

Wiara i religijność współczesnych katolików polskich na przełomie XX i XXI wieku w świetle wyników badań społecznych

**Faith and religiosity of contemporary Polish Catholics
at the turn of the 20th and 21st centuries
in the light of the results of social research**

Słowa kluczowe wiara, religijność, sekularyzacja, indywidualizm, pluralizacja, przemiany religijności.

Key words faith, religiosity, secularisation, individualism, pluralism, changes in religiosity.

Streszczenie

Życie społeczne ulega nieustannym zmianom. Celem artykułu jest ukazanie, że wraz z nimi przemianom ulega religia i jej miejsce w strukturze ludzkich potrzeb oraz jej rola w życiu społecznym. Postnowoczesność przyniosła z sobą pluralizację oraz indywidualizację życia. Konsekwencją tego jest zmienność postaw i możliwość dokonywania nowych, niewiążących wyborów. Religia natomiast jest nośnikiem stałych norm i wartości. Miejscem spotkania się tych dwóch rzeczywistości jest wierzący. Przynajmniej od kilku lat obserwujemy w polskim społeczeństwie obniżający się poziom osób deklarujących się jako głęboko wierzące, a wzrasta liczba osób niewierzących. Coraz szerszą grupą osób są te, które wprawdzie określają się jako wierzące, jednak jest to wiara selektywna. Oznacza to odejście od wiary

¹ Ks. dr Andrzej Ochman, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego.

zinstytucjonalizowanej w stronę sakralizacji jaźni, przeżywania relacji z Bogiem na sposób autonomiczny, bez poczucia zobowiązania.

Abstract

Social life is continuously changing. The aim of the article is to point out that along with those changes, religion, as well as its place in the structure of human needs and its role in social life, is also changing. Postmodernity has brought pluralisation and individualisation of life. The consequence of that is the changeability of attitudes and the possibility to make new non-binding choices. Religion, on the other hand, is a carrier of permanent norms and values. The place where the two realities meet is in a believer. In recent years, we have observed a decreasing number of people in Polish society declaring themselves as deeply religious, and an increasing number of non-believers. Yet, the number of those who define themselves as believing in God is increasing. Still, it is a selective faith. It means a departure from institutionalised faith towards the sacralisation of the self, experiencing one's relationship with God in an autonomous way, without the sense of obligation.

Społeczeństwo nieustannie się zmienia, ulega wpływom różnych czynników. Jedną ze składowych życia społecznego jest religia. Jest to wprawdzie element, który nie ulega łatwym i szybkim zmianom, ale w perspektywie czasu są one zauważalne. Przedmiotem artykułu jest analiza wiary i religijności u polskich katolików oraz przemian zachodzących w tym zakresie na przełomie XX i XXI wieku.

W badaniach przeprowadzonych przez CBOS w czerwcu 2020 r. na temat religijności Polaków w ostatnich 20 latach pojawia się uwaga o tym, że od 2005 r. wzrosła liczba osób deklarujących się jako niewierzące a praktykujące: z 1% do 2% (CBOS 2020a, 4). Niewiele, jednak w praktyce ten odsetek może być większy, jeśli weźmiemy pod uwagę, że religijność to nie to samo, co wiara. Gdy mówimy bowiem o religijności, to zwracamy uwagę na zewnętrzne przejawy uczestnictwa w religii. Jest więc to zjawisko społeczne, na które składają się praktyki i sfera kultu. Wiara natomiast to osobista i zaangażowana odpowiedź na Boże wezwanie. Św. Paweł trafnie napisał, że wierzyć znaczy sercem przyjąć wiarę (Rz 10,9) i Boga mieć za źródło działania (Flp 2,13). Problem

badawczy można zatem ująć jako pytanie: jaki jest kształt wiary i religijności Polaków w nakreślonym polu czasowym? Natomiast celem artykułu jest ukazanie, że wraz ze zmianami społecznymi przemianom ulega stosunek wierzących do religii oraz jej miejsce i znaczenie w strukturze społecznej.

(Post)nowoczesność dokonała w społeczeństwach istotnych zmian dotyczących m.in. pluralizacji światopoglądowej oraz stylów życia. W konsekwencji mamy do czynienia z coraz większą indywidualizacją oraz selektywnością. Ma to swoje konsekwencje dla przeżywania religii. Wierzący nie przyjmuje już całego pakietu oferowanego mu przez konkretną religię, ale swobodnie wybiera jej elementy. Jedni mówią o postępującej sekularyzacji, inni o transformacji religijności. Wprawdzie religia jest wciąż ważnym elementem życia, ale stosunek do niej istotnie się zmienia. Na polskim gruncie naukowym wiele dziedzin naukowych zajmuje się zagadnieniami wiary i religii w społeczeństwie. Są to nauki humanistyczne, gdzie najistotniejszą rolę odgrywa socjologia, ale też teologia, zwłaszcza katolicka nauka społeczna. Wskazane byłoby zwrócić tutaj uwagę na prace łączące w sobie wysiłki dociekań naukowych teologa i socjologa: ks. Janusza Mariańskiego, ks. Sławomira H. Zaręby czy ks. Władysława Piwowarskiego. Nadto istotne są osiągnięcia w tym zakresie takich naukowców jak: Wojciech Świątkiewicz, Józef Baniak, Maria Libiszowska-Żółtkowska czy Irena Borowik.

Artykuł został podzielony na dwie części. Pierwsza – teoretyczna – wyznacza tło dla dalszych refleksji. Przede wszystkim zostały opisane w niej takie zjawiska jak: wiara religijna, wierzenia religijne i religijność. Pojęcia te zostały ujęte w kontekst przemian społecznych związanych głównie z indywidualizacją i pluralizacją życia. Społeczne rozprzestrzenianie się tych zjawisk nie ominęło religii, powodując przemiany w jej przeżywaniu i prowadząc do procesów sekularyzacyjnych w obrębie polskiego społeczeństwa. Dla ukazania podjętej problematyki – wykorzystując metodę analityczno-syntetyczną – sięgnąłem do dokumentów Magisterium Nauczycielskiego Kościoła oraz publikacji polskich

socjologów podejmujących problematykę religii i jej społecznych warunkowań, a także odniosłem się do niektórych klasyków teorii sekularyzacyjnych, takich jak: Peter Berger, José Casanova i inni. Druga część pozwoliła uwidocznic opisane procesy poprzez analizy zastanych badań empirycznych. Zwróciłem uwagę na dostępne raporty z badań nad religijnością wykonane przez Centrum Badań Opinii Społecznej, Główny Urząd Statystyczny oraz Instytut Statystyczny Kościoła Katolickiego.

Elementem najczęściej badanym jest religijność. Najprościej dokonać analiz tej pochodnej religii, gdyż dotyczy zewnętrznej sfery przeżywania konfesyjnej przynależności jednostki. Warto jednak zrobić rozróżnienie pomiędzy religijnością a wiarą i mieć na uwadze, że są to pojęcia sobie bliskie, ale nie można ich utożsamiać.

1. Teoretyczne ujęcie zjawiska wiary religijnej i religijności oraz ich uwarunkowania

Św. Paweł podczas przemówienia na Areopagu (Dz 17,19-34) musiał skonfrontować wiarę w Jezusa Chrystusa z religijnością Greków. Pośród wielu ołtarzy poświęconych poszczególnym bóstwom był jeden nieskonkretyzowany: 'Nieznanemu Bogu'. Świadczyło to z pewnością o dużej religijności jego budowniczych. Jednak czy wyrażało to jednocześnie ich wiarę? Z podobną postawą spotykał się wcześniej Jezus, gdy krytykował faryzeuszów i uczonych w Piśmie za ich przywiązanie do zewnętrznych rytuałów, a zaniedbywanie wnętrza, co stwarzało jedynie pozory pobożności (np. Mt 23,23-33).

We współczesnej wspólnocie chrześcijańskiej – zwłaszcza w krajach zachodniej Europy, ale również coraz częściej w Polsce – obok Jedynego Boga pojawia się niejednokrotnie ten 'Bóg Nieznany', za którym nie stoi pogłębiona wiara, a jedynie religijność, praktyka bez odniesienia do żywej wiary w Boga. Andrzej Draguła zwraca uwagę, że w pierwotnej chrystianizacji, tej której podjął się św. Paweł i pozostali Apostołowie, ale też późniejszej, nie chodziło jedynie o przejście z politeizmu do mono-teizmu, ale o to przejście od religijności do wiary (Draguła 2010, 44-45).

Wiara religijna jest czymś trudnym do opisanego w kategoriach zewnętrznych. Jest ona przeżyciem wewnętrznym, duchowym, w którym dochodzi się do przekonania o prawdziwości prawd zawartych w konkretnej religii, w interesującym nas przypadku – wiary wyrażanej w Kościele Rzymskokatolickim. Jest to zatem aktywność człowieka, który pragnie się otworzyć na doświadczenie Boga, ale jest to też w przekonaniu teologii efekt łaski, która spotyka się z gotowością człowieka na przyjęcie Bożego objawienia. Wiara jest zatem aktem osobowym, aktem woli, który nie tylko wyraża przyjęcie jakiegoś pakietu prawd czy wierzeń religijnych, ale nadto jest przyjęciem Boga w swoje życie. W ten sposób wiara staje się centrum religijnej aktywności wierzącego (1 Kor 2,2-4), odpowiedzią na przyjęte objawienie wyrażane przez praktyki religijne oraz postępowanie zgodnie z normami z niego płynącymi.

Czymś znacznie łatwiejszym w identyfikacji i badaniach empirycznych jest religijność. Można wymienić szereg elementów ją charakteryzujących: autoidentyfikacja wiary (globalna deklaracja wiary), praktyki religijne, wiedza doktrynalna, działanie zgodnie z normami danej religii, zwłaszcza moralnymi (parametr konsekwencyjny). Jest to zaledwie kilka elementów próbujących opisać religijność (Potocki 2014, 37-39). Można dodać jeszcze inne, zwłaszcza te związane z opisem grupy społecznej, jak: poczucie przynależności grupowej, współdziałanie z innymi członkami czy odczuwane więzi. Jednak to, co jawi się jako najistotniejsze, to fakt, że wiary nie można sprowadzić do religijności i odwrotnie.

Jeśli przyjrzeć się polskiemu katolicyzmowi, to mamy obecnie w Polsce według raportu Głównego Urzędu Statystycznego „Wyznania religijne w Polsce 2015–2018” (raport powstaje co trzy lata) 93,7% (GUS 2019, 82) osób deklarujących przynależność do Kościoła Rzymskokatolickiego. Jednak pomijając ten element autodeklaracji, można z dużą dozą pewności stwierdzić, że rzeczywistość jest o wiele bardziej złożona. Autentyczność wiary bywa coraz częściej zastępowana przez odniesienie do boga, który wprawdzie wzorowany jest na chrześcijańskim, ale który w rzeczywistości jest ‘Bogiem Nieznanym’. Wiara nie jest

bowiem jakimś zamkniętym systemem, w obrębie którego porusza się wierzący, ale jest droga, gdyż w Bożym objawieniu wciąż odkrywamy coś, co nieustannie jest niejasne i wymaga głębszego poznania. Wiara zakłada także zawierzenie, nawet wówczas, gdy jakieś jej prawdy są niezrozumiałe. Nie jest to pewność naukowa, ale pewność moralna, która charakteryzuje relacje międzypersonalne. Takie zachodzą pomiędzy wierzącym a Bogiem. Zatem dla prawdziwej wiary nie wystarcza tylko element intelektualno-etyczny czy formy rytualizmu. Przyjmowanie prawd wiary bez oparcia ich na Bogu (relacji z Nim) może się stać czymś niezrozumiałym dla odbiorcy, gdyż nie znajdzie on powodu, dla którego ma postępować w konkretny sposób. Uzasadnieniem jest tylko zaufanie prawodawcy, którym jest Bóg. W innym przypadku pojawiają się wątpliwości w wierze, a zatem odmówienie Bogu zaufania, co może skutkować sprzeciwem wobec poszczególnych prawd i norm.

Wiara jest odwołaniem się do tego, co leży poza doświadczeniem empirycznym. Nie może być ograniczona jedynie do norm moralnych i dogmatów, mimo że są związane z wiarą. Również bez przekroczenia tego, co doczesne, prawdy objawione mogą zostać zredukowane do chrześcijaństwa kulturowego. Zdefiniowanie zaś kultury nie jest czymś prostym, istnieje bowiem kilkaset jej definicji i do dziś żadna nie stała się powszechnie uznana i reprezentatywna. Jan Paweł II w przemówieniu do UNESCO wskazał, że „kultura jest właściwym sposobem istnienia i bytowania człowieka” (Jan Paweł II 1980, 6), zaś Benedykt XVI zwrócił uwagę, że podstawą kultury powinno być „poszukiwanie Boga i gotowość, by Go słuchać” (Benedykt XVI 2008, 16). Jednak coraz częściej kultura koncentruje się tylko na aktywności człowieka, na takim jej rozumieniu, że jest całokształtem ludzkiej wytwórczości (Szacka 2008, 79). Schodzimy więc z poziomu wiary do poziomu ludzkiej sprawczości. Zmierza to, jak wskazuje papież Franciszek, do „sprowadzania wiary do prywatnego i wewnętrznego kręgu [...] oraz stopniowy wzrost relatywizmu, co powoduje ogólną dezorientację” (Franciszek 2014 {p. 64}).

Wiara w codziennym życiu polega na przekonaniu do drugiej osoby.

Jest ona czymś koniecznym. Bez niej każdy byłby zmuszony, by samemu wszystko wiedzieć i sprawdzić. Takie proste zaufanie do innych pozwala korzystać ze zdobyczy wiedzy i techniki, bez konieczności weryfikacji tego, czy jest tak, jak ktoś twierdzi – dotyczy to działania urządzeń, praw fizyki czy zażywanych lekarstw. Taka wiara jest jednak proceduralna. Wiara w Boga przekracza granice ludzkiego poznania. W obliczu świata materialnego i skupionego na rozumowym wyjaśnieniu wszystkiego może być to ‘wiedza’ nieakceptowalna (Ratzinger 2005a, 99-108). Łatwo prowadzi to do relatywizmu. Oznacza to, że wprawdzie wielu wierzy jeszcze w Boga, ale jest On coraz bardziej nieokreślony. W konsekwencji wiąże się z tym również brak odniesienia do autorytetu Kościoła. Dominuje wówczas przekonanie: nieważne, jak wierzymy, bo najważniejsze jest kochać Boga i być ogólnie dobrymi ludźmi. Takie doświadczenie transcendencji staje się czymś bardzo rozmytym.

Problem relacji do Boga nie jest jedynie problemem teoretycznym, ale zdecydowanie praktycznym, bo odniesienie do Niego ma swoje konsekwencje w działaniu i wartościowaniu. Oświeceniowe oparcie się tylko na ludzkim rozumie w ustanawianiu norm dla ludzkiego postępowania jest niewystarczające, choć oczywiście wiara musi mieć element rozumności. Przekonywał o tym Jan Paweł II:

Pojawił się [...] nowy typ mentalności neoscjentystycznej, która chce posługiwanie się rozumem ograniczyć tylko do rozumowania naukowego. W tym redukcyjnym ujęciu inne dziedziny ludzkiej działalności stanowią wyłącznie dziedzinę uczuć. W optyce tego racjonalizmu, który siebie uważa za jedyną postawę godną umysłu ściśle ‘naukowego’, akt wiary nie jest niczym innym, aniżeli bezzasadną opcją, nie opartą na rozumie. Rozumowa struktura aktu wiary zostaje pozbawiona swej wartości jako poznanie symboliczne, nie rzeczowe (Jan Paweł II 1988, 28).

Religia swojego uprawomocnienia nie może mieć w ludzkim myśleniu (Ratzinger 2005b, 114), musi sięgać poza nie, a to wymaga aktu wiary. J. Ratzinger zwracał uwagę, że ostatecznie jednostka musi dokonać wyboru: albo żyć jakby Boga nie było, albo przyjąć, że istnieje. Nie da się trwać przy założeniach Pascala, że korzystniejsza jest racjonalna teza

o Jego istnieniu (Ratzinger 2005a, 111-112). Nie wystarcza też rola religii sprowadzana do nadawania sensów i znaczeń, czy to dla życia jednostkowego, czy społecznego. Byłaby bowiem wówczas jedynie 'pobożną' niewiarą. Wiara natomiast – przekonuje J. Ratzinger w książce „Wiara, prawda, tolerancja” – nie może przejawiać się tylko w różnych formach religijności i elementach kultury (Ratzinger 2005b, 42).

Wiara religijna rozumiana podmiotowo, a więc będąca częścią życia człowieka, podlega zewnętrznym wpływom wielu czynników, które tym samym powodują zmiany społeczne. W sensie przedmiotowym zaś wiara nie może ulec zmianie, bo Boże prawdy są niezmiennie, rozwojowi może podlegać jedynie nasze ich rozumienie. Zmiany w tym pierwszym znaczeniu są związane z procesami historycznymi. Wiara i religijność podlegają różnego rodzaju uwarunkowaniom zewnętrznym. Również człowiek jest od nich zależny, gdyż to, kim jest, jak działa, jakie ma cele i wartości, zależne jest m.in. od przeszłości. Wpływ zatem na naszą osobową konstrukcję ma to, co przez pokolenia dotarło aż do konkretnej jednostki w procesie dziedziczenia, wychowania czy socjalizacji. Człowiek jako istota społeczna jest wytworem jednak nie tylko przeszłości, ale i czasu, w którym żyje. Ten nieraz nawet bardziej go konstytuuje. Oczywiście są wartości mocno zinterioryzowane, które nawet zmiany i trendy społeczne z trudem podważają; są to wartości, które należą do centrum, rdzenia osobowości. Jednak wszystkie peryferyjne, mniej utwierdzone w konstrukcji jednostki, łatwiej ulegają zmianom czy wyparciu.

Podczas socjalizacji nabywamy stan mentalnościowy, zespoły twierdzeń ideologicznych, stereotypy, praktyki życiowe itp., które przykładamy do swojej współczesności. Jednak jednostka w społeczeństwie nie jest tylko biernym odtwórcą tego, co odziedziczyła, ale również tę rzeczywistość tworzy. W ten sposób do zasobu intelektualnego i praktycznego już posiadanego wprowadza modyfikacje i nowe elementy. Na tej drodze klimat mentalnościowy współczesności spotyka się z tym historycznym,

odziedziczonym. Społeczny ideowy klimat nie jest bowiem czymś oderwanym od ludzkiego życia, ale z nim związanym.

To, co jest elementem dominującym współczesnych społeczeństw, w tym polskiego, nie jest tworem jedynie ostatnich dziesięcioleci, ale dojrzało przez ostatnich kilka wieków (m.in. na skutek Reformacji, wojen religijnych, oświecenia), prowadząc do naturalizmu, indywidualizmu czy relatywizmu. Jest to wprawdzie duże uogólnienie, ale trudno tutaj o głęboką, a zarazem syntetyczną analizę. Można jednak stwierdzić, że konsekwencją tych przemian jest upadek wiary masowej na rzecz pluralizacji życia. W związku z tym należałoby na nowo określić rolę religii w społeczeństwach i państwach oraz w życiu jednostek (Kubicki 2012, 347), co wiąże się także z wezwaniem papieża Franciszka w stosunku do Kościoła, aby stawał się na nowo ‘instytucją wiarygodną’ (Franciszek 2014 {p. 65}).

Z pluralizacji życia wynika jego indywidualizacja, a religia staje się coraz bardziej elementem wyboru spośród wielu możliwości. Gdy zatem mowa o odchodzeniu od religii zinstytucjonalizowanej, to wiąże się z procesami sekularyzacyjnymi i z prywatyzacją tej sfery życia. Współcześnie o tych procesach mówimy od lat 30. XX wieku, kiedy to Gabriel le Bras w odniesieniu do społeczeństwa francuskiego zauważa rosnący wskaźnik osób „niewierzących, obojętnych względem religii lub praktykujących tylko najważniejsze obrzędy ze względów konformistycznych, ale nieprzeżywających w żaden sposób wiary w wymiarze osobistym” (Borowik 2005, 7). Dla zwolenników teorii sekularyzacji głównym wyznacznikiem jej potwierdzenia jest zmniejszająca się liczba osób uczestniczących systematycznie w praktykach religijnych. Jednak nie jest to jedyny sposób tłumaczenia zachodzących zmian. Inną perspektywę przedstawiają m.in. Peter Berger, José Casanova, Thomas Luckmann czy Ernst Troeltsch.

Trudno odnieść się tu szeroko do wymienionych autorów, jednak warto nadmienić, że w ich ujęciu sekularyzacja nie jest procesem

jednokierunkowym. Raczej jest to jeden z wielu procesów towarzyszących przemianom religii. Według Th. Luckmanna nie mamy bowiem do czynienia z zanikaniem religii w płaszczyźnie subiektywnej, ale z religią niewidzialną, bo sprowadzoną do jednostek, w życiu których nadal odgrywa rolę sensotwórczą (Kulbat 2007, 121; Zaręba 2010, 9). Nie ma więc mowy o powszechnym zdogmatyzowaniu jednego światopoglądu, ale jest pluralizm idei najczęściej pozakościelnych. Pluralizm i możliwość wyboru nie są – zdaniem P. Bergera – tym samym wyborem laicyzmu. Oznacza to raczej, że religia nie jest już traktowana jako niepodważalny pewnik, ale podlega kwestionowaniu (Marianański 2017a, 42-43).

Charakterystyczną cechą wszystkich sytuacji pluralistycznych [...] jest to, że dawne religijne monopole nie mogą już dłużej przyjmować za oczywistość posłuszeństwa swojej klienteli. Posłuszeństwo jest dobrowolne [...]. W rezultacie tego tradycyjna religia, którą wcześniej można było autorytarnie narzucić, teraz musi znaleźć zbyte (Berger 1997, 185-186).

Te procesy nie oznaczają negatywnego statusu religii, mimo że staje się ona zjednostkowanym kultem z przeniesionym punktem ciężkości z transcendencji na własne doświadczenia. J. Casanova wskazuje, że nawet tracąc instytucjonalne znaczenie, religia służy integracji tego, co indywidualne, z rzeczywistością intersubiektywną (Casanova 2005, 358-364). Posługuje się pojęciem religii publicznej, wskazując na pożądaną w pewnej formie obecność religii w nowoczesnej sferze publicznej, która może stanowić „immanentną krytykę specyficznych form nowoczesności z [...] religijnego punktu widzenia” (Casanova 2005, 366; Casanova 2009-2010, 101). Podobnie widzi to E. Troeltsch, który główny problem religii upatruje w braku wspólnotowości, nie tylko w niej samej, ale również w nowoczesnych społeczeństwach. Dawniej uznawano bowiem, że państwo i Kościół mają pieczę nad wszystkim. Jednostka musiała się dostosować do panującego porządku. Nowoczesność zaburzyła takie myślenie wprowadzając ideę wspólnotowości opartą na wolnej zgodzie jednostek, które jednoczą się dla osiągnięcia

wspólnych celów, co jednak nie oznacza innych korzyści niż własne (Troeltsch 2006, 53-54). Dlatego Kościół, posiadając siłę do przełamania różnicy pomiędzy tym, co prywatne a publiczne, musi najpierw sam na nowo uczyć się wiązać serca we wspólnotę, a potem pomóc odbudowywać jedność społeczną i państwową (Troeltsch 2006, 63-65). Potwierdza to także spostrzeżenie J. Casanowy, że „religie zmuszają nowoczesne społeczeństwa do publicznej i zbiorowej refleksji nad ich strukturami normatywnymi” (Casanowa 2005, 375).

Wprawdzie, o ile indywidualnej religijności nie udaje się otrzymać masowego potwierdzenia ze strony oficjalnego systemu religijnego, to otrzymuje je od innych autonomicznych jednostek (Luckmann 2011, 147-180), które również bardziej niż to, co płynie z danego systemu religijnego, akcentują własne doświadczenie, subiektywność odczuwania, niezależność od dogmatów i instytucji (Mariański, Wargacki 2011, 138). Okazuje się zatem, że tzw. procesy modernizacyjne (wzrost dobrobytu, poziomu wykształcenia, rozwój techniki, industrializacja, racjonalizacja) nie tyle wypierają religię, co pluralizują podejście do niej. Czysty humanizm, bez odniesienia do Boga, stał się jedną z opcji życiowych. J. Mariański, powołując się na Jürgena Habermasa, zauważa, że mamy przy tym do czynienia z rozkwitem religijności, która zrywa z liberalnym przesłaniem oświecenia (Mariański 2009, 39). Religia ma swoje istotne miejsce w sferze publicznej. Istnienie obok siebie Kościoła i sekularnego świata nie jest proste, ale daje jednej i drugiej stronie nowe perspektywy. Społeczeństwo modernizujące się niweluje dawne ryzyka, ale powoduje też nowe, w tym związane z systemami aksjologicznymi. To, co się wydarza w tym obszarze, Wojciech Świątkiewicz nazywa ‘wichrowatością’, co oznacza szybkie i gwałtowne przemiany (Świątkiewicz 2010, 55). Dlatego Benedykt XVI zwrócił uwagę na istotną rolę religii, która polega „na dopomaganiu w oczyszczeniu i rzucaniu światła na stosowanie rozumu do odkrywania obiektywnych zasad moralnych” (Benedykt XVI 2010).

Pluralizacja życia prowadzi nie tylko do swobodnego wyboru elementów religii, ale też często do jej odkościelnienia. Nie zanika religia, ale zmienia się jej forma. Tam zaś, gdzie dominująca jest jeszcze jej zinstytucjonalizowana forma, tak jak w przypadku Polski, tam przybiera coraz częściej formę przeżywania jej przez wierzących niekonsekwentnie i selektywnie. Jednak nawet taki jej charakter nie pozostaje bezproduktywny, gdyż ponowoczesność „prowokuje pytania i problemy, na które odpowiedzi ludzie poszukują w religii lub innych formach duchowości” (Marianksi 2009, 48). To, że religia straciła wpływ na całokształt życia społecznego (m.in. na prawo, gospodarkę), nie oznacza religijnej pustki. Zachodzące zmiany to nie tyle sekularyzacja, ale transformacja.

Złożoność sytuacji religii w nowoczesnym społeczeństwie powoduje, że coraz częściej zamiast o ‘religii’ mówi się o ‘duchowości’. Uznaje się ten termin za bardziej adekwatny na określenie czyjegós światopoglądu i za ekwiwalent religijności kościelnej. Duchowość odrywa człowieka od instytucji, uznawania dogmatów czy rytuałów. I tak ‘nowa religia’ zamiast skupiać się na sprawach Bożych, koncentruje się coraz bardziej na sprawach człowieka. Nie chodzi o doświadczenie Boga wewnątrz, a doświadczenie samego siebie, co powoduje, że człowiek staje się podmiotem własnej pseudoreligii (Świątkiewicz 1993, 28).

Powodem takiego rozpadu tradycyjnej roli religii jest również brak w społeczeństwie całościowej wizji rzeczywistości oraz fundamentalnych punktów odniesienia. J. Mariański zauważa, że więzi społeczne ulegają coraz większej fragmentaryzacji i dezintegracji. Dotychczas rolę odgrywała zasada albo-albo, obecnie można wybierać i syntetyzować różne elementy. Jest to logika typu „nie tylko to, ale też tamto” (Marianksi 2017a, 45-46). Dawniej Bóg ‘dyktował’ warunki, był niejako systemem, w którym żył człowiek. Pluralizacja i indywidualizacja spowodowały, że

...religia instytucjonalna z reguły nie jest percypowana przez wyznawców w formie czystej, lecz przez pryzmat potrzeb indywidualnych [...]. Jednostka staje się w ten sposób interpretatorem prawd wiary. Religijność jest sprawą jednostki, która podejmuje swoją decyzję ‘za’ lub

‘przeciw’ kościelnej religii [...]. Indywidualne ‘ja’ staje się centralną podstawą konstruowania świata religijnego (Mariański 2017a, 103).

Jednak, jak podkreślił to papież Franciszek, takie zindywidualizowane życie nie czyni „bardziej wolnymi, bardziej równymi, bardziej braćmi. Sama suma korzyści indywidualnych nie jest w stanie stworzyć lepszego świata dla całej ludzkości” (Franciszek 2020 {p. 105}).

Wziąwszy pod uwagę tak rozumianą rzeczywistość społeczną, w której ponowoczesność przyniosła rozpad wielkich narracji – systemów, które wyrażały całościowy pogląd na świat – i ich rozpad na wiele mniejszych, autonomicznych, to nie dziwi odkrywanie „pluralistycznych horyzontów myślenia” (Szulakiewicz 2006, 38), co ukazuje chrześcijaństwo tylko jako jedną z wielu możliwości światopoglądowych (Świątkiewicz 1993, 37-38).

Trudno zaprzeczyć, że powyższe zmiany mają miejsce również w polskim społeczeństwie. Tam, gdzie religia opiera się coraz bardziej tylko na zachowaniach konformistycznych, tam nie ma ona szans oprzeć się przemianom kulturowym. Jednak nie można też jednoznacznie stwierdzić, że tzw. religijność kulturowa nic nie znaczy, bowiem trudno za prośbą wiernych o sakramenty odczytywać jedynie sentymenty i przywiązanie. W odczuciu G. Bauma jest to prośba o znaczący symbol wyrażający nadal wartości, na których im zależy (Baum 2006, 38-45). Mimo to trzeba jasno stwierdzić, że instancją organizującą religię staje się sama jednostka. Ogłaszana zatem przez niektórych badaczy desekularyzacja nie przejawia się w głębszym odniesieniu do transcendencji. Jednostka odnosi rzeczywistość ducha do swojego świata przeżyć, stąd mówi się coraz powszechniej o prawie do własnego światopoglądu religijnego. Można to nazwać sekularyzacją indywidualną lub sakralizacją jaźni (Brzozowski 2012, 277). Nowa duchowość jest rozumiana w kategoriach czegoś prywatnego, intymnego, jakiejś siły istniejącej we wnętrzu człowieka. Miejsce Boga zajmowane jest przez człowieka i jego dobre samopoczucie.

Podkreśla się coraz bardziej rolę jednostki w kreowaniu swojego życia. Taki nacisk na jej podmiotowość sprawczą rodzi w obrębie przeżywania religijności eklektyzm. W tym przypadku jednak nie chodzi o elementy związane z samą religią, ale z jednostką, która na własny użytek konstruuje subiektywną własną religię (Borowik 2010, 73-74). Podkreślanie znaczenia jednostki i jej wolności w konsekwencji odrywa jednostkę od systemów standaryzowanych, prowadzi do rozbieżności między systemem wierzeń i moralności Kościoła a życiem jednostki. Dochodzi do tego postawa relatywizmu charakteryzująca się przekonaniem, że żadna religia nie zawiera w sobie prawdy absolutnej. Podstawą oceny ludzkiej aktywności w takiej postawie jest jednostka, która próbuje sama wyrobić sobie przekonania moralne bez odniesienia do wartości obiektywnych. Metafizyczny osąd o istocie rzeczywistości wydaje się więc pozbawiony wszelkiej prawomocności.

Indywidualizacja prowadzi do zróżnicowania form religijności na kontinuum rozciągniętym między 'prywatną transcendencją' a 'tradycyjną kościelnością'. Chodzi o te osoby, które określają siebie jako wierzące, ale mniej lub bardziej otwarcie odrzucają poszczególne prawdy wiary i zinstytucjonalizowaną formę religii. Są przekonane co do tego, że drogą do Boga jest tylko osobista wiara – wiara skrojona na miarę: jednostka ma swój sposób wierzenia, swoje prawdy, swoją moralność. Jest to swoista wiara bez Boga, gdzie szuka się samego siebie (Marianański 2017a, 48-52). Z supermarketyzowanego rynku religii wybiera się to, co konkurencyjne i atrakcyjne. Klient jest autonomiczny i szuka ofert adekwatnych do aktualnych potrzeb, a potrzeby się zmieniają wraz ze zmianami w życiu. Nacisk jest położony bardziej na indywidualnym doświadczeniu duchowości niż na nauczaniu kościelnym. Kończy się to stwierdzeniem: Bóg tak (choć raczej już nie rozumiany jako chrześcijański), religia (jako instytucja) nie.

Mimo zaistniałych zmian w obrębie społecznego znaczenia religii, jest ona wciąż jednym z ważnych elementów społeczeństwa. Ma to miejsce także w społeczeństwie zsekularyzowanym, gdzie praktyki religijne

stają się coraz rzadsze. Jednak nie jest to społeczeństwo pozbawione wiary albo też myślenia religijnego. Jednostki tkają z zasad religijnych swój własny zasób aksjologiczny (Szlendak 2008, 25). Jak przekonuje socjolog Tomasz Szlendak, na swoistym rynku religijnym wolimy kupować pojedyncze produkty, a nie zestawy: jednostki wybierają z całości prawd wiary i norm moralnych te, które im najbardziej odpowiadają. Religie proponują takie zestawy, złożone jednak nie tylko z przyjemności, ale też z wyrzeczeń. Takie „selekcjonerstwo jest specyficznym sposobem na poszukiwanie świętości w realiach kulturowego supermarketu, nie zaś totalnym odrzuceniem wiary i jej zasad” (Szlendak 2008, 105).

2. Wiara i religijność katolików w badaniach społecznych

Po tym teoretycznym wprowadzeniu w przemianę wiary i religijności w społeczeństwach ponowoczesnych warto teraz przyrzeć się konkretnym wynikom badań empirycznych dotyczących polskiego społeczeństwa. Przeanalizowane raporty badawcze oraz dane statystyczne pokazują wyraźnie, że omówione wyżej tendencje są coraz silniej obecne również w Polsce. Odnotowujemy spadający procent praktyk religijnych, ale – jak zaznaczyłem na początku artykułu – odsetek osób określających się jako wierzące jest wciąż wysoki w porównaniu z procentem praktykujących. Co oznacza, że rzymski katolicyzm zaczyna tracić na znaczeniu na rzecz innych horyzontów myślenia.

Jednostki, bez bezwzględnych odniesień do Boga i zrozumienia zbawczego celu swojego życia, skupiają swoją uwagę bardziej na konstruowaniu doczesności. Nie zdają sobie jednak sprawy, że tym samym odchodzą od wiary. Religia jest traktowana jak wolny rynek, gdzie nabywcą jest wierzący i do koszyka wkłada produkty potrzebne i użyteczne. Nie ma przy tym jakiegoś jasnego kryterium słuszności. Taki polski wierzący charakteryzuje się poprzez: „zakwestionowanie niektórych prawd nauczania [...], indywidualistyczny sposób pojmowania wiary, brak świadomości transcendentnego przeznaczenia człowieka” (Marianiński 2014, 157).

Pluralizm obecnych w społeczeństwie idei powoduje nieraz chaos wokół wartości, co wierzący odbiera jako sprzeczności, które jest mu trudno w sobie zintegrować. W konsekwencji, próbując je usunąć, może stać się człowiekiem bezideowym albo z owego pluralizmu stworzy swoją mozaikową wiarę. Trudno jednak odnaleźć tu miejsce dla tradycyjnej wiary pełnej nakazów i zakazów. Kultura konsumpcyjna nie przyjmuje bowiem jednego schematu rozwiązań, otwiera wielość możliwości rozwiązań atrakcyjniejszych niż tradycyjne (Szlendak 2008, 114-115).

Badania nad religijnością są prowadzone w Polsce od wielu lat. Należy pamiętać, że takie postawy jak religijność nie ulegają szybkim zmianom. Dzięki regularnie prowadzonym badaniom można jednak zaobserwować zmiany w postawach respondentów na przestrzeni wielu lat. Zasadne jest pytanie, na ile pandemia SARS-CoV-2 wpłynie ostatecznie na praktykowanie i zmiany w obrębie religijności. Na wnioski trzeba będzie zapewne poczekać. Badania przeprowadzone przez CBOS w czerwcu 2020 r., a więc po pierwszej fali pandemii, ukazały, że

...liczba aktywności z obszaru wiary podejmowanych podczas pandemii rośnie wraz z ogólną częstością praktyk religijnych. Oznacza to, że osoby ponadprzeciętnie zaangażowane religijnie przed narodową autoizolacją w jej czasie więcej się modliły i chodziły do kościoła (online lub na tradycyjne msze i nabożeństwa nawet w czasie najostrejszych zakazów), a te, które praktykowały regularnie, zachowały swój poziom zaangażowania religijnego. Brak zamiaru pójścia do kościoła na mszę św. deklarują te same grupy społeczne, wśród których od dawna obserwowaliśmy wzrost udziału niepraktykujących (CBOS 2020c, 6).

W kolejnym raporcie dotyczącym religijności w pandemii z października 2020 r. można zauważyć pewną zmianę: nieznacznie wzrósł odsetek osób, które mniej czasu w pandemii poświęcają na modlitwę (z 10 do 13%), a także zmalała liczba respondentów deklarujących, że czasu na modlitwę poświęcają więcej (z 12% do 6%) (CBOS 2020b, 2; CBOS 2020c, 2). Pierwotne zwiększenie praktyk religijnych w pierwszej fali mogło mieć związek z tradycyjnym 'jak trwoga to do Boga', a zmniejszenie ich intensywności może być powodowane elementem

przywyczajenia. Można ogólnie przypuszczać, że umocni się spolaryzowanie na praktykujących i niepraktykujących, zaś większe zmiany mogą mieć miejsce w grupie pośredniej. Tym zmianom sprzyjało w okresach nasilonej pandemii przeniesienie liturgii do świata wirtualnego. W wielu wspólnotach parafialnych zainstalowano kamery, aby transmitować msze i nabożeństwa, umożliwiając 'udział' w nich jak największej liczbie osób. Po ustaniu okresowych obostrzeń dotyczących liczby uczestników liturgii księża zauważyli, że znaczna część wiernych nie wróciła do praktykowania w sposób tradycyjny. Warto dokonać w późniejszym czasie porównań, zwłaszcza *dominantes*², sprzed pandemii, w trakcie i po jej ustaniu. Jest to bowiem jeden ze wskaźników, który bierze się pod uwagę w ocenie procesów sekularyzacyjnych społeczeństwa.

Od 1980 r. Instytut Statystyczny Kościoła Katolickiego bada uczestnictwo w niedzielnej mszy świętej. Najwyższy odsetek uczestników odnotowano w 1982 r. i wyniósł 57%. Pandemia przerwała badania, dlatego ostatnie dostępne wyniki są za rok 2019. Wówczas było to 36,9%. Jeśli zaobserwować pewną tendencję, to z łatwością zauważyć można systematyczny spadek uczestników niedzielnej Eucharystii. Odwrotna jest jednak tendencja w przypadku *communicantes*. Najniższy odsetek zanotowano w 1980 r., było to 7,8%, najwyższy w 2000 r., co mogło być spowodowane przeżywanym Rokiem Jubileuszowym. Ostatnie dane mówią o 16,7%. Ten poziom utrzymuje się w ostatniej dekadzie badań, oscylując wokół 16-17%. (ISKK 2021, 22). Ta odwrotna tendencja dotycząca *communicantes* może być jednym z przykładów na moralny relatywizm wiernych. Jak zobaczymy, coraz większa część identyfikujących się jako osoby należące do Kościoła, tworzy swój własny system norm moralnych, który nie jest spójny z kościelnym. Powoduje to zanikanie odczucia zła i grzechu w niektórych kategoriach ludzkiego postępowania, a co za tym idzie, także poczucia godności w stosunku

² *Dominantes* – doroczne badanie niedzielnych praktyk religijnych przeprowadzane przez Instytut Statystyczny Kościoła Katolickiego (ISKK); *communicantes* – badanie liczby osób przystępujących do Komunii świętej.

do możliwości przyjmowania Eucharystii.

Ważną zmienną regularnie badaną jest autodeklaracja wiary. Na podstawie badań prowadzonych w latach 1997-2020 dostrzegamy, że do 2005 r. osoby określające się jako wierzące i praktykujące regularnie utrzymują się na poziomie 57-58%. W kolejnych latach jest istotny spadek do 50% w 2013 r. i 47% na początku 2020 r. Wzrósł natomiast odsetek osób niewierzących i niepraktykujących z 3% w 2005 r. do 7% w 2020 r. Również w grupie wierzących i praktykujących nieregularnie jest kilkuprocentowy wzrost z 32% do 37% (CBOS 2020a, 1-4).

Coraz większe zindywidualizowanie wiary widać w stosunku do zasad moralnych. W raporcie z 2017 r. „Zasady moralne a religia” czytamy, że w latach 2005-2014 znacząco spadła liczba osób wierzących i stosujących się do zasad moralnych Kościoła: z 66% do 39%, przy jednoczesnym istotnym wzroście tych, którzy deklarują, że wierzą po swojemu: z 32% do 52%. Jeśli idzie o kierowanie się trwałymi zasadami moralnymi, trend jest słabnący: „Należy mieć wyraźne zasady moralne i nigdy od nich nie odstępować” – spadek z 31% (2005 r.) do 21% (2016 r.) i do 19% w 2021 r. Tym samym rośnie liczba respondentów twierdzących, że życie jest zmienne i nie ma nic złego w tym, by czasem odstępować od przyjętych zasad (CBOS 2017a, 1-4, CBOS 2022a, 2). Szczególnie mocno jest to widoczne u osób młodych deklarujących się jako wierzące, dla których podstawa chrześcijańskiej moralności, jaką jest Dekalog, nie stanowi już bezdyskusyjnego fundamentu własnej moralności. Dotyczy to zwłaszcza szóstego przykazania, a więc zagadnień seksualności. W tej sferze w zasadzie młodzi ludzie odrzucają nauczanie Kościoła. Aż 91% akceptuje antykoncepcję, 85% nie widzi niczego niemoralnego we współżyciu przedmałżeńskim, 70% godzi się na rozwody, zaś 37% dopuszcza przerywanie ciąży. Wynika to nie tylko z liberalnego podejścia do seksualności, ale także z ogólnego nastawienia do moralności. Prawie połowa (48%) młodych ludzi (studentów) uważa, że nie ma trwałych i absolutnych zasad dotyczących tego, co jest dobre a co złe (Guzik, Marzęcki 2018, 135-138). Nie dotyczy to już

tylko Kościoła Rzymskokatolickiego, ale ogólnie religii. Większość ludzi młodych (tzw. Pokolenie Z³) uważa się wprawdzie za osoby religijne (71%) lub uduchowione (78%), to jednak mało kto wiąże te pojęcia z uczestnictwem w konkretnej wspólnocie religijnej. Normy moralne są dla tej grupy wiekowej procesem, czymś, co się staje (Drozdowicz 2022, 102-103). Nie muszą więc tworzyć jakiegoś zwartego systemu. Są oni zatem typowymi reprezentantami tzw. płynnej nowoczesności.

Nie tylko widać zindywidualizowanie wiary co do norm moralnych, ale także chęć demokratyzacji tego obszaru. Już sam ten fakt świadczy o niezrozumieniu istoty Kościoła. Prawd, które głosi, nie ustanawia sam z siebie, ale czerpie je z Bożego objawienia. Tym sposobem nie mogą one być zmieniane czy też dowolnie interpretowane. Z badań przeprowadzonych w 2015 r. wynika jednoznacznie, że wierni domagają się, aby m.in.: umożliwić osobom rozwiedzionym, które ponownie wstąpiły w związek małżeński, przystępowanie do komunii (80%), dopuścić możliwość korzystania z zapłodnienia *in vitro* przez niepłodne małżeństwa (79%), dopuścić możliwość przerywania ciąży w niektórych sytuacjach (73%), przyzwolić na stosowanie środków antykoncepcyjnych (72%). Mamy zatem do czynienia z coraz większym rozdźwiękiem pomiędzy życiem wiernych a nauczaniem Kościoła (CBOS 2015c, 6-7). Najmocniej widać to w dziedzinie dotyczącej rodziny. Kościół traci coraz bardziej autorytet w tej płaszczyźnie na rzecz indywidualnej oceny moralności niektórych działań i decyzji, zwłaszcza z obszaru seksualności i prokreacji. Odrzucany jest Kościół konserwatywny, a przeciwstawiana jest mu wizja liberalna, otwarta, podążająca za światem. Po przemianach politycznych w 1989 r. rozszedł się 'sojusz' Kościoła i liberalnych środowisk przeciwko wspólnemu wrogowi. Im dalej od tego przełomowego roku, tym mocniej widoczne są nie tylko hasła wzywające do modernizacji Kościoła, ale przede wszystkim zmiany w postawach samych wierzących

³ Różnie jest określany zakres urodzenia tych osób, ale najczęściej przyjmuje się lata 1996-2015.

(Domagała 2018, 276). Potrzeby religijne nie są już dyktowane przez Kościół instytucjonalny, ale zaspokajane w indywidualny sposób przez jednostkę. Kościół jest już nie tyle strukturą religijną, co raczej stabilizującą system aksjonormatywny i wspierający demokratyczne społeczeństwo obywatelskie.

Malejące znaczenie kościelnego nauczania ujawnia się także w akceptacji rozwodów (51%), konkubinatu (63%), stosowania środków antykoncepcyjnych oraz uprawianie seksu przed zawarciem małżeństwa (odpowiednio 62% i 63%). W zakres tych zagadnień wchodzi też eutanazja, którą popiera 34%, oraz związki homoseksualne, które spotykają się z akceptacją 40% respondentów (CBOS 2021c, 2). Wszystkie te wyniki wskazują na desakralizację życia wiernych. Kwestionują oni

...i odrzucają religijne standardy, a opowiadają się za standardami świeckimi. W ich 'zeświecczonej religijności' elementy laickie są łatwo dostrzegalne i zajmują miejsce elementów sakralnych i religijnych, choć najbardziej niereligijna jest ich moralność, zwłaszcza dotycząca sfery seksualnej czy małżeńskiej i rodzinnej. W rozstrzygnięciu osobistych dylematów moralnych nie kierują się oni normami moralności religijnej, lecz stosują kryteria etyki humanistycznej – świeckiej (Baniak 2013, 175).

J. Mariański zwraca uwagę, że świadczy to nie tyle o tym, że polska religijność będzie zmierzała w stronę sekularyzmu, rozumianego jako indyferentyzm czy ateizm, ale podważenia wiarygodności Kościoła jako instytucji religijnej. Polska będzie społeczeństwem wierzącym, ale coraz mniej zakotwiczonym w Kościele (Mariański 2015, 41).

Istotne w kontekście moralności jest postawione respondentom pytanie o źródło jej zasad, o to co/kto stanowi o dobru i złu. Bóg nie jest już instancją decydującą dla zdecydowanej większości społeczeństwa i ten trend się pogłębia. Bóg jako odniesienie dla zasad moralnych był podawany w 2005 r. w przypadku 27% pytanych, zaś w 2016 r. już tylko 15%, natomiast w 2021 r. mamy dalszy spadek, zaledwie 13%. Również społeczeństwo staje się coraz rzadziej podstawą konsensusu, co do moralności. W okresie 2005-2016 mamy w tym przypadku zmianę o połowę: z 22%

na 11%, zaś w 2021 mamy wzrost do 16%. W badaniach nad źródłem zasad moralnych bardzo wyraźnie widać, że jednostka coraz bardziej staje się centrum wszelkich norm: 'To, czym jest dobro i zło, powinno być przede wszystkim wewnętrzną sprawą każdego człowieka' – z 46% na 69%, zaś w 2021 r. 65%. Podobnie wygląda sytuacja w odpowiedzi na pytanie o relację między religią a moralnością: najpierw odnotowano wzrost z 33% do 48%, zaś w 2021 r. lekki spadek do 46% osób odpowiadających: 'Nie czuję potrzeby uzasadniania moralności przez religię, wystarczy mi własne sumienie' (CBOS 2017a, 4-6; CBOS 2022a, 3-5).

Konsekwencją słabnącej wiary są konkretne postawy niezgodne z autentyczną postawą wierzącego. Respondenci nie widzą niczego złego w takich zachowaniach jak: niedzielne zakupy (66%), jedzenie mięsa w piątek (59%), zabawa w okresie postu (37%), prace porządkowe lub remontowe w niedzielę (29%) (CBOS 2015b, 2). Polskie społeczeństwo, mimo że deklaratywnie jest wierzące, to w praktyce staje się chrześcijańskie jedynie z tradycji. Coraz mniej osób odnosi wiarę do codziennego życia, oddziela sferę religii od prywatnego życia i życia społecznego. Wprawdzie w 2015 r. aż 82% respondentów twierdziło, że wierzący mają prawo do wyrażania swoich poglądów w życiu społecznym, to gdy przejdziemy od ogólnej deklaracji do szczegółowych sytuacji, jak korzystanie z klauzuli sumienia przez lekarza w przypadku aborcji, to już tylko 22% dopuszcza możliwość skorzystania z niej (CBOS 2015a, 2-4). Przypadek aborcji jest jednym z najgłośniejszych dyskutowanych problemów ostatnich lat, jeśli idzie o sferę aksjologiczną polskiego społeczeństwa. Warto zwrócić uwagę na dwa momenty. W październiku 2016 r. odbyły się tzw. 'czarne protesty'. Przyczyną była decyzja Sejmu dotycząca przekazania prac do komisji nad zmianami w ustawie regulującej warunki dopuszczalności aborcji. Odrzucono wówczas obywatelski projekt liberalizujący te przepisy, zaś do prac w komisjach odesłano projekt zaostrzający, autorstwa Instytutu na rzecz Kultury Prawnej Ordo Iuris. Zainteresowanie protestami było bardzo duże, gdyż 58% respondentów deklarowało, że śledzi wydarzenia z nimi związane. Większa

koncentracja uwagi i zaangażowania była po stronie kobiet. To ich bezpośrednio dotyka bowiem problem prawnej dopuszczalności aborcji: mężczyźni 52%, kobiety 64%. Praktyczne przełożenie tego poparcia było już zdecydowanie mniejsze. Na czarno ubrało się 12% (mężczyźni 6%, kobiety 17%) pytanych osób, zaś udział w protestach wzięło 3% (mężczyźni 2%, kobiety 4%). Symptomatyczne jest, że największe poparcie protesty zyskały wśród najmłodszej grupy wiekowej 18-24 roku życia, np. 24% spośród osób, które ubrały się na czarno, należało do tej grupy. Warto jednak zwrócić uwagę, że w większości protesty poparły osoby nieuczestniczące w praktykach religijnych (78%) oraz osoby identyfikujące się z lewicą (76%) (CBOS 2016, 7-8). Mimo to jednak 22% osób praktykujących również włączyło się w nie, co potwierdza zmniejszający się autorytet Kościoła, wpływ nauczania pasterzy na swoich wiernych oraz wybiórczość norm moralnych. J. Mariański, analizując wyniki badań społecznych, zauważa silny spadek zaufania do Kościoła. Gdy jeszcze w 2010 r. 68% respondentów oceniało pozytywnie działalność Kościoła, tak w 2017 r. było to już tylko 52% (Mariański 2017b, 82).

Przypomnijmy, że 93,7% deklaruje się jako osoby należące do Kościoła Rzymskokatolickiego. W tym kontekście należy zobaczyć kolejną falę protestów, która przetoczyła się przez społeczeństwo, gdy Trybunał Konstytucyjny 22 października 2020 r. orzekł, że art. 4a ust. 1 pkt 2 ustawy o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży jest niezgodny z konstytucją. Artykuł ten dotyczył sytuacji dużego prawdopodobieństwa ciężkiego i nieodwracalnego upośledzenia płodu albo nieuleczalnej choroby zagrażającej jego życiu. Jeśli idzie o poparcie przerywania ciąży w poszczególnych przypadkach, to w roku 1992 i 2020 deklaracje respondentów wyglądały następująco: zagrożenie życia matki (88% i 86%), zagrożenie zdrowia matki (82% i 79%), ciąża jako wynik gwałtu lub kazirodztwa (80% i 79%). Zatem społeczna akceptacja w tych sytuacjach niewiele się zmieniła. Znacznym przeobrażeniem uległy deklaracje w dwóch przypadkach: wiadomo, że dziecko urodzi się upośledzone (z 71% na 64%) oraz kobieta

jest w ciężkiej sytuacji materialnej (z 47% na 20%) (CBOS, 2020d). Ten drugi przypadek można wytłumaczyć zmianą prawa w 1997 r. („Obwieszczenie Prezesa TK z dn. 18.12.1997 r.”), gdzie usunięty z ustawy został ten tytuł do wykonania aborcji. Pierwszy zaś z nich może się wiązać z kampaniami społecznymi, zwłaszcza dotyczącymi osób z trisomią oraz z rozwojem medycyny, która w wielu sytuacjach radzi sobie z różnego rodzaju niepełnosprawnościami czy dysfunkcjami organizmu. Trzeba jeszcze zauważyć, że poparcie dla aborcji w poszczególnych sytuacjach mocno skorelowane jest z praktykami religijnymi. Im mniejsze uczestnictwo, tym większe poparcie dla aborcji (CBOS 2020d, 8).

Jeszcze innym wskaźnikiem określającym stan polskiej religijności jest utożsamianie się z parafią zamieszkania. Jest to najbliższa każdemu wierzącemu jednostka administracji kościelnej. Stąd opinia i więzi z nią są dość obiektywną miarą stanu Rzymskokatolickiego Kościoła w Polsce. Ostatnie lata nie były dla niego łatwe, gdyż związane były z licznymi skandalami obyczajowymi oraz dyskusjami światopoglądowymi. Dodatkowym czynnikiem wpływającym na więzi z parafią była pandemia, która wybuchła w marcu 2020 r., co utrudniło kontakty z lokalną wspólnotą. Spośród osób praktykujących w 2021 r. 75% przyznało, że uczestniczy w liturgii w swoim parafialnym kościele, pozostałe 25% bywa stale w innym niż parafialny kościół lub wielokrotnie zmienia parafię uczestnictwa. Jest to zjawisko szczególnie intensywne w miastach, gdzie jest bliski dostęp do wielu różnych parafii. Jednak coraz częściej dotyczy również mniejszych miejscowości i wsi, co związane jest z dużą mobilnością jednostek, pozwalającą dotrzeć im do dowolnego kościoła w okolicy zamieszkania. Jest to tendencja wzrastająca: z 12% w 2005 r. do 18% w 2021 r. Wyniki te nie są wiążące dla określenia związania z parafią, gdyż można utożsamiać się z lokalną wspólnotą, zaś uczestniczyć w życiu religijnym w innej. W pierwszym przypadku mamy w polskim społeczeństwie mocny trend spadkowy. Od 1994 do 2005 utrzymuje się on w okolicach 80%, zaś w 2021 mamy już tylko 58% respondentów, którzy identyfikują się ze swoją parafią (CBOS 2022b, 2-3).

Słabnące utożsamianie się ze wspólnotą parafialną idzie w parze z coraz bardziej niereligijnym rozumieniem świąt kościelnych. Badania z 2022 r. pokazują, że najważniejsza chrześcijańska uroczystość, jaką jest Wielkanoc, jest już tylko dla 44% respondentów wydarzeniem religijnym. Dla większości jest to na pierwszym miejscu święto rodzinne (68%), zaś dla znacznej części po prostu miłą tradycją (38%)⁴. Co ciekawe, wartość procentowa tych odpowiedzi mniej więcej pozostaje na tym samym poziomie od 1994 r. do 2020 r. i wynosiła odpowiednio: 51%, 67%, 45%. W tym okresie istniały kilkuprocentowe wahania, jednak spoglądając na początek i koniec tego kontinuum czasowego, to w zasadzie podejście do Wielkanocy się nie zmieniało (CBOS 2020e, 3-4). Istotna zmiana zaszła w ostatnich dwóch latach. Z dużą dozą pewności można sądzić, że pandemia Covid-19 mocno wpłynęła na religijne odczucia kościelnego świętowania, na korzyść rozumienia tego czasu jako wypoczynku i czasu wolnego od pracy: wzrost z 8% do 16% (CBOS 2022c, 4). Znacznie gorzej prezentuje się sytuacja, jeśli idzie o drugie co do ważności święto w roku kościelnym, czyli Boże Narodzenie. W tym przypadku jego religijny charakter uległ mocnemu osłabieniu: z 31% w 2007 r. do 21% w 2021 r. Podobnie jak w przypadku Wielkanocy, dominuje obecnie przede wszystkim przekonanie o rodzinnej naturze tej uroczystości: wzrost z 48% do 56%. Praktycznym przełożeniem takiego nastawienia jest m.in. słabnąca w rodzinach tradycja udziału w pasterce (53%, spadek o 13 punktów procentowych wobec roku 2019 i o aż 27% wobec 1998), czy też przystępowanie do spowiedzi przedświątecznej (59%, spadek o 10 punktów w stosunku do roku 2015) (CBOS 2021a, 5).

Procesy indywidualizacyjne i pluralizacyjne polskiego społeczeństwa w kontekście religijności będą w najbliższych latach jeszcze bardziej przyspieszać. Pokazuje to analiza poszczególnych kohort wiekowych, gdzie odnotowuje się silne spadki wiary i praktyk w najmłodszych

⁴ Respondenci mogli wybrać dwie odpowiedzi, dlatego nie sumują się do 100%.

grupach wiekowych. Te same procesy zachodzą w każdej kohorcie, jednak im starsza, tym są one wolniejsze, a zmiany mniejsze: w kategorii wiekowej 18–24 lata spada odsetek wierzących – z 93% (1992) do 71% (2021), natomiast rośnie niewierzących – z 6,7% do 28,6%. Nieco mniejsza dynamika jest w grupach starszych. Kohorta osób w wieku 25–34 lata odsetek wierzących spadł z 94% do 82%, a wśród najstarszych – w wieku 65 i więcej – z 97,3% do 94,6%. Jeszcze lepiej te przemiany są widoczne w praktykach religijnych. W najmłodszej kohorcie mamy silny spadek regularnie praktykujących: z 69% do 23%, natomiast rośnie odsetek osób niepraktykujących: z 7,9% do 36%. Odsetek praktyk religijnych w grupie 25–34 lata wygląda następująco: w 1992 – 62% regularnie praktykujących i 8% niepraktykujących; 2021 – 26% regularnie praktykujących i 30% niepraktykujących. Również wśród osób 65 i więcej poziom praktyk spadł – z 72,8% regularnie praktykujących (1992) do 56% (2021), a odsetek niepraktykujących wzrósł z 8,7% do 17,5% (CBOS 2021b, 10, Ulman 2017, 202-206).

Można zatem mówić o międzygeneracyjnych i wewnątrzgeneracyjnych zmianach, jeśli chodzi o religijność Polaków. Zróżnicowanie pokoleniowe jest wyraźne: ponad jedna piąta młodych ludzi urodzonych po roku 1992 nie ma kontaktu z Kościołem. Jeśli w momencie wejścia w dorosłość deklarują oni wysoki poziom regularnych praktyk, to w miarę upływu czasu następuje spadek (Domagała 2018, 275; por. Guzik, Marzęcki 2018, 131-133).

W raportach GUS dotyczących badań nad spójnością społeczną z 2015 i 2018 r. największe zmiany widać w kategorii wiekowej 25-34 lata. We wcześniejszej (16-24) są też niewielkie zmiany (na niekorzyść przeżywania religii), jednak tutaj mamy do czynienia z osobami, które często są jeszcze pod dużym wpływem domu rodzinnego. Większe przeobrażenia w obrębie autoidentyfikacji wiary i jej praktykowania odnotowujemy w starszych kategoriach wiekowych. W kohorcie 25-34 lata mamy dużą zmianę, jeśli idzie o praktykowanie tylko w święta:

w 2018 było to 36,7% respondentów, co stanowi 11,5 punktu więcej niż w 2015 r. (GUS 2017, 116; GUS 2020, 118)

Powyżej opisane zmiany religijności nie dotyczą jedynie naszego kraju. W raporcie Centrum Badawczego Pew z 2017 r. dotyczącym religijności w Europie Środkowo-Wschodniej autorzy pośród krajów z dominującym wyznaniem rzymskokatolickim wskazali również na istotne zmiany identyfikacji z katolicyzmem. Największa zmiana nastąpiła w Czechach, gdzie odnotowano jedynie 21% respondentów identyfikujących się z katolicyzmem, co jest spadkiem o 23 punkty w stosunku do roku 1991. W tym samym okresie zanotowano również spadek na Węgrzech z 63% do 56% (Pew Research Center 2017, 9).

Podsumowując, można zapytać za P. Bergerem, co religia powinna zrobić? Dostosować się do religijnego rynku i brać udział w pluralistycznej grze, oferując produkty, których oczekuje klientela, albo odmówić przystosowania, chroniąc stare prawdy? Zakłada on, że wybór tej drugiej opcji wiąże się z kryzysem teologii i Kościoła (Berger 1997, 202). Niewątpliwie mamy kryzys, ale czy odstąpienie przez Kościół od swoich zasad spowoduje zażegnanie tego konfliktu? Jan Paweł II również zadaje pytanie:

...czy można na przykład przemilczeć zjawisko obojętności religijnej, która sprawia, że wielu współczesnych ludzi żyje dziś tak, jak gdyby Bóg nie istniał, albo zadawała się mglistą religijnością, niezdolną sprostać problemowi prawdy ani obowiązкови zachowania spójności między życiem i wiarą? Należy do tego dodać także powszechną utratę poczucia transcendentnego sensu ludzkiej egzystencji oraz zagubienie na polu etyki, obejmujące nawet tak fundamentalne wartości, jak szacunek dla życia i dla rodziny (Jan Paweł II 1995 {nr 36}).

3. Zakończenie

Na koniec – wobec powyższych analiz – warto postawić pytanie: czy wobec coraz częstszego tworzenia przez jednostkę wiary ‘uszytej

na miarę, przez którą chce on sam sobie objawić prawdę, dokonać samorozgrzeszenia i samozbawienia, religia/wiara staje się tylko rytuałem, tradycją, kulturą?

Nawet jeśli religia spychana jest do elementu kultury, to jednak gwarantuje stałe normy, które chronią przed absolutnym relatywizmem. Byłoby naiwne nie dostrzegać procesów, jakie się dokonują w świecie, który niektórzy nazywają postchrześcijańskim. Ale byłoby też nieuzasadnionym pesymizmem twierdzić, że to powolny (choć w ostatnich latach coraz szybszy) zmierzch katolicyzmu w polskim społeczeństwie. Realizm historii pokazuje, że Kościół, przechodząc przez trudne momenty, również upadków, stwarzał miejsce na bardziej adekwatne formy chrześcijańskiej duchowości. Wymaga to od Kościoła wejścia na nowo w dialog z człowiekiem i światem. Trudno jednak zgodzić się z twierdzeniem, że chrześcijaństwo powinno zrezygnować z roszczenia prawa do posiadania Bożej prawdy, podkreślając bardziej otwartość na społeczne zmiany i demokratyzację norm moralnych.

Tradycyjna teza sekularyzacyjna coraz częściej jest podważana. Mówi się o odkościelnieniu religii i przejściu do religii zindywidualizowanej albo też o sakralizacji nowoczesności. Wiara i religia nie są skazane na upadek. Jesteśmy w Polsce w napięciu między sekularyzacją (spadek praktyk, krytyka Kościoła, relatywizacja prawdy i moralności) a ewangelizacją. Jest to szansa dla Kościoła, aby pokazać, że jest możliwe współistnienie nowoczesności i wiary.

Z powyższych analiz jasno wynika, że przeżywanie wiary mocno skorelowane jest z wiekiem respondentów. Najszybsze i największe zmiany zachodzą bowiem w młodszych kohortach. Nie tylko ta grupa, ale całe polskie społeczeństwo podlega procesom sekularyzacyjnym. Wyraźnie widać, że choć Kościół odgrywa nadal ważną rolę, to coraz więcej osób nie warunkuje swojego postępowania społecznym i moralnym nauczaniem religijnej wspólnoty, do której należą. Katolicyzm jest jeszcze mocno wpisany w polską kulturę, co jednak nie sprawia,

że jego ewangeliczne głoszenie staje się tym samym wartością odczuwaną, a więc zinterioryzowaną. Częściej są to wartości religijne jedynie uznawane, za którymi stoi forma społecznego przymusu.

Niepokojącym zjawiskiem jest to, że nawet osoby deklarujące regularne praktyki religijne i określające się jako wierzące, a nawet głęboko wierzące, nie przyjmują całości nauczania Kościoła. Średnio bowiem około 40% z nich akceptuje zachowania (wyżej omawiane) nieuznawane przez Kościół za moralne. Wnioskować można zatem, że spada poziom wiary i praktyk religijnych czy motywowanych religijnie, z tym że ten drugi z procesów jest zdecydowanie szybszy. Jeśli bowiem analizować postawę wobec religii, to najszybciej zawsze zmienia się element behawioralny, dopiero potem dotyczący światopoglądu.

Z całą pewnością nie jest to wyczerpująca analiza zjawiska zmian w obrębie wiary i religijności polskiego społeczeństwa. Jest jeszcze wiele zmiennych, które warto zbadać i porównać. Jednak już tych kilka poczynionych uwag wskazuje na dokonujące się przemiany, które stają się wyzwaniem dla polskiego Kościoła.

Bibliografia

- Baniak, Józef. 2013. „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 nastawienia?* Red. Józef Baniak, 171-205. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych.
- Baum, Gregory. 2006. „Sekularyzacja a katolicyzm w Quebecu.” *W drodze* 11: 36-48.
- Benedykt XVI. 2008. „Spotkanie z przedstawicielami świata kultury w Kolegium Bernardynów: Fundamentem prawdziwej kultury jest poszukiwanie Boga.” *L'Osservatore Romano* 10-11: 12-16.
- Benedykt XVI. 2010. „Przemówienie na spotkaniu z przedstawicielami społeczeństwa brytyjskiego, korpusu dyplomatycznego,

- świata polityki, nauki i przedsiębiorczości.” Dostęp 2021.10.18. <https://ekai.pl/dokumenty/przemowienie-benedykta-xvi-w-parlamencie-brytyjskim-o-miejscu-religii-w-procesie-politycznym-17-wrzesnia-2010-r>.
- Berger, Peter. 1997. *Święty baldachim: Elementy socjologicznej teorii religii*. Tłum. Włodzimierz Kurdziel. Kraków: Wydawnictwo Nomos.
- Borowik, Irena. 2005. „O deprywatyizacji religii José Casanovy na tle debaty wokół sekularyzacji.” W *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. José Casanova. Tłum. Tomasz Kunz, 7-18. Kraków: Wydawnictwo Nomos.
- Borowik, Irena. 2010. „Religijność w nowoczesności: Rzeczywistość społeczna i jej socjologiczna interpretacja.” W *W poszukiwaniu sensu. O religii, moralności i społeczeństwie*. Red. Józef Baniak, 66-81. Kraków: Wydawnictwo Nomos.
- Brzozowski, Tomasz Tadeusz. 2012. „Religijność czy duchowość? O strukturze przeżyć wewnętrznych człowieka.” W *Duchowość religijna jako droga wewnętrznego doskonalenia współczesnego człowieka zachodniego chrześcijaństwa. Konteksty antropologiczne i socjologiczne*. Red. Józef Baniak, 267-291. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Casanova, José. 1998. „Deprywatyizacja religii.” W *Socjologia religii. Antologia tekstów*. Red. Władysław Piwowarski. Tłum. Jacek Ziemek, 409-428. Kraków: Wydawnictwo Nomos.
- Casanova, José. 2005. *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. Tłum. Tomasz Kunz. Kraków: Wydawnictwo Nomos.
- Casanova, José. 2009-2010. „Sekularyzacja przemyślana na nowo: globalna perspektywa porównawcza.” Tłum. Marcin Polakowski. *Teologia Polityczna* 6: 101-114.
- CBOS. 2015a. „Katolik w życiu publicznym – potencjalne konflikty norm i wartości.” *Komunikat z badań* 45.

- CBOS. 2015b. „Sfera sacrum i profanum w życiu społecznym.” *Komunikat z badań* 31.
- CBOS. 2015c. „Oczekiwane zmiany w nauczaniu Kościoła.” *Komunikat z badań* 32.
- CBOS. 2016. „Polacy o prawach kobiet, «czarnych protestach» i prawie aborcyjnym.” *Komunikat z badań* 165.
- CBOS. 2017. „Zasady moralne a religia.” *Komunikat z badań* 4.
- CBOS. 2020a. „Religijność Polaków w ostatnich 20 latach.” *Komunikat z badań* 63.
- CBOS. 2020b. „Religijność Polaków w warunkach pandemii.” *Komunikat z badań* 137.
- CBOS. 2020c. „Wpływ pandemii na religijność Polaków.” *Komunikat z badań* 74.
- CBOS. 2020d. „O dopuszczalności przerywania ciąży i protestach po wyroku Trybunału Konstytucyjnego.” *Komunikat z badań* 153.
- CBOS. 2020e. „Zwyczaje wielkopostne i wielkanocne.” *Komunikat z badań* 49.
- CBOS. 2021a. „Boże Narodzenie 2021.” *Komunikat z badań* 163.
- CBOS. 2021b. „Religijność młodych na tle ogółu społeczeństwa.” *Komunikat z badań* 144.
- CBOS. 2021c. „Stosunek Polaków do wybranych zjawisk i zachowań kontrowersyjnych moralnie.” *Komunikat z badań* 165.
- CBOS. 2022a. „Źródła zasad moralnych.” *Komunikat z badań* 1.
- CBOS. 2022b. „Lokalna parafia – jej postrzeganie i funkcje.” *Komunikat z badań* 5.
- CBOS. 2022c. „Wielki Post i Wielkanoc.” *Komunikat z badań* 53.
- Domagała, Bożena. 2018. „Polak-katolik w oglądzie socjologicznym (analiza wyników badań i wybranych problemów debaty publicznej).” *Humanistyka i przyrodoznawstwo* 24: 267-280.
- Draguła, Andrzej. 2010. *Ocalić Boga: Szkice z teologii sekularnej*. Warszawa: Biblioteka Więzi.

- Drozdowicz, Jarema. 2022. „W co wierzy pokolenie Z? Transformacje religijności cyfrowej młodzieży.” *Przegląd Religioznawczy* 1: 91-109.
- Franciszek. 2014. *Adhortacja apostołska Evangelii gaudium*. Wrocław: Wydawnictwo TUM.
- Franciszek. 2020. *Encyklika Fratelli tutti*. Wrocław: Wydawnictwo TUM.
- GUS. 2017. *Jakość życia w Polsce w 2015 r.: Wyniki badania spójności społecznej*. Warszawa/Łódź: Główny Urząd Statystyczny/Urząd Statystyczny w Łodzi.
- GUS. 2019. *Wyznania religijne w Polsce w latach 2015–2018*. Warszawa: Główny Urząd Statystyczny.
- GUS. 2020. *Jakość życia i kapitał społeczny w Polsce: Wyniki Badania spójności społecznej 2018*. Warszawa: Główny Urząd Statystyczny.
- Guzik, Aldona, i Radosław Marzęcki. 2018. „Niemoralna religijność: Wzory religijności i moralności młodego pokolenia Polaków.” *Roczniki Nauk Społecznych* 1: 123-143.
- ISKK. 2021. *Annuario Statisticum Ecclesiae in Polonia*. Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego.
- Jan Paweł II. 1980. „Przyszłość człowieka zależy od kultury.” *Więź* 7-8: 5-18.
- Jan Paweł II. 1988. „Przemówienie do uczestników plenarnego zebrania Sekretariatu dla Niewierzących.” *L'Osservatore Romano* 3-4: 28.
- Jan Paweł II. 1995. *List apostołski Tertio Millennio adveniente*. Poznań: Pallottinum.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. 2020. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
- Kubicki, Dominik. 2012. „Kres masowej wiary w społecznościach (europejskiego) Zachodu jako badawcze wyzwanie współczesności wobec filozofii religii i socjologii religii.” W *Duchowość religijna jako droga wewnętrznego doskonalenia współczesnego człowieka zachodniego chrześcijaństwa. Konteksty antropologiczne i socjologiczne*. Red. Józef Baniak, 321-349. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

- Kulbat, Waldemar. 2007. „Sekularyzacja w perspektywie socjologii.” *Łódzkie Studia Teologiczne* 16: 125-131.
- Luckmann, Thomas. 2011. *Niewidzialna religia*. Kraków: Wydawnictwo Nomos.
- Mariański, Janusz, i Stanisław Wargacki. 2011. „Nowa duchowość jako megatrend społeczny i kulturowy.” *Przegląd Religioznawczy* 4: 127-149.
- Mariański, Janusz. 2009. „Sekularyzacja a nowe formy religijności.” *Roczniki Nauk Społecznych* 37 (1): 33-68.
- Mariański, Janusz. 2014. *Wiara i wierzenia Polaków w niestabilnej nowoczesności: Analiza socjologiczna*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Mariański, Janusz. 2015. „Katolicyzm polski w procesie przemian.” *Władza sądzona* 6: 30-45.
- Mariański, Janusz. 2017a. *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Mariański, Janusz. 2017b. „Autorytet społeczny Kościoła katolickiego w Polsce w procesie przemian.” *Studia Pedagogica Ignatiana* 5: 77-106.
- „Obwieszczenie Prezesa TK z dn. 18.12.1997 r.” 1997. *Dziennik Ustaw* 157: poz. 1040.
- Pew Research Center. 2017. „Religijność i przynależność narodowa w Europie Środkowo-Wschodniej.” Dostęp 2022.06.01. <https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2017/05/POL-Overview-FOR-WEB.pdf>.
- Potocki, Andrzej. 2014. „Problem polskiej wiary. Uwagi socjologa.” *Colloquia Theologica Ottoniana* 1: 35-57.
- Ratzinger, Joseph. 2005a. *Europa Benedykta w kryzysie kultur*. Tłum. Wiesława Dzieża. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Ratzinger, Joseph. 2005b. *Wiara, prawda, tolerancja*. Tłum. Ryszard Zajączkowski. Kielce: Wydawnictwo Jedność.
- Sobór Watykański II. 2002. „Deklaracja Nostra aetate.” W *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, 333-337. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.

- Szacka, Barbara. 2008. *Wprowadzenie do socjologii*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Szlendak, Tomasz. 2008. *Supermarketyzacja. Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Szulakiewicz, Marek. 2006. „Od chrześcijaństwa metafizycznego do dialogicznego.” *Więź* 3: 34-43.
- Świątkiewicz, Wojciech. 1993. „Rola religijności w procesach legitymizacji społecznego świata.” W *Społeczny świat i jego legitymizacji*. Red. Wojciech Świątkiewicz, 25-43. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Świątkiewicz, Wojciech. 2010. *Między sekularyzacją i deprywatyzacją. Socjologiczne refleksje wokół polskiej religijności w kontekście europejskim*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Troeltsch, Ernst. 2006. „Indywidualizm religijny i Kościół.” W *Religia, kultura filozofia. Wybór pism*. Tłum. Andrzej Przyłębski, 47-65. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Ulman, Paweł. 2017. „Religijność osób starszych w Polsce. Wyniki badań statystycznych.” *Studia Socialia Cracoviensia* 2: 197-210.
- Zaręba, Sławomir H. 2010. „Wiara religijna wśród wartości nadających sens życiu ludzkiemu w świetle badań socjologicznych nad młodzieżą szkolną i akademicką.” *Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne* 4: 4-19.

CHRZEŚCIJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA
w WARSZAWIE

Rok LXIV

Zeszyt 4

ROCZNIK TEOLOGICZNY

WARSZAWA 2022

REDAGUJE KOLEGIUM

dr hab. Jakub Sławik, prof. ChAT – redaktor naczelny

dr hab. Jerzy Ostapczuk, prof. ChAT – zastępca redaktora naczelnego

prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński

dr hab. Borys Przedpełski, prof. ChAT

dr hab. Jerzy Sojka, prof. ChAT – sekretarz redakcji

MIĘDZYNARODOWA RADA NAUKOWA

JE metropolita prof. dr hab. Sawa (Michał Hrycuniak), ChAT

bp prof. dr hab. Wiktor Wysoczański, ChAT

abp prof. dr hab. Jerzy Pańkowski, ChAT

bp prof. ucz. dr hab. Marcin Hintz, ChAT

prof. dr hab. Atanolij Aleksiejew, Państwowy Uniwersytet w Petersburgu

prof. dr Marcello Garzaniti, Uniwersytet we Florencji

prof. dr hab. Michael Meyer-Blanck, Uniwersytet w Bonn

prof. dr hab. Antoni Mironowicz, Uniwersytet w Białymstoku

prof. dr hab. Wiesław Przyczyna, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

prof. dr hab. Tadeusz Stegner, Uniwersytet Gdański

prof. dr Urs von Arx, Uniwersytet w Bernie

prof. dr hab. Piotr Wilczek, Uniwersytet Warszawski

Redakcja językowa – Kalina Wojciechowska

Skład komputerowy – Jerzy Sojka

W związku z wprowadzaniem równoległej publikacji czasopisma w wersji papierowej i elektronicznej Redakcja *Rocznika Teologicznego* informuje, iż wersją pierwotną jest wersja papierowa.

BWHEBB, BWHEBL, BWTRANSH [Hebrew]; BWGRKL, BWGRKN, and BWGRKI [Greek]
PostScript® Type 1 and TrueType fonts Copyright ©1994-2013 BibleWorks, LLC.
All rights reserved. These Biblical Greek and Hebrew fonts are used with permission
and are from BibleWorks (www.bibleworks.com)

ISSN 0239-2550

Wydano nakładem

Wydawnictwa Naukowego ChAT

ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa, tel. +48 22 635-68-55

Objętość ark. wyd.: 18,5. Nakład: 100 egz.

Druk: druk-24h.com.pl

ul. Zwycięstwa 10, 15-703 Białystok

SPIS TREŚCI

IN MEMORIAM

Mgr Irena Andrejew-Preiss..... 743

ARTYKUŁY

JERZY OSTAPCZUK, JERZY TOFILUK, *Wyższe Prawosławne Szkolnictwo Teologiczne w Polsce – przeszłość i teraźniejszość*..... 744

BORYS PRZEDPELSKI, *Różne formy oficjalnego dialogu mariawicko-rzymsko-katolickiego w latach 1971-1996* 767

MARCIN WALCZAK, *Nieuwarunkowane, ostateczne zatroskanie, being-itself. Wielowymiarowa idea Boga w myśli Paula Tillicha* 815

ELŻBIETA BEDNARZ, *Specyfika udzielania pomocy psychologiczno-pedagogicznej przez nauczyciela religii uczniowi posiadającemu orzeczenie o potrzebie kształcenia specjalnego* 851

ANDRZEJ OCHMAN, *Wiara i religijność współczesnych katolików polskich na przełomie XX i XXI wieku w świetle wyników badań społecznych*..... 881

FRANTIŠEK HANOBIK, *Youth on the verge of adulthood and their views on abortion* 915

MATERIAŁY

ABP ANASTAZY (GIANNOULATOS), *Życie w Chrystusie w wieloreligijnej społeczności globalnej*..... 945

KRONIKA

Przyznanie prof. Barbarze Städtler-Mach Medalu za Zasługi dla ChAT (BOGUSŁAW MILERSKI)..... 959

Inauguracja roku akademickiego 2022/2023 (6 października 2022) (JAROSŁAW ZABROCKI)..... 961

Uroczystość nadania tytułu doktora honoris causa Jego Eminencji, Wielce Błogosławionemu prof. Anastazemu (Giannoulatosowi), Arcybiskupowi Tirany, Durrës i Całej Albanii (6 października 2022) (JAROSŁAW ZABROCKI)..... 965

<i>Uroczystość nadania tytułu doktora honoris causa prof. dr. hab. Zbyszko- wi Melosikowi Prorektorowi Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (1 grudnia 2023) (RENATA NOWAKOWSKA-SIUTA).....</i>	969
<i>Publikacje zwarte (książki) Wydawnictwa Naukowego Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie z lat 2019–2022 (TADEUSZ J. ZIELIŃSKI).....</i>	971
Wykaz autorów	975
Recenzenci <i>Rocznika Teologicznego</i> w roku 2022	976

Contents

IN MEMORIAM

Mgr Irena Andrejew-Preiss.....	743
--------------------------------	-----

ARTICLES

JERZY OSTAPCZUK, JERZY TOFILUK, <i>Orthodox Higher Theological Education in Poland – past and present</i>	744
BORYS PRZEDPELSKI, <i>Various forms of official dialogue between the Mariavite and the Roman Catholic Church in the years 1971-1996</i>	767
MARCIN WALCZAK, <i>The Unconditional, ultimate concern, Being-itself. Multidimensional idea of God in the thought of Paul Tillich</i>	815
ELŻBIETA BEDNARZ, <i>Specifics of the provision of psychological and pedagogical assistance by a religion teacher to a student with an evaluation of special educational needs</i>	851
ANDRZEJ OCHMAN, <i>Faith and religiosity of contemporary Polish Catholics at the turn of the 20th and 21st centuries in the light of the results of social research</i>	881
FRANTIŠEK HANOBIK, <i>Youth on the verge of adulthood and their views on abortion</i>	915

MATERIALS

ABP ANASTAZY (GIANNOULATOS), <i>Living in Christ in a multi-religious global community</i>	945
--	-----

CHRONICLE

<i>Awarding Prof. Barbara Städtler-Mach the Medal for Merits for the Christian Theological Academy (BOGUSŁAW MILERSKI)</i>	959
<i>Inauguration of the academic year 2022/2023 (6th October 2022) (JAROSŁAW ZABROCKI)</i>	961
<i>The Ceremony of Conferring the Title of Doctor Honoris Causa on His Eminence, the Most Blessed Prof. Anastasius (Giannoulatos), Archbishop of Tirana, Durrës and All Albania (6th October 2022) (JAROSŁAW ZABROCKI)</i>	965

<i>The Ceremony of Conferring the Title of Doctor Honoris Causa on Prof. Zbyszko Melosik PhD habil., Prorector of the Adam Mickiewicz University in Poznań (1st December 2022) (RENATA NOWAKOWSKA- -SIUTA).....</i>	969
<i>Compact publications (books) of the Scientific Publisher of the Christian Theological Academy in Warsaw 2019-2022 (TADEUSZ J. ZIELIŃSKI).....</i>	971
List of authors	975
List of reviewers of <i>Theological Yearbook</i> in 2022	976

Wykaz autorów

Jerzy Ostapczuk, j.ostapczuk@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Jerzy Tofiluk, j.tofiluk@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Borys Przedpełski, b.przedpelski@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Marcin Walczak, marwal8@wp.pl, ul. Ćwiklińskiej 4/35, 20-067 Lublin

Elżbieta Bednarz, e.bednarz@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Andrzej Ochman, andochman@uni.opole.pl, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, ul. W. Drzymały 1C, 45-342 Opole

František Hanobik, hanobikf@gmail.com, Pravoslávna Bohoslovecká Fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, Masarykova 2707/15, 080 01 Prešov, Slovakia