

No 2 (6) 2008

CHRZEŚCJAŃSTWO ŚWIAT • POLITYKA

ZESZYTY SPOŁECZNEJ MYŚLI KOŚCIOŁA

Instytut Politologii

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Fundacja Konrada Adenauera w Polsce

Rada Naukowa:

Aniela Dylus
Jan Grosfeld
Piotr Mazurkiewicz
Stephan Raabe

Recenzent naukowy numeru:

prof. dr hab. Andrzej Rychard

Redakcja:

Jan Grosfeld – redaktor naczelny
Michał Gierycz

Wydawca:

Katedra Współczesnej Myśli Społecznej Kościoła.
Instytut Politologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa,
tel. (22) 561 89 10, fax: (22) 839 82 05
e-mail: zeszyty.ip@uksw.edu.pl
www.politologia.uksw.edu.pl/zeszyty

Współpraca:

Fundacja Konrada Adenauera w Polsce
ul. J. Dąbrowskiego 56, 02-561 Warszawa
tel. (22) 845 93 30, fax: (22) 848 54 37
e-mail: kas@kas.pl, www.kas.pl, www.kas.de

Projekt okładki i opracowanie graficzne:

Mediakoncept, www.mediakoncept.pl

ISSN 1896-9038

© Copyright 2008 by Katedra Współczesnej Myśli Społecznej Kościoła
Instytut Politologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
i Fundacja Konrada Adenauera w Polsce.

Od redakcji

Niniejszy numer czasopisma *Chrześcijaństwo-Świat-Polityka* podnosi problem roli religii i religijności w kształtowaniu relacji społecznych we współczesnej Polsce. Nie ulega wątpliwości, iż religia i Kościół odegrały istotną rolę w budowie proto-obywatelskiego społeczeństwa okresie PRL, by użyć określenia E. Wnuka-Lipińskiego z drugiego numeru naszych zeszytów. Warto zatem zadać pytanie: co współcześnie z tej istotnej społecznej roli religijności pozostało? Polskie społeczeństwo, w którym ponad 90% społeczeństwa deklaruje związek z religią katolicką wciąż stanowi fenomen w Europie. Ale jakie ma to przełożenie na relacje społeczne, aktywność obywatelską, odpowiedzialność za dobro wspólne? Czy religijność ma tu ciągle istotne znaczenie? Czy odgrywa rolę jednoznacznie pozytywną czy też np. właśnie problemy z właściwym przeżywaniem wiary mają swoje znaczące odzwierciedlenie w życiu społecznym?

Prof. Mirosława Grabowska, w wiodącym tekście *Jednostka i wspólnota*, wychodząc od naszkicowania teoretycznych ustaleń socjologii, pozwalających mówić o wpływie religii na relacje społeczne, zarysowuje rolę, jaką pełniła historycznie i pełni obecnie religia katolicka w kształtowaniu oblicza polskiego społeczeństwa. Wskazuje, iż współcześnie religijność wiąże się z etyką pożycia seksualnego i rodzinnego; sprzyja postawom prospołecznym i obywatelskiemu zaangażowaniu; buduje, na różnych poziomach, wspólnoty, stanowiąc zarazem jedyny poważny zasób wzmacniania pozycji jednostki. Z tezami prof. M. Grabowskiej polemizują prof. Irena Borowik (*O różnicowaniu katolików w Polsce*) i prof. Jan Grosfeld (*Religijność... ale jaka?*). W swoich komentarzach wskazują na kwestie nie pozwalające im podzielać proponowanego przez Autorkę spojrzenia na znaczenie polskiej religijności.

Michał Gierycz

PS. Do poprzedniego numeru zeszytów wkradł się błąd. Recenzentem 5-go numeru *Chrześcijaństwo-Świat-Polityka* był prof. Andrzej Zoll, a nie, jak podaliśmy, ks. prof. Remigiusz Sobański. Oba Panów Profesorów, jak i Szanownych Czytelników, za tę pomyłkę przepraszamy.

Zawartość zeszytu

Mirosława Grabowska

Jednostka i wspólnota **str. 5**

Irena Borowik

O zróżnicowaniu katolików w Polsce **str. 23**

Jan Grosfeld

Religijność... ale jaka? **str. 28**

Mirosława Grabowska

Jednostka i wspólnota

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

1.

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

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

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

2.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.

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

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

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

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

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

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

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

4.

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

Polskie dziedzictwo historyczne i kulturowe nie jest jednoznaczne.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6.

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

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

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

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

Przypisy

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

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

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

Irena Borowik

O zróżnicowaniu katolików w Polsce

Na wstępie pragnę zadeklarować, że sens tego typu dyskusji czy komentarza widzę przede wszystkim w ukazaniu odmiennych możliwości odczytania lub interpretacji tych samych – wydawałoby się – danych. Tekst Mirosławy Grabowskiej jest bogaty w wiele interesujących wątków – w swojej dyskusji, ze względu na konieczną skondensowaną formę, skoncentruję się na kilku wybranych, dotyczących Polski.

Ogólnie znany jest pewien dowcip o tym, co różni optymistę i pesymistę, kiedy patrzą na tę samą, w połowie pełną i w połowie pustą butelkę, założmy że czegoś smacznego. Mam wrażenie, że Mirosława Grabowska postanowiła być konsekwentną optymistką, co do formy i znaczenia religijności katolików w Polsce, tak w wymiarze indywidualnym jak i wspólnotowym. Wydaje się, że z powodu tej optymistycznej jednoznaczności umykają jej uwadze rozmaite istotne kwestie.

Na przykład ta dotycząca interpretacji „siły” religijności. Autorka twierdzi: „Dzisiaj wciąż ważna jest rodzina, naród, wiara religijna i Kościół.(...) Deklarowana wiara i praktyki to nie tylko ciągłość tradycji i obyczaju. Religijność wiąże się z etyką pożycia seksualnego i rodzinnego – sprzyja odrzucaniu aborcji, pożycia przed ślubem, małżeńskiej niewierności, homoseksualizmu”.

Otóż – jaka religijność? Bo nie „każda” religijność, nie ze wszystkim się wiąże tak samo i nie w takim samym stopniu. Mówiąc tak ogólnie równie prawdziwe, z punktu widzenia badań empirycznych, byłoby zdanie „religijność w Polsce nie wiąże się z odrzuceniem aborcji i pożycia przed ślubem, etc”. Kiedy bowiem mówimy o religijności polskiego społeczeństwa, tak właśnie szeroko rozumianej, to jest prawie tak jakbyśmy mówili o społeczeństwie jako takim. Deklaracje przynależności do katolicyzmu, wiary w centralne dogmaty, praktyk religijnych są bowiem tak wysokie, że na ich marginesie pozostaje nie więcej niż 10-15% ogółu społeczeństwa. Religijność jako taka przestaje być diagnostyczna i należy mówić o określonych grupach katolików. Uważam, że w związku z mocnym wewnętrznym zróżnicowaniem katolików w Polsce zasadne jest mówienie o pluralizmie wewnątrzwyznaniowym. W tym kontekście etyka pożycia

seksualnego i rodzinnego, a już w szczególności odrzucenie pożycia przed ślubem wiąże się z religijnością tylko najbardziej konsekwentną i tzw. kościelną. Jest to typ religijności wsparty na kilku, o różnej mocy, filarach. Najsilniejszy filar to regularne praktyki religijne, czyli takie, które w badaniach empirycznych manifestują się jako deklaracje uczestniczenia w nabożeństwach co niedziela a nawet częściej. Sama częstotliwość praktyk, aczkolwiek silnie się wiąże z katolicką ortodoksją, deklarowana od dawna na poziomie 40-50%, jest niewystarczająca. Na przykład w grupie osób deklarujących cotygodniowy udział w nabożeństwie w 1998 roku 7.6% nie wierzyło w zbawienie, wśród tych deklarujących udział przynajmniej raz w miesiącu nie wierzących w zbawienie było 11.1% i tak dalej w tym samym kierunku.¹

Drugi filar to wysoki stopień akceptacji dogmatów wiary. Co prawda i w tej grupie bynajmniej nie wszyscy deklarują na przykład wiarę w piekło albo i nawet we wspomniane wyżej zbawienie, ale czynią to zdecydowanie częściej niż pozostali. Trzeci mocny filar – odczuwana bliskość Kościoła. I tylko w tej grupie, w której trzy filary się łączą, a którą w perspektywie prowadzonych od wielu lat badań religijności szacuję na 15-20%, deklarowana religijność mocno się wiąże ze wspomnianymi przez Mirosławę Grabowską przekonaniem z dziedziny etyki.

Podobnie jest ze związkiem z postawami prospołecznymi, społecznym zaangażowaniem, udziałem w wyborach itp. Tylko ci katolicy, których kiedyś Gabriel le Bras nazywał gorliwymi, ale nie ci, których tenże francuski socjolog i ksiądz nazywał konformistami, częściej idą do urn wyborczych, w badaniach demonstrują postawy prospołeczne, np. chęć pomagania potrzebującym.

Pozostali katolicy w większym lub mniejszym stopniu cechują się selektywnością akceptacji prawd wiary i norm moralnych. Można to zjawisko nazywać różnie. Ks. prof. Władysław Piwowski kiedyś mówił o tym, że to nieświadomi heretycy², ks. prof. Janusz Marianański proces odchodzenia od ortodoksji nazywa deinstytucjonalizacją religii³, pisząc te słowa – za Thomasem Luckmannem – prywatyzacją religii⁴. Niezależnie od tego jak ten proces nazwiemy jego istotą jest: wybiórcza akceptacja dogmatów (np. wiara w Boga tak ale w piekło i diabła nie), zasad etycznych (wierność małżeńska- tak, zakaz współżycia bez ślubu- nie, sztuczna antykoncepcja w rozmaitych formach – dozwolona, rozwód dopuszczalny⁵), a także dystans do Kościoła katolickiego i niechęć wobec jego politycznych wpływów. To drugie, przeciwstawne skrzydło, liczące 20-25%. Można też tę grupę katolików nazwać indyferentnymi. Religia w znikomym stopniu kształtuje ich życie indywidualne, a w formach wspólnotowych przejawia się raczej jako okazjonalne działania nawykowe lub świąteczne.

Co jest pomiędzy? Pośród jest katolicyzm ludowy, kulturowy, katechizmowy – taki sam lub bardzo podobny do opisu stworzonego przez Stefana Czarnowskiego, Floriana Znanieckiego (jak się zakopie kartkę z Ewangelii na rogu pola, to grad je ominie) czy ks. Józefa Majkę. Ten katolicyzm jest wysoce zrytualizowany, nie tyle wspólnotowy ile kościelno-instytucjonalny, wiąże się ze swoistym dziedziczeniem religii przez socjalizację rodzinną, która polega na religijnym działaniu. Owo działanie pozostaje jednak w tym nurcie bezrefleksyjne. Socjalizacja „przez działanie” jest wspierana modelem szkolnej katechizacji, a jedno i drugie odwołuje się do cnoty posłuszeństwa nie zaś do przeżycia, przemyślenia czy wypracowania własnego poglądu w starciu z innym punktem widzenia.⁶

Mam też poważne wątpliwości dotyczące „indywidualizującego” wpływu nauczania Jana Pawła II na katolicyzm Polaków. Widzę rzecz raczej odwrotnie. W czasie, kiedy żył – udział w jego pielgrzymkach do kraju był doświadczeniem ogólnonarodowej integracji – najpierw w opozycji do komunizmu. Śmierć „polskiego papieża” była także zbiorowym przeżyciem, którego do niczego nie można porównać. Po jego śmierci wydano miliony egzemplarzy książek i masowo je kupowano. W wielu domach stoją na półkach, obok portretów Jana Pawła II. Ale kto je przeczytał? Recepcja nauczania Jana Pawła II i jego wpływ na katolicyzm w Polsce, a nie tylko na część katolickich elit (bo dla innej części autorytetami są ojciec Tadeusz Rydzyk i prałat Henryk Jankowski) jest moim zdaniem kwestią przyszłości, jeśli w ogóle.

Dyskusyjna wydaje mi się konstatacja Mirosławy Grabowskiej o tym, że „katolicyzm i religijność społeczeństwa polskiego stanowi jedyny poważny zasób (w sensie jego masowej dostępności) budowania i umacniania jednostki”. Generalnie jestem przekonana że składając te trzy kategorie religijności tylko w pierwszej grupie mamy do czynienia z taką formą, w której mocno na siebie nakładają się i jednostka (osobiste przeżywanie wiary, relacji z Bogiem) i wspólnotowość w różnych formach – tak wspólnot religijnych jak i innych, np. rodziny, miejsca pracy, stosunków sąsiedzkich po społeczeństwo obywatelskie. I tylko część tej grupy stanowią osoby uczestniczące w (statystycznie nielicznych) ruchach religijnych. Dla dwóch pozostałych kategorii katolicyzm jest moim zdaniem zasobem form, często pustych, a nie treści – w sensie jednostkowym oczywiście. Bo na płaszczyźnie ogólnospołecznej nie ma sensu kwestionowanie znaczenia masowego udziału w rytuale chrzcina, ślubów i pogrzebów, które przecież gdzie indziej, poza Polską, wcale nie są tak powszechne. Rytuały te i inne, religijne działania (a nie religijne przeżywanie czy religijne przemyślenia, angażujące jednostkę) są bardzo poważnym zasobem (i o masowej dostępności) w życiu zbiorowym, narodowym, Polaków. Dobrze

te zasoby współgrają z tym, że według rozmaitych parametrów polskie społeczeństwo posiada wiele cech charakterystycznych dla społeczeństw tradycyjnych. I dopiero w ostatnich latach następują w nim naprawdę gwałtowne zmiany, których konsekwencji na razie nie można przewidzieć. W tradycyjnym typie społeczeństwa wspólnota jest ważniejsza od jednostki. W nowoczesnym i ponowoczesnym – na odwrót.

Można założyć, że w Polsce czas dla jednostek i dla kształtu ich „jednostkowej religijności” dopiero nadchodzi. I to, że młode pokolenie spotyka religię inaczej niż pokolenie rodziców, w Londynie, Paryżu, Dublinie czy Bremen, czyli w społeczeństwach bardziej zindywidualizowanych niż polskie, zapewne jakoś na religii będzie ważyć, tak jak już waży na sferze wartości obyczajowych.

I – *last but not least* – cały czas musimy mieć jakoś na względzie, że socjologowie operują różnego rodzaju deklaracjami, szczególnie wówczas, kiedy chcą mówić o religijności Polaków, a nie o celowo badanych małych grupach. Czy te deklaracje mają związek z rzeczywistym postępowaniem i są realną odpowiedzią na relację Boga „z każdym z nas” – jak zakłada Mirosława Grabowska – na ten temat mogą więcej wiedzieć spowiednicy niż socjologowie.

Irena Borowik – socjolog religii, profesor zwyczajny, pracuje w Instytucie Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Przypisy:

1. I. Borowik, T. Doktor, *Pluralizm religijny i moralny w Polsce*, Nomos, Kraków 2001, s. 118. Dalej idąc tym tropem – a biorąc pod uwagę tych co deklarują rzadsze uczestnictwo (ogółem w Polsce takich osób jest około połowy społeczeństwa) – okaże się że w tej grupie w zbawienie nie wierzy 30%. Powstaje naprawdę intrygujące pytanie jak ktoś rozumie to, że jest katolikiem (bądź chrześcijaninem) chociaż nie wierzy w zbawienie.
2. Por. W. Piwowarski, *Blaski i cienie polskiej religijności*, w: J. Wołkowski (red.), *Oblicza katolicyzmu w Polsce*, Warszawa 1983.
3. Ks. J. Mariański, *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne*, Gaudium, Lublin 2005, s. 68-70.
4. Por. I. Borowik, *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce*, Wydawnictwo UJ, Kraków 1997.
5. Tytułem ważnych ilustracji na ten temat garść danych z aktualnych, szeroko zakrojonych badań Sławomira H. Zaręby, *W kierunku jakiej religijności? Studia nad katolicyzmem polskiej młodzieży*, Warszawa, ZWS, Warszawa 2008: 20% młodzieży dopuszcza związki homoseksualne, a jedna trzecia wybiera odpowiedź „trudno powiedzieć” (s. 336). W roku

2005 „58.9% uczniów i studentów uznało współżycie płciowe przed ślubem kościelnym za dopuszczalne, gdy jedynie 9.2% oceniło je jako niedopuszczalne” (s. 287). 21% młodzieży uznaje rozwody za dopuszczalne a 42.4% deklaruje, że „to zależy”. (s. 303). Za niedopuszczalne stosowanie antykoncepcji uważa 6.7% młodzieży (s. 310).

6. Podstawą tego typu uogólnień są prowadzone przeze mnie w Polsce, już od ponad 10 lat i ze zgromadzonym bogatym materiałem, wywiady biograficzne, w których mocno obecne są wątki dotyczące życia religijnego. Por. I. Borowik, *Stosunek młodzieży do Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce w perspektywie wywiadów biograficznych*, w: *Socjologia religii*, Uniwersytet UAM w Poznaniu, t. III, Poznań 2005, s. 149-167.

Jan Grosfeld

Religijność... ale jaka?

Teza o braku koniecznego związku między laicyzacją a rozwojem ekonomicznym i cywilizacyjnym zyskała i nadal zyskuje sobie tak mocną obecność wśród badaczy, że staje się niemal „poprawna intelektualnie”. Ta zmiana sposobu myślenia – na podobieństwo poprzednio „obowiązującego” poglądu o konieczności sekularyzacji, jaką niemal automatycznie ma rodzić postęp w zakresie poziomu życia – jest widoczna również wśród polskich autorów (jak T. Szawiel, M. Grabowska, P. Mazurkiewicz, D. Karłowicz i inni). Oprócz tej refleksji, jaka pojawiła się w wyniku obserwacji rzeczywistości zwłaszcza w Polsce i w USA, dość rozpowszechnione jest twierdzenie – wcale zresztą nie nowe – o pozytywnej korelacji między religijnością a aktywnością społeczną. Według niego, im większa religijność tym większy udział obywateli w życiu społecznym, tym silniej występują cechy wspólnotowe w społeczeństwie. Tę ostatnią tezę podziela i wyjaśnia Mirosława Grabowska w tekście wiodącym nr 6 „Chrześcijaństwo-świat – polityka”.

Trudno tym poglądom całkowicie zaprzeczyć, zwłaszcza wobec przywołanych wyników badań socjologicznych, chociaż są też i inne badania, które nie potwierdzają tych wniosków. Zresztą sama Autorka pisze o tym odwołując się np. do badań T. Szawiela. Owszem, ludzie religijni siłą rzeczy są bardziej obecni w życiu społeczności; są aktywni nie tylko w obrębie danej wspólnoty religijnej, ale też – i to tym bardziej im mocniejsze są ich religijne przekonania – w innych, pozareligijnych sferach: społecznych, politycznych, kulturalnych. Warto jednak dodać, że całkiem inaczej jest w sektach czy we wszelkiego rodzaju zamkniętych grupach religijnych, które z jakichś względów skupione są wyłącznie na interesie wewnątrzgrupowym bądź na celach ezoterycznych, rzekomo „duchowych”. Grupy te nierzadko rodzą się początkowo w obrębie Kościołów, a na końcu wyznają poglądy heretyckie wobec głównego nurtu wyznaniowego, z którego pochodzą. Postawy takie są często rezultatem niezgody na rzeczywistość – na takie czy inne przejawy zła w świecie. W tym miejscu dotykamy sedna problemu, o którym mi chodzi w niniejszym tekście.

Wydaje się bowiem, że poprzestawanie na samym pojęciu „religijność” jest daleko niewystarczające. Skoro szukamy wpływu postaw religijnych na życie społeczne to

nieodzowne jest postawienie następującego pytania: Czy każda aktywność jednostki jest dobra? Czy wpływ działań motywowanych religijnie jest zawsze pozytywny dla dobra wspólnego? Czy każdy typ religijności niesie podobne skutki dla innych, dla całego społeczeństwa? Krótko mówiąc, religijność religijności nierówna, a ruch nie jest wszystkim. Patrząc z chrześcijańskiego punktu widzenia, także w aspekcie społecznego nauczania Kościoła katolickiego, nie można pominąć etycznego wymiaru zachowań, które mogą i są wzmacniane przez czynnik religijny.

Tym, co wyróżnia chrześcijaństwo wywodzące się z judaizmu, czyli religijność typu judeochrześcijańskiego jest usuwanie lęku jako podłoża ludzkiego sposobu myślenia i działania. Religijny sposób myślenia, który nie jest już nacechowany lękiem przed Bogiem oznacza zarazem możliwość wychodzenia z własnego egoizmu, z indywidualizmu, gdzie „ja” stanowi centrum świata, ku drugiemu człowiekowi, możliwość wchodzenia w nowe relacje z innymi ludźmi, bycia razem dla wspólnego pożytku. Być może nie jesteśmy świadomi jak wiele ludzkich zachowań ma u swego korzenia strach: najpierw przed drugim człowiekiem, który zawsze jest jakoś inny, dalej przed innymi społecznościami czy wspólnotami aż po inne narody czy całą ludzkość sięgając. Strach ma religijne korzenie, bowiem w gruncie rzeczy oznacza brak zgody na realny świat w jego bogactwie; niezgodę na historię ze wszystkimi jej wydarzeniami, na wszelkie przejawy zła, pojmanego według subiektywnych kryteriów. Skoro dla człowieka religijnego bóg (czy bogowie) jest kimś potężnym, kto panuje nad ziemią – często mówi się, że „jest jakaś ręka na niebie” – to taki lęk przekłada się na stosunek do Boga. Tego rodzaju człowiek jest niezwykle podatny na stereotypiczny sposób myślenia o innych ludziach, na spiskową wizję historii, na przesady, magię, horoskopy. Chce on zgłębiać przyszłość, gdyż boi się, że potoczy się ona w sposób dlań niekorzystny.

Uważam, że typ religijności „lękowej” tkwi u źródła wielu zachowań niszczących ludzką wspólnotę. Jest on obecny także w Kościele, ponieważ sam fakt bycia członkiem Kościoła nie usuwa lęku. Zasadne jest, moim zdaniem, poszukiwanie przyczyn wchodzenia w różne formy idolatrii, także sojuszu ołtarza z tronem, właśnie w lęku religijnym, w głęboko niechrześcijańskim stosunku do Boga a zatem i do ludzi¹. Nie ulega także wątpliwości, że różne wynaturzenia w życiu politycznym i społecznym, nienawiść, podziały, wojny, a także wszelki osąd wobec drugiej osoby mają swe źródło w strachu. „Kto się lęka, nie wydoskonał się w miłości” mówi św. Paweł, używając, jak widać, bardzo łagodnej formuły. Dobrze rozumiał to Kierkegaard² a także słynny austriacki psycholog o formacji chrześcijańskiej Victor Frankl.³ Być może tutaj możemy szukać ważnej przyczyny nadmiernego indywidualizmu,

jaki obserwujemy w polskim (i nie tylko polskim) społeczeństwie. Widoczny jest w dwóch – niewątpliwie powiązanych ze sobą dziedzinach. Po pierwsze w wymiarze społeczeństwa obywatelskiego, które, jak dotąd wykształciło się w Polsce w dość słabym stopniu. Mam na myśli skupienie na samym sobie, brak dostrzegania innych, społeczności węższej a tym bardziej szerszej, egocentryzm. W rezultacie zbyt mało obecne są postawy pro wspólnotowe, zwłaszcza w życiu codziennym. Podobnie, jak się wydaje, dzieje się w sferze religijnej. Księża spowiednicy bardzo często podkreślają ów indywidualizm w jaki przejawia się w spowiedzi. Oznacza on, że członkowie Kościoła nie bardzo są świadomi realnej wspólnoty jaką stanowi Kościół, nie przeżywają go jako ani jako ludu Bożego, ani tym bardziej jako *communio*. Własny grzech widzą raczej w aspekcie czysto jednostkowym, nie spowiadają się z jego szerszych skutków społecznych. Ten rodzaj kultury nie jest czymś powierzchownym, lecz bardzo głębokim i jego przemiana jest sprawą długiego czasu.

W powyższym kontekście warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden problem. Otóż tak jak należy stawiać sobie pytanie o typy religijności, które mogą rodzić rozmaite postawy indywidualne, a zatem kształtować różne, niekoniecznie pożądane czy wręcz niszczące rodzaje indywidualności, tak trzeba zapytać o typ wspólnoty jaka wytwarza się na gruncie konkretnych religijnych przekonań i zachowań. Najogólniej mówiąc widziałbym dwa typy wspólnot: otwarte i zamknięte. Są to, rzecz jasna, typy idealne, gdyż podobnie jak w przypadku religijności rzeczywistość jest bogatsza i bardziej złożona. Wspólnota zamknięta buduje się na mentalności plemiennej, wrogiej wobec innych czy obcych, postrzegającej świat zewnętrzny jako wrogi, zagrażający celom, interesom czy tożsamości grupy i jej członków (*vide* lęk, o którym mowa wyżej). W rezultacie mentalność ta ulega nieustannemu wzmocnieniu i to nie na zasadzie ilościowej, lecz jakościowej. Bardzo dobrze stosuje się w tym przypadku mechanizm mnożnikowy właściwy strukturze zła, którego to pojęcia używał Jan Paweł II.⁴

Wspólnota otwarta to taka, która buduje się na doświadczeniu pozytywnym wartości, godności jednostki. Godność ta nie jest niczym uwarunkowana, jest wartością samą w sobie. We wspólnocie tej jednostka jest wolna od wszelkiego przymusu, zaś ograniczenia jakim podlega i zgadza się podlegać płyną właśnie z antropologii, czyli przekonania o takiej samej godności drugiego człowieka. Również decyzja o przystąpieniu do wspólnoty – a także o wyjściu z niej – należy w całości do jednostki. Co więcej, pojęcie wspólnego celu czy celów grupy nie jest sprzeczne z pojęciem dobra wspólnego, które obejmuje niezwykle szeroki – coraz szerszy – zasięg, nie poprzestając na podobnych wspólnotach, społeczności narodowej, etnicznej, czy nawet kontynentalnej. Członkowie

takiej wspólnoty są otwarci na pojawiające się nowe wyzwania, gotowi są stawiać znaki zapytania nad pewnością własnych ocen i poglądów oraz sposobów ich wcielania w życie, nie uważają się za jedynych posiadaczy prawdy.

Wspólnota zamknięta, przeciwnie, kreuje swą tożsamość w opozycji do lękowo postrzeganego świata zewnętrznego, często do konkretnych innych, o których formułuje sądy negatywne. Uzasadnieniem własnego istnienia jest wówczas zagrożenie zewnętrzne, co wzmacnia przekonanie o własnej słuszności, wyjątkowości. Co więcej, nawet gdy w warstwie językowej wspólnota ta uznaje deklaratywnie równą godność każdego człowieka, to realnie biorąc własnych członków traktuje w porządku wartości jako wyżej stojących od innych. Wspólnota ta może mieć charakter nie tylko lokalny w czasie i przestrzeni, lecz trans-graniczny pozostając w specyficznym sojuszu z podobnymi grupami w innych krajach bądź okresach historycznych. Taką wspólnotę ponad granicami tworzyli i nadal tworzą ludzie o poglądach i celach rewolucyjnych, zbuntowani na rzeczywistość w taki sposób, że gotowi są do używania różnego rodzaju przemocy, by niweczyć zło w świecie.

Niezwykle płodną w intuicje i spostrzeżenia dotyczące specyfiki wspólnot ludzkich jest myśl Dietricha Bonhoeffera.⁵ Rozróżnia on dwa typy wspólnot: psychiczną i duchową, w tym przypadku chrześcijańską. We wspólnocie psychicznej relacje międzyludzkie mają charakter afektywny. Członkowie jej pokładają nadzieję w pozostałych członkach jako tych, którzy będą zaspokajać ich potrzeby psychiczne, zapewniając afektywną dziurę egzystencjalną. Uczestnicy pozostają z sobą albo w bezpośrednim zwarcu, mówiąc językiem bokserkim, albo na pełny dystans. W obu przypadkach relacje te są chore, bowiem wynikają z idolatrii: nadzieję pokładam w drugiej osobie, uczepiam się jej, wysysam soki, które mają służyć moim potrzebom psychicznym, a gdy ich zabraknie porzucam ją i szukam innej ofiary. Skutkiem takiej postawy jest nieustające rozczarowanie człowiekiem, Bogiem, sobą samym, życiem. Tego rodzaju wspólnota budowana jest często wokół lidera, osoby charyzmatycznej. Logicznie biorąc wspólnota psychiczna charakteryzuje się brakiem mechanizmów weryfikujących własne sądy i działania.

W drugim rodzaju wspólnoty – duchowej – relacje międzyludzkie mają inny niż czysto ludzki fundament. Źródłem tym jest Bóg. We wspólnocie chrześcijańskiej taką rolę pośrednika stojącego pomiędzy osobami spełnia Jezus Chrystus. Jest On lustrem pozwalającym weryfikować swój sposób myślenia i życia, a zarazem źródłem mocy, Duchem umożliwiającym wychodzić poza zamknięty krąg własnego egoizmu.

Podsumowując, wniosek płynący z licznych badań, o pozytywnym wpływie poziomu religijności na umacnianie zarówno ludzkiej tożsamości jak i wolności, jest daleko niewystarczający. Opinie tego rodzaju niekiedy robią wrażenie niepogłębionej obrony tzw. wartości religijnych społeczeństwa czy narodu, która to obrona czasem pojawia się jako wyraz sprzeciwu wobec tendencji neglizujących znaczenie religii. Dlatego warto jest weryfikować istotę procesów kulturowych, nie tylko dla lepszego ich rozumienia, ale też w tym celu, by lepiej postrzegać rozmaite zagrożenia społeczne i polityczne, a co więcej niebezpieczeństwa, jakie nieść może fałszywie pojmowane chrześcijaństwo dla samego Kościoła i jego misji.

Jan Grosfeld – doktor habilitowany, profesor UKSW, kierownik Katedry Współczesnej Myśli Społecznej Kościoła w Instytucie Politologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Przypisy:

1. Godna polecenia jest lektura artykułu, którego autorem jest czołowy francuski teolog, dominikanin Garrigues Jean-Miguel, *Demokracja progresistowska albo polityczny integralizm*, Znak marzec 1998 nr 514.
2. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, Warszawa 1966, s. XXIX, 295 (90).
3. V. Frankl, *Psychoterapia dla każdego*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1978; Tenże, *Homo patiens*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1998.
4. Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, 36; KKK, 1869.
5. D. Bonhoeffer, *Nasładowanie*, Wydawnictwo W drodze, Poznań 1997; Tenże D. Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben*, Verlag Kaiser, München 1949.