewicz Wojciech. Kultura religijna polskich rodzin i jej przeobrażenia. Studium porównawcze 1991-1998-2012. W: Witold Zdaniewicz i badania lubelsko-warszawskiej szkoły socjologii religii. Red. Wojciech Sadłoń, Marcin Jewdokimow. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Warszawa 2021 s. 147-159.
199. Tarczyński Andrzej. Wartość jako kategoria strukturująca rzeczywistość społeczną. W: Człowiek w świecie wartości. Wartość jako korelat zachowań zbiorowych. Red. Andrzej Tarczyński. Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego. Bydgoszcz 2021 s. 11-26.
200. Taylor Charles. Nawrócenia. Chrześcijaństwo w poszukiwaniu nowych szlaków. Tł. Tomasz Kunz. „Znak” 2009 nr 11 s. 28-56.
201. Teinert Zbigniew. Habermas i Ratzinger: wiara i wiedza w dobie sekularyzacji. „Poznańskie Studia Teologiczne” 20: 2006 s. 151-168.
202. Tomka Miklós, Zulehner Paul M. Aufbruch 2007. Tabellenband. GfK Wien. Wien 2007.
203. Trzebiatowska Marta. Grace Davie wizja socjologii religii w Europie i na świecie. W: Grace Davie. Socjologia religii. Tł. Renata Babińska. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2010 s. 9-17.
204. Tyrawa Jan. Europa – drogi i bezdroża. W: Crux ave spes unica. Księga jubileuszowa dedykowana księdzu biskupowi dr. Janowi Tyrawie z okazji 70 rocznicy urodzin oraz 30 rocznicy sakry biskupiej. Red. Grzegorz Barth. Wydawnictwo Pejzaż. Bydgoszcz 2018 s. 583-602.

205. Upadek Zachodu. Jak zostaliśmy barbarzyńcami? (rozmowa Aleksandry Kanińskiej z John N. Grayem). „Gazeta Wyborcza” 2014 nr 137 s. 16-18.
206. Veen Johannes A. van der. Współczesne kontestacje chrześcijaństwa. Sekularyzacja czy desekularyzacja? W: *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej* Lublin, 18-21 września 2001. Red. Marian Rusecki, Krzysztof Kaucha, Zbigniew Krzyszowski, Ireneusz S. Ledwoń, Jacency Mastiej. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2001 s. 181-228.
207. Walulik Anna. Wychowanie religijne w rodzinie na emigracji. Perspektywa biograficzna. „Edukacja Dorosłych” 2021 nr 1 s. 53-71.
208. Was glaubt Bayern? Weltanschauungen von A bis Z. Hrsg. von Matthias Morgenroth. Echter Verlag. Würzburg 2013.
209. Wesoly Waldemar. Sytuacja religijno-moralna w krajach Unii Europejskiej. W: *Pro animarum salute. Księga pamiątkowa z okazji siedemdziesięciolecia urodzin księdza profesora Tadeusz Rogalewskiego*. Red. Edward Wiszowaty. Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Olsztyn 2007 s. 239-262.
210. Wiara Belgów. Kościół z równin. Z ks. kard. Godfriedem Danneelsem przewodniczącym Episkopatu Belgii, rozmawia ks. Adam Boniecki. „Tygodnik Powszechny” 47: 2004 nr 15 s. 16.
211. Wnuk-Lipiński Edmund. Transformacja i integracja Europy a wyzwania dla Kościoła. W: *Europa i Kościół*. Red. Helmut Juros. Fundacja Akademii Teologii Katolickiej. Warszawa 1997 s. 61-71.
212. Wnuk-Lipiński Edmund. Granice wolności. Pamiętnik polskiej transformacji. Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR. Warszawa 2003.
213. Wyniki badania „Aktualne problemy i wydarzenia” (nr 286). Komunikat z badań CBOS (do użytku wewnętrznego). Warszawa 2014.
214. Zanim odejdiesz... Kilka słów do osób rozważających wystąpienie z Kościoła katolickiego. Instytut Nauk Teologicznych Wydział Teologii KUL. Wydawnictwo KUL. Lublin 2021.
215. Zaręba Sławomir H. Identyfikacje religijne i dylematy moralne uczniów i studentów w Polsce. „Collectanea Theologica” 79: 2009 nr 2 s. 165-194.
216. Zaręba Sławomir H. Religijność młodzieży w środowisku zurbanizowanym. Socjologiczne studium teoretyczno-empiryczne. Wydawca Pobitno Oficyna. Warszawa-Rzeszów 2012.

217. Zaręba Sławomir H. Młodzi i religia – trajektorie religijności, eklezjalności, duchowości i moralności. W: Wolność wyboru czy przymus zwyczaju? T. II (Młodzież akademicka w dobie pandemii o religii, duchowości i moralności). Red. Sławomir H. Zaręba, Wojciech Klimski, Maria Sroczyńska. Wydawnictwo Rys. Poznań 2020 s. 15-62.
218. Zaręba Sławomir H., Mariański Janusz. Religia jako wartość w czasie pandemii. Analizy socjologiczne. „Journal of Modern Science” 2021 nr 1 s 13-40.
219. Zaręba Sławomir H., Such-Pyrgiel Małgorzata. Doświadczenie religijne w życiu codziennym – kultura religijna mieszkańców Bydgoszczy. W: Społeczna dusza Bydgoszczy. Ludzie i instytucje. Red. Sławomir H. Zaręba, Rafał Wiśniewski, Tomasz Marcysiak. KONTRAST. Warszawa 2013 s. 107-134.
220. Zawadka Grażyna. Młodzi nie chcą patologii w Kościele. Hierarchom nie ufają. „Rzeczpospolita” 2021 nr 63 s. A 3.
221. Zduniak Agnieszka. Doświadczenie wiary czy festiwal emocji? Religijne eventy w polskim Kościele. „Keryks. Forum Pedagogicznoreligijne. Międzynarodowe – Międzykulturowe – Międzydyscyplinarne” 10: 2011 s. 113-146.
222. Zduniak Agnieszka. Obraz Kościoła w oczach internautów po wyborze nowego papieża. W: Religia i Kościół w świadomości katolików świeckich w Polsce i w Niemczech. Kontynuacja czy zmiana nastawienia? Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Poznań 2013 s. 155-168.
223. Zduniak Agnieszka. Event w życiu społecznym i religijnym. Perspektywa socjologiczna. Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego. Olsztyn 2018.
224. Zduniak Agnieszka. Kryzys Kościoła jako kryzys wartości w niemieckim dyskursie teologiczno-socjologicznym. „Zeszyty Naukowe KUL” 62: 2019 nr 4 s. 53-70.
225. Ziebertz Hans-Georg, Riegel Ulrich. Letzte Sicherheiten. Eine empirische Studie zu Weltbildern Jugendlicher. Gütersloher Verlagshaus – Herder Verlag. Freiburg im Breisgau 2008.
226. Zielińska Katarzyna. Spory wokół teorii sekularyzacji. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2009.
227. Zimnica-Kuzioła Emilia. Lednica jako jedna z form ewangelizacji młodzieży. W: Religia i Kościół w świadomości katolików świeckich w Polsce i w Niemczech. Kontynuacja czy zmiana nastawienia? Red. Józef Baniak. Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Poznań 2013 s. 123-136.

228. Zinser Hartmut. 14 vorläufige Thesen zur Säkularisierung. W: Religionen nach der Säkularisierung. Festschrift für Johann Figl zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Hans Gerald Hödl, Veronica Futterknecht. LIT Verlag, Münster 2011 s. 16-23.
229. Zulehner Paul M. Religia jako megatrend. „Keryks. Międzynarodowy Przegląd Katechetyczno-Pedagogiczno-religijny” 2003 nr 1 s. 21-35.
230. Zulehner Paul M. Religion ja – Kirche nein? Die Kirche in der multikulturellen Gesellschaft von morgen. W: Kirche im 21. Jahrhundert. Vielfalt wird sein. Hrsg. von Manfred Kock. Kreuz Verlag, Stuttgart 2004 s. 11-31.
231. Zulehner Paul M. Teologia pastoralna wobec sytuacji Kościoła w Europie. W: Sytuacja Kościoła w zjednoczonej Europie. Symposium zorganizowane przez Sekcję Teologii Pastoralnej. Wydział Teologiczny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego Warszawa 11 maja 2005. Tł. Bogusław Spurgasz. Red. Edmund Robek. KONTRAST. Warszawa 2005 s. 77-90.
232. Zulehner Paul M. Zur Ambivalenz der Religion in modernen kulturen. W: Religionen nach der Säkularisierung. Festschrift für Johann Figl zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Hans Gerald Hödl, Veronica Futterknecht. LIT Verlag, Münster 2011 s. 77-91.
233. Życiński Józef. Kryzys tożsamości chrześcijańskiej a integracja Europy. W: Pytania o duszę Europy. Biblioteka „Więzi” Warszawa 2002 s. 43-60.

Nota bibliograficzna

W książce zostały wykorzystane materiały zawarte we wcześniejszych pracach Autora.

1. Kościół katolicki w Polsce i Europie – analiza socjologa. W: Kościół w czasach Jana Pawła II. Red. Marian Rusecki, Krzysztof Kaucha, Jacenty Mastej. Wydawnictwo KUL. Wydawnictwo „Gaudium”. Lublin 2005.
2. Praktyki religijne w Polsce w procesie przemian. Studium socjologiczne. Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu. Sandomierz 2014.
3. Świat współczesny jako adresat misji nauczycielskiej Kościoła katolickiego. W: Zadania nauczycielskie Kościoła wobec nowych wyzwań. Red. Józef Krukowski, Mirosław Sitarz, Ireneusz Borawski. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2016 s. 7-33.
4. Sekularyzacja jako megatrend społeczno-kulturowy. „Relacje Międzykulturowe” 2017 nr 1 s. 231-257.
5. Kościół katolicki w Polsce w kontekście społecznym. Studium socjologiczne. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 2018.
6. Desekularyzacja we współczesnym świecie. Mit czy rzeczywistość? Płocki Instytut Wydawniczy. Płock 2020.
7. Aforyzmy, myśli, sentencje i refleksje socjologiczne (Religia – Kościół – moralność – wartości – godność ludzka – sens życia). Wydawca: Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie. Lublin 2020.
8. Religijnosocjologiczne wyzwania dla pedagogiki religii. Studium socjologiczne. Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2021.
9. Peter Ludwig Berger (1929-2017) przejście od teorii sekularyzacji do desekularyzacji. Wydawca: Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie. Lublin 2021.