

***Bożena Domagała***

ORCID 0000-0002-9674-5677

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie  
Wydział Nauk Społecznych

University of Warmia and Mazury in Olsztyn  
Faculty of Social Sciences

## **POLAK-KATOLIK W OGLĄDZIE SOCJOLOGICZNYM (ANALIZA WYNIKÓW BADAŃ I WYBRANYCH PROBLEMÓW DEBATY PUBLICZNEJ)**

### **Pole-Catholic in Sociological View (Analysis Results of Sociological Researchs and Selected Options of Public Debate)**

Słowa kluczowe: naród, tożsamość, religia, katolicyzm, sekularyzacja

Key words: nation, identity, religion, catholicism, secularization

#### Streszczenie

Jednym z wymiarów wielkiej zmiany społecznej i kulturowej zapoczątkowanej w roku 1989 pod hasłem modernizacji Polski i jej okcydentalizacji jest zmiana tożsamości religijnej i narodowej Polaków. Przez ostatnie dwa wieki kształtowania się nowoczesnego narodu były one tak splecione, iż traktowano je synonimicznie. Problem ma wymiar historyczny i teoretyczny zarazem. Historyczny, bo splątana tożsamość Polaka-katolika odnosi do szczególnej sytuacji narodu, jak wobec upadku swej państwowości szukał możliwości narodowego samookreślenia i tożsamości w kulturze. Teoretyczny, ponieważ należy odnieść się do tych teorii socjologicznych, które postrzegają religię jako korelat narodowej tożsamości i jako wartość rdzenną narodowej kultury. A także takich, które kładą nacisk na nieuchronność procesów sekularyzacji i laicyzacji jako swoistych progów nowoczesności.

#### Abstract

One of the dimension to the great social and cultural change started in 1989 in Poland under the banner of modernization and westernization was the change of religious and national identity of Poles. For the last two centuries of the modern nation the religious and national identity of Poles became so close that they were considered as one. This issue has a theoretical and an historical aspect. The theoretical aspect refers to sociological theories perceiving religion as a correlate of national identity and a core value of national culture. The practical aspect emphasizes the inevitability of the process of secularization as a threshold to modernity.

Znaczenie czynnika wyznaniowego w procesach tworzenia grup etnicznych i w procesach narodotwórczych można rozpatrywać na kilku płaszczyznach. Zdaniem Grzegorza Babińskiego *sacrum* religijne i etniczne mają nie tylko wspólne pochodzenie, ale też wykazują pewne podobieństwo strukturalne, ponieważ „oba zjawiska w swym kształcie przybierają podobne formy” (Babiński 2003: 10). Krzyżowanie się więzi religijnych i etnicznych jest częstsze niż ich odrębność. Badania antropologiczne zdają się potwierdzać fakt statystycznie istotnego współwystępowania więzi etnicznej i wyznaniowej w wielu kulturach. Pokazują, iż najlepiej zintegrowane grupy to te, w których granice wspólnoty religijnej pokrywają się z granicami wspólnoty etnicznej. Są to społeczności, w których wyznanie stało się cechą dystynktywną grupy etnicznej, a czasami nawet cechą graniczną w tym sensie, w jakim o granicy grupy etnicznej pisał Roland Barthes. O uniwersalnej ważności nakładających się bądź krzyżujących więzi etnicznych i wyznaniowych pisała Ewa Nowicka:

we wszystkich znanych nam społeczeństwach zarówno czynnik etniczny, jak i wyznaniowy stanowią ważne podstawy poczucia swojskości i obcości, wyznaczając zasięg więzi społecznej i zakreślając granice grup, uznawanych za własne. Zwykle też oba te kryteria w jakiejś mierze na siebie oddziałują. Znany etniczne społeczności, które obok więzi etnicznej łączy więź wyznaniowa; są też takie, w których więzi wyznaniowe przecinają się z etnicznymi (1992: 117).

Także dzisiaj najmocniejsze atrybuty etniczne to często te związane z religią; przechodzenie tożsamości wyznaniowej w etniczną i na odwrót skutkuje ich wzajemnym wzmacnianiem. Powiązanie symboli religijnych z narodowymi i ich przenikanie sprawia, iż kultura ułatwia realizację celów nadprzyrodzonych, a religia sankcjonuje niektóre wartości kultury podnosząc je do rangi *sacrum*. Religia dostarcza ogólnych i zarazem swoistych wyobrażeń o świecie konstruujących podstawowy ład istnienia. Odsyła zatem do sfery kultury i w kulturze się wyraża niezależnie mimo szczególnego statusu i swoistości doświadczenia religijnego tak, jak pojmowali Rudolf Otto czy Wiliam James. Kontekst kulturowy to – jak podkreślał Clifford Geertz – wspólna przestrzeń nastrojów, motywacji i skłonności zyskujących status obiektywnej rzeczywistości jako obowiązujące wzory zachowań społecznych i wytwory tych zachowań dziedziczone społecznie (Geertz 1992: 509). Religia jako wartość rdzenna kultury wyznacza ramy i konteksty etniczności stając się jej zasadniczym filarem. W tej funkcji zdaniem Jerzego Smolicza jest najważniejszym i podstawowym czynnikiem dla konstrukcji obrazu własnego grupy i budowania jej odrębnej tożsamości (Smolicz 1990).

Tego rodzaju związek religii i etniczności występował w niemal wszystkich ludowych kulturach Europy, względnie izolowanych i zakorzenionych lokalnie. Potwierdzeniem mogą być studia Stefana Czarnowskiego nad kulturą religijną polskiego chłopstwa przełomu XIX i XX wieku, w której związek religii z etnicznością przyjmował formę „nacjonalizmu wyznaniowego” polegającego na „przedstawianie sobie religii jako najdonioślejszej cechy etnicznej”. Chłop polski, zdaniem Czarnowskiego, utożsamiał katolicyzm z polskością i w tych kategoriach postrzegał najbliższych sąsiadów, czyli Niemców i Rosjan. Ci pierwsi jako luteranie, a ci drudzy jako prawosławni byli nie tylko obcy, ale i wyraźnie gorsi, ich mowa niezrozumiała, ich wierzenia niejasne. Przywiązanie do katolicyzmu i jego spolszczenie wyrażające się w uznaniu szczególnej roli Matki Boskiej Królowej Korony Polskiej i orędowniczki sprawy polskiej nie podważało uniwersalnego charakteru religii rzymskokatolickiej i powszechności rzymskokatolickiego Kościoła. Jak pisał Czarnowski:

[...] włościanin wie, że jego wyznanie jest powszechne, ogólnoludzkie – bo go tego ksiądz nauczył, ale jako Polak jest on czcicielem szczególnym Matki Boskiej Częstochowskiej, największej ze wszystkich, najbardziej cudownej, najpotężniejszej [...]. Dlatego uważa, że inne Matki Boskie są obce i mniej święte (1956: 94).

Zdaniem wielu badaczy łączenie narodowości z wyznaniem miało bardziej uniwersalny charakter i wykraczało poza religijność ludową. Zwracał na to uwagę w swoich studiach nad procesami narodotwórczymi na ziemiach polskich pod zaborami Tadeusz Łepkowski. Jego zdaniem rozbiory i utrata własnej państwowości sprawiły, że już na początku XIX wieku wśród elementów narodowego samookreślenia Polaków znaczącą rolę zaczyna odgrywać katolicyzm przede wszystkim ze względu na wyznaniową odmienną dwu głównych zaborców: rosyjskiego i pruskiego. Jedynie na Śląsku Cieszyńskim Polacy znajdowali większe poparcie wśród luteranów, w Kościele ewangelicko-augsburskim bardziej niż w rzymskokatolickim (Łepkowski 1989). Wysiłki zaborców na rzecz asymilacji polskich poddanych dotyczyły też Kościoła, który broniąc swej niezależności stawał się oparciem dla ugrupowań patriotycznych i ruchów narodowyzwoleńczych. Był traktowany nie tylko jako ich sprzymierzeniec, ale jako substytut utraconego państwa na ziemiach polskich pod zaborami, a także jak pokazują badania nad Polonią wśród wychodźstwa polskiego w Ameryce. Istniał jeszcze inny, wewnętrzny katalizator sprzyjający łączeniu więzi narodowej z wyznaniową. Była to obecność mniejszości narodowych; Ukraińcy, Białorusini czy Żydzi byli innego wyznania i ten fakt nie tylko utrudniał ich

asymilację, ale też określał swoistość procesów narodotwórczych w tych grupach. Decydował o tym, iż kryterium wyznaniowe stawało się znaczącym, o ile nie podstawowym dla ich poczucia odrębności na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej. Wyjątkiem potwierdzającym regułę mogą być Ukraińcy zamieszkujący południowo-wschodnie pogranicze. Przynależność do cerkwi greckokatolickiej, pozostającej w formalnej Unii z Kościołem rzymskokatolickim nie przeszkodziła w odgrywaniu przez nią decydującej roli w procesie kształtowania ukraińskiego samookreślenia na zachodniej Ukrainie na przełomie XIX i XX wieku (Domagała 2008).

Sytuacja zmieniła się zasadniczo po II wojnie światowej. Polska wraz z utratą Kresów i zagładą Żydów wyszła z wojny jako państwo w zasadzie monoetniczne i monowyznaniowe. Jednak bardzo szybko się okazało, iż ateistyczny i agresywny reżim komunistyczny zagraża nie tylko katolikom i Kościołowi w Polsce, ale także stanowi zagrożenie dla polskości. Wielu z Polaków traktowało go jako przedłużenie sowieckiej Rosji i formę zakamuflowanej okupacji kraju. Prześladowanie Kościoła w Polsce oraz z fakt, iż przez dziesięciolecia PRL-u pozostawał on jedyną niezależną instytucją wobec opresyjnego państwa umacniał związek katolicyzmu z polsnością. Był to jednak związek szczególny. Zdecydowana większość Polaków deklarowała przynależność do Kościoła i choć w swej masie ta przynależność była często formalna i powierzchowna, to jednak, jak pokazują badania Michała Łuczewskiego, niezmiernie znacząca dla jeszcze silniejszego powiązania sfery religijnej i narodowej tożsamości. Taki jest wniosek z jego badań przeprowadzonych w jednej z najbardziej eksplorowanych naukowo (przez Franciszka Bujaka i Zbigniewa Wierzbickiego) galicyjskich wsi, słynnej Żmiącej. Przykład Żmiącej pokazuje, iż kształtowanie się narodowej tożsamości mieszkańców galicyjskiej wsi było procesem długiego trwania, a jego zakończenia szukać należy w czasach całkiem współczesnych. Unarodowienie polskiej wsi i jej wciągnięcie w orbitę idei i ruchów narodowych odbywało się w ciągu całego wieku XX wieku i było efektem działania wielu instytucji. Ostatecznie jednak walkę o rząd dusz na wsi wygrał Kościół rzymskokatolicki, którego ideową orientację określa autor jako połączenie ultramontanizmu i konserwatyzmu w stylu de Maistra. Kościół galicyjski mimo iż lojalny wobec cesarskiej władzy, pozyskiwał dla polskości najpierw lokalne elity wiejskie, a potem stopniowo także masy, wykorzystując dla głoszenia swych poglądów ambonę, szkołę i różnego typu organizacje i stowarzyszenia przykościelne np. Akcję Katolicką. Jeszcze w dwudziestoleciu międzywojennym na terenie Galicji ścierały się różne wizje polskości: radykalnie chłopska, katolicka i państwowa,

ale opcja rzymskokatolicka i polskokatolicka zarazem okazała się najbardziej wpływową dla kształtowania tożsamości narodowej mieszkańców Źmiącej (Łuczewski 2012: 352).

Po roku 1945 w wyniku działania władz komunistycznych dążących do osłabienia lub wyeliminowania instytucji i grup głoszących ideologię inną niż komunistyczna, przedwojenne podziały straciły na znaczeniu; postawy antykomunistyczne na wsi mogły liczyć tylko na wsparcie i patronat Kościoła. Zdaniem Łuczewskiego to właśnie presja komunizmu spowodowała jeszcze silniejsze połączenie „religii z narodem” dla obrony zagrożonych wartości. Władze PRL-u mogły w różny sposób zwalczać Kościół. Nie potrafiły jednak przeciwstawić polskokatolickiej wizji narodu równie nośnej ideologii czego przykładem były uroczystości upamiętniające 1000-lecie chrztu Polski. Dla uwolnionego z aresztu kardynała Stefana Wyszyńskiego w Kościele w Polsce był to początek przymierza zawartego między Bogiem a narodem polskim, którego właściwym przypieczętowaniem były jasnogórskie śluby narodu. Władze państwowe próbowały odwoływać się do tradycji piastowskich, do symboliki bitwy pod Grunwaldem, do tradycji ruchu ludowego stawiając na program modernizacji Polski (np. elektryfikację wsi, budowę tysięcy szkół na tysiąclecie czy na nowe drogi). Nie miało to jednak takiego znaczenia i ostatecznie walkę o rząd dusz wygrał Kościół z jego wizją historii i przeznaczenia narodu polskiego. Z badań Łuczewskiego wynika kilka ważnych dla naszych rozważań wniosków: po pierwsze tożsamość narodowa polska i katolicka zarazem formowały się nie tylko w opozycji do innych wspólnot czy państw narodowych, ale i w starciu odmiennych projektów i wykładni polskości. Po drugie w toczonym sporze i rywalizacji o rząd dusz dominującą rolę odegrała ideologia konserwatywna a nie liberalna i to ona unarodowiła masy chłopskie w XX wieku. Jeżeli w 1901 roku Franciszek Bujak był przekonany, iż istnieje „jeden, moralny i nieśmiertelny naród polski”, w którym jednak mieszkańcy Źmiącej się nie odnajdowali, to pod koniec wieku XX ta idealistyczna wizja narodu trafiła także do nich. Przyczyniła się do tego w dużej mierze teologia narodu kardynała Stefana Wyszyńskiego odwołująca się do wyobrażenia narodu jako ustanowionej przez Boga ponadczasowej uniwersalnej wspólnoty o charakterze moralnym (Łuczewski 2012: 397–400). Po trzecie badania Łuczewskiego zdają się potwierdzać, iż w procesie kształtowania się narodu polskiego jako uniwersalnej wspólnoty moralnej religia odegrała rolę wartości rdzennej.

Potwierdzeniem tego procesu mogą być doświadczenia Solidarności z lat 1980–1981 – ruchu społecznego, walczącego o kwestie socjalne i godność ludzi pracy i ruchu narodowego nawiązującego do polskiej ro-

mantyczno-mesjanistycznej tradycji łączącej religijność z żarliwym patriotyzmem narodowym. Odwoływanie się do katolicyzmu zapewniało Solidarności powszechne poparcie, bo w masie Polacy byli katolikami. Miało także wymiar duchowy wykraczający poza doraźność polityczną i pragmatyczne dążenie do mobilizacji jak najszerszych mas społecznych. Ludzie Solidarności odwoływali się do religii i patriotyzmu w deklaracjach ideowych i w działaniach np. podczas strajków w trakcie, których chętnie sięgano do religijnych symboli. W przekonaniu wielu działaczy nie wynikało to z dążenia do instrumentalnego wykorzystania instytucji, która cieszyła się zaufaniem Polaków. Wierzano, iż religia i Kościół czynią z narodu szczególną wspólnotę moralną wykraczającą poza pragmatyzm doraźnej polityki, a nawet poza narodowy interes. Bez odwołania się do religii Solidarność byłaby organizacją skuteczną może w walce o niższe ceny kielbasy i wolne soboty, ale okazałaby się niezdolną do budowania prawdziwej wspólnoty narodowo-religijnej. Analizując historyczny sens zjawiska pierwszej Solidarności Andrzej Walicki zwracał uwagę na paradoksy ruchu, który szukał inspiracji w polskiej tradycji romantyczno-republikańskiej i sięgał po zdawałoby się anachroniczne pod koniec XX wieku wątki mesjanizmu religijno-narodowego. Zdaniem Walickiego mesjanizm polski, korzeniami sięgający do doświadczeń polskiej emigracji popowstaniowej był najbardziej romantyczną i najbardziej kulturowo znaczącą ideologią hipostazującą i spirytualizującą pojęcie narodu. Naród określony został nie tyle jako realność empiryczna, ale jako „gromada duchów” o wspólnym przeznaczeniu i wspólnej misji. Wpływ romantycznego patriotyzmu i mesjanizmu dostrzegali Walicki w treści głoszonych przez przywódców Solidarności haseł gdzie obok doraźnych żądań socjalnych i politycznych pojawiała się wiara w powszechne braterstwo narodów i w szczególną dziejową misję Polski jeszcze raz wpisującej na sztandary hasło „za naszą i naszą wolność”. Znaczący był również szczególny klimat uczuciowy tych czasów, określanych często mianem „karnawału Solidarności”, czyli zanurzenie w „atmosferze religijno-narodowego uniesienia godnych największych insurekcyjnych chwil historycznych” (Walicki 2009: 364). Intelktualni przywódcy Solidarności nie szukali granic możliwego kompromisu z komunistycznym rządem, co zresztą Walicki określa mianem zdrady klerków, lecz chcieli wyrazić „wolę narodu” za wszelką cenę i niezależnie od konsekwencji. Jeżeli byli anachroniczni i skazywali się na polityczną klęskę, to zgodnie z romantycznym kodem gloryfikowali ją jako moralne zwycięstwo. „Połączenie tego typu uczuciowości – wskazywał Walicki – przypomina etos mesjanizmu nawet wtedy, gdy jej przedstawiciele starannie unikają podejrzeń o traktowanie swego

narodu jako w jakiś szczególny sposób wyróżnionego, lepszego od innych” (Walicki 2009: 376). W tym sensie Solidarność nie była po prostu ruchem społecznym, którego dynamikę określa skala żądań socjalnych czy narodowo-wyzwoleńczych, lecz emanacją polskiej tradycji, lub jak kto woli polskiego ducha. Owej szczególnej polskiej romantyczno-republikańskiej Sonderweg, której specyfika polega na ścisłym zespoleniu wątków religijnych z narodowymi.

Powstaje pytanie, jak dzisiaj przedstawia się status Polaka-katolika jako szczególnej formacji mającej znaczenie dla narodowego samookreślenia się Polaków? Zwłaszcza tych urodzonych już w wolnej Polsce, ale poddanych presji procesów laicyzacji i zachodnich wzorców kultury, które eliminują religię z przestrzeni życia publicznego i kultury. Zdaniem Janusza Mariańskiego, radykalna zmiana polityczna i społeczna zapoczątkowana w 1980 roku nie wpłynęła zasadniczo na religijność Polaków. Jego zdaniem:

W Polsce w okresie wielkiej transformacji ustrojowej w latach dziewięćdziesiątych XX wieku i na początku XXI wieku deklarowane wierzenia i praktyki religijne pozostawały na względnie stabilnym poziomie. Polacy nie odwrócili się od religii. Gwałtowne i głębokie procesy modernizacji społecznej nie wywarły wyraźnego wpływu na stan praktyk religijnych (Mariański 2011: 12).

Również w przyszłości nie należy spodziewać się zasadniczych zmian w tej kwestii. Raczej przeciwnie:

Stopniowe zmiany religijności w Polsce w latach 1981–2010 pozwalają prognozować ich powolność także w następnych dekadach XXI wieku. Z jednej strony widać odchodzenie od tradycyjnych wartości, ale zaznaczają się też tendencje do pogłębiania religijności” (Mariański 2011: 407).

W opinii autora Polska miała pozostać tym szczególnym przypadkiem w Europie, gdzie religia – katolicyzm będzie odgrywał znaczącą rolę.

W podobnym tonie wypowiadał się także Krzysztof Koseła w swym studium poświęconym tożsamości Polaka-katolika z roku 2003. W jego opinii diada Polak-katolik „trzyma się krzepko”, a na poparcie swej tezy wskazywał nie tylko na prowadzone w latach dziewięćdziesiątych badania religijności Polaków, ale także na:

Dyskusje toczące się w mediach i prywatne rozmowy przyczyniające się do zwiększenia doniosłości wszystkiego co dotyczy suwerenności państwa, tradycji narodowej, chrześcijańskich wartości, zasobów oraz deficytów społeczeństwa, także przyszości własnej i najbliższych osób (Koseła 2003: 307).

Dekadę później pytanie o status formacji Polaka-katolika powróciło jako wspólny temat „Znaku” z 2014 roku wydanego pod znamienym tytułem *Polak-katolik – tożsamość do wynajęcia*. W artykule pod dwuznacznym tytułem *Polak-katolicki poganin*, Lech Nijakowski stwierdził, iż mimo rywalizacji sekularyzacyjnych i proeuropejskich dyskusów synonim tradycyjnego katolicyzmu Polak-katolik i tożsamościowy archetyp ma się dobrze. Dzieje się tak mimo raczej pragmatycznego stosunku Polaków do religijnych zakazów i nakazów (dyskusje nad dopuszczalnością aborcji czy eutanazji, akceptacja rozwodów i odrzucenie restrykcyjnej etyki seksualnej, poparcie dla in vitro) i mimo niekonsekwencji jeśli chodzi o akceptację podstawowych prawd wiary (pomijanie niektórych aspektów wierzeń np. wiary w zmartwychwstanie czy istnienie piekła). Polak-katolik nadal jest zdolny określać sposób myślenia Polaków o samych sobie i mobilizować ich do określonych działań. Jest to, zdaniem autora, zakorzeniona głęboko strategia dyskursywna, historycznie ugruntowana na tyle, by kształtować tożsamościowe wybory Polaków:

wraz z reprodukcją narodu polskiego jako specyficznej wspólnoty wyobrażonej odnawia się wizja katolicyzmu jako jądra polskości. Nawet jeżeli nie dotyczy to każdego obywatela, to ujawnia się jako prawidłowość na poziomie zbiorowości, co pokazują socjologiczne badania dyskursu publicznego [...]. Przyjdzie nam jeszcze poczekać na rozprzestrzenienie się takiej narracji o narodzie polskim, która katolicyzm zbywa milczeniem (Nijakowski 2014: 26).

Analiza kierunku zmian religijności Polaków zdaje się jednak wskazywać na co innego. Mirosława Grabowska w wydanej w 2018 pracy *Bóg a sprawa polska. Poza granicami teorii sekularyzacji* dochodzi do wniosku, iż procesy sekularyzacji, jakkolwiek nie przybierają formy gwałtownej zmiany tożsamościowych kodów kulturowych Polaków, lecz raczej powolnej erozji, to jednak postępują. Badania prowadzone w latach 1992–2018 potwierdzają tezę, iż Polacy choć nadal pozostają ludźmi wierzącymi (w 1992 odsetek wierzących wynosił 96%, a w 2018 – 92,7%), to nie sposób nie zauważyć, iż powoli wzrasta liczba tych, którzy określili się jako niewierzący. Obecnie wynosi on 7%. Niewierzący Polacy mieszkają przede wszystkim w największych miastach; co szósty mieszkaniec Warszawy, Krakowa, Łodzi, Wrocławia i Poznania deklaruje, iż nie wierzy. Znaczenie ma również wiek; w przedziale wieku 18–30 lat w 1992 roku wierzących było 95% badanych, a w 2018 już tylko 86% i analogicznie niewierzących w 1992 roku było 5%, a w 2018 już 14% (Grabowska 2018: 171–172). Te dane, zdaniem Grabowskiej, wskazują na zjawisko pełzającego procesu seku-



laryzacji, który zaznacza się nie tylko w deklaracjach wiary i niewiary, ale jeszcze wyraźniej jest widoczny w praktykach religijnych. Statystyki dowodzą znaczącego spadku odsetka osób regularnie praktykujących (generalnie o 12%), a wzrostu praktykujących nieregularnie lub niepraktykujących wcale. W największych miastach odsetek praktykujących utrzymuje się na poziomie 40%, a niepraktykujących na poziomie 25%. Wynika z nich, iż co czwarty mieszkaniec wielkich miast nie ma żadnego kontaktu z Kościołem. Udział w praktykach religijnych zależy też od wieku badanych; w młodszych rocznikach (18–30 lat) praktykuje regularnie 38% Polaków, praktykuje nieregularnie – 43%, a nie praktykuje wcale – 17%. 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, to w miarę upływu czasu następuje spadek. Dla wieku sakrament bierzmowania staje się sakramentem pożegnania z Kościołem. Laicyzacja zatem postępuje choć jej tempo jest zróżnicowane pokoleniowo, regionalnie i w największym stopniu dotyczy wymiaru praktyk religijnych. Uprawnionym zatem wydaje się stwierdzenie autorki, iż: „W wymiarze praktyk religijnych sekularyzacja nie ‘pełnie’, ale ‘idzie stępa’, a w dwóch najmłodszych kohortach chyba ‘przechodzi w kłus’” (Grabowska 2018: 185).

Postępom procesu sekularyzacji nie towarzyszy jednak zjawisko prywatyzacji religii rozumiane jako „wyczyszczenie” sfery publicznej z religii, symboli i treści religijnych. W Polsce większego sprzeciwu nie budzi obecność krzyży na budynkach publicznych, religijny charakter przysięgi wojskowej, lekcje religii w szkole, udział księży czy biskupów w obrzędach i uroczystościach państwowych, święcenie przez księży miejsc i budynków użyteczności publicznej itp. Zdaniem Grabowskiej polskie społeczeństwo akceptuje wypracowany po roku 1990 model stosunków państwo-Kościół i fakt, iż obecność symboli religijnych, Kościoła katolickiego i osób duchownych w przestrzeni publicznej jest mocno ugruntowana i nie podlega zasadniczej krytyce jako część polskiego pejzażu i polskiej kultury (Grabowska 2018: 210). To nie znaczy, iż wszystkie formy i miejsca tej obecności są akceptowane, ani też, że osoby duchowne mogą cieszyć się nadal niekwestionowanym autorytetem. Jest raczej przeciwnie. Pojawiają się, zwłaszcza w mediach coraz to nowe informacje dotyczące pedofilii wśród księży, ich finansowych nadużyć, wystawnego sposobu życia itp. Polacy są nadal narodem chrześcijańskim, ale stają się coraz bardziej narodem antyklerykalnym.

Dla tej części krytycznie nastawionych Polaków ksiądz przestaje być kapłanem, duszpasterzem i powiernikiem duchowym, a staje się złodziejem, zbrojcem i przestępcą. Do takiego wizerunku kleru nawiązuje film Wojciecha Smarzowskiego pt. „Kler”, który wpasowuje się w te zmiany nastrojów i postaw znacznej części Polaków. Dyskusje wokół tego filmu pokazują także, że chodzi o coś więcej niż zamysł reżysera, który postanowił w krzywym zwierciadle pokazać grzechy i słabości ludzi Kościoła. Przez wielu Polaków został on odczytany nie tyle jako satyra, ale jako zamach na podstawowe wartości, które stanowią, by użyć określenia Nijakowskiego, swoiste „jądro polskości”. W dosadny sposób pisał o tym na portalu „Gazety Krakowskiej” jeden z internautów zadając pytanie o przesłanie filmu „Kler”: „[...] komu zależy na ugodzeniu w katolicką, 1000-letnią tradycję Polski? Tradycję, która ma jasne i ciemne aspekty, takie jakie są w każdym z nas. Czy ta filmowa „bomba atomowa” ma uzdrowić Kościół?...NIEEEEE... ma rozpieć.....ić Polskę.” (Gzyl 2018).

Rywalizujące z tradycyjnie katolickim sekularyzacyjne i proeuropejskie dyskursy oparte są na innych strategiach. Tradycyjnemu i konserwatywnemu Kościołowi przeciwstawia się Kościół otwarty, podążający za duchem czasu, rozumiejący potrzeby współczesnego człowieka. To Kościół, który zgodnie z liberalnym credo „idzie ze światem, a nie przeciwko światu, z człowiekiem, a nie przeciwko człowiekowi”. Po upadku komunizmu gdy idea wspólnego wroga przestała jednoczyć dawnych przeciwników, czyli katolicką ortodoksję i tradycyjnie lewicującą inteligencję, hasło modernizacji Kościoła powróciło w nowej zideologizowanej formie. Mówił o tym redaktor Adam Michnik w rozmowie z ks. Adamem Bonieckim w maju 2014 roku próbując na nowo odczytać tezy zawarte w opublikowanej przed 40 laty głośnej pracy pt. *Kościół, lewica, dialog*. Michnik wskazywał wówczas na konieczność historycznego spotkania dwu nurtów polskości, którego podstawą byłyby nie tylko idea wspólnego wroga – komunizmu, ale i zbieżność demokratycznego socjalizmu i społecznego programu Kościoła zawartych w dokumentach Episkopatu i Prymasa Polski kardynała Stefana Wyszyńskiego. Polska miała się stać krajem sprawiedliwości społecznej przestrzegającym praw człowieka i realizującym ideał równości wszystkich obywateli. „Myśl lewicowa – deklarował przed laty Michnik – musi być otwarta na wspólne idee niepodległościowe i antytotalitarne, musi przeto być otwarta na chrześcijaństwo i całe bogactwo chrześcijańskiej tradycji” (Michnik 1977: 91).

Po latach już nie jako opozycjonista, lecz jako redaktor jednego z najbardziej poczytnych i opiniotwórczych dzienników Polsce Adam

Michnik, nadal deklarował poparcie dla „bogactwa chrześcijańskiej tradycji” i dystansował się od „współczesnych dyżurnych antyklerykałów, którzy z ataków na Kościół „urządzili sobie trampolinę do sukcesu wyborczego i zaistnienia w mediach. To jest moralnie niestosowne, historycznie fałszywe i intelektualnie głupie”. Dostrzegał konieczność współpracy z Kościołem jednak nie względu na wspólne ideały społeczne, lecz z powodów pragmatycznych; ze względu na słabość struktur społeczeństwa obywatelskiego we współczesnej Polsce. Zdaniem Michnika, załamanie się Kościoła i ateizacja Polski na wzór zachodni byłaby społeczną katastrofą. W społeczeństwie polskim, podkreślał, brak kodeksu moralnego innego, niż ten zawarty w Dekalogu i nauczaniu Kościoła. Destrukcja Kościoła oznaczałaby nihilizm moralny; Polska bez Kościoła to, zdaniem Michnika, czarny obraz. Potrzebny jest jednak Kościół dostosowany do nowych czasów, podtrzymujący struktury obywatelskiego, demokratycznego społeczeństwa: „Rzecz w tym – powiedział Michnik – żeby to co najistotniejsze i najbardziej wartościowe w Kościele, nie przestało istnieć”. Ubolewał przy tym, iż „dziś jest to formacja mniejszościowa, zmarginalizowana, kneblowana. Dla mnie to źródło goryczy, bo pokochałem chrześcijaństwo w stylu ks. Tischnera i bpa Życińskiego” (Michnik 2014).

Kościół w stylu ks. Tischnera i bpa Życińskiego z trudnością da się pogodzić z tradycyjnym katolicyzmem i związaną z nim wizją polskości. Stosunek do tradycyjnego modelu katolicyzmu skutecznie podzielił debatę publiczną w Polsce. Na tę, której uczestnicy pozostają wierni i bronią katolicko-narodowej ortodoksji i tych, którzy uznają, iż nowoczesne społeczeństwo i państwo mogą obyć się bez nadprzyrodzonej legitymizacji, w przestrzeni publicznej powinien obowiązywać światopoglądowy pluralizm, a religia powinna stać się prywatną sprawą człowieka. Można wskazywać na konkretne tytuły gazet i czasopism, na profile stacji telewizyjnych oraz na ugrupowania polityczne zaangażowane w ideologiczne i światopoglądowe spory dotyczące przyszłości formacji „Polaka-katolika”. Mówił o tym jeden z zajmujących się problemami religii i Kościoła katolickiego redaktorów tygodnika „Polityka” (wcześniej „Tygodnika Powszechnego”) – Adam Szostkiewicz – na spotkaniu Salonu „Polityki” w Elblągu 6 grudnia 2013 roku. Jego zdaniem:

formacja Polak-katolik to figura anachroniczna w dzisiejszych czasach. W przeszłości, w czasie zaborów Polak-katolik to było „bardzo chwytliwe hasło, które pozwalało walczyć z wynaradawianiem. Kościół był wtedy jedyną namiastką instytucji reprezentującej polskość. Była opresja, walka o przetrwanie [...] Pojęcie Polak-katolik ma więc szlachetny rodowód.

Jednak obecnie w naszych czasach pojęcie to jest nie tylko anachronizmem, ale i „wypaczeniem”. Szostkiewicz przekonywał słuchaczy, że

dzisiejsza Polska jest wielobarwnym i wielokulturowym tworem, a naród nie jest już etniczny. Rośnie grupa ludzi, którzy nie identyfikują się z katolicyzmem. Są to często ludzie wrażliwi religijnie i duchowo, ale szukają gdzie indziej swojej życiowej drogi. I często nie potrzebują żadnej instytucji do obcowania z Bogiem. W obliczu takiej sytuacji nie można więc ożywiać pojęcia Polak-katolik, bo wielu ludzi może się w ten sposób poczuć wykluczonym. Polska w swojej religijności upodabnia się do religijności społeczeństw zachodnich. Coraz częściej mamy dziś bowiem do czynienia z religijnością prywatną, niewymagającą przynależności do żadnej instytucji, obrzędowości czy uczestnictwa we wspólnocie. Dzisiejsze pokolenie wyróżnia międzynarodowa tożsamość kulturowa, w tym także religijna. Pojęcie Polak-katolik ulega więc w pluralistycznym społeczeństwie wypaczeniu i przestaje nasz naród charakteryzować.

Na tym samym spotkaniu swoją koncepcję „modernizacji” tradycyjnego katolicyzmu, a co za tym idzie dekonstrukcji „splątanej” tożsamości Polaka-katolika prezentował inny znany religioznawca i filozof religii prof. Zbigniew Mikołajko. Odwoływał się on nie tyle do wizji przyszłej Polski jako kraju wielokulturowej i pluralistycznej wspólnoty, ile do krytyki historycznie ugruntowanego statusu katolicyzmu w Polsce i konieczności oczyszczenia go z naleciałości nacjonalizmu. Jego zdaniem związki polskiego Kościoła katolickiego z ideologią nacjonalizmu, czyli utożsamianie się katolicyzmu z konkretną wspólnotą polityczną i jej kulturą jest w istocie polską herezją i stoi w sprzeczności z przesłaniem Soboru Watykańskiego II. Dzięki soborowi Kościół pozbył się bariery odgraniczającej go od współczesnego świata, otworzył się na świat, ale zaznaczył też swoją polityczną i ideologiczną neutralność.

Sojusz ten – przestrzegal Mikołajko odnosząc się do tożsamości Polaka-katolika – jest sprzeczny z duchem, któremu Kościół powinien być wierny, z duchem Soboru Watykańskiego II, który mówi, że Kościół nie ma utożsamiać z żadną partią polityczną, z żadnym systemem ideologicznym [...]. W Polsce mamy do czynienia z bardzo mocnym wykroczeniem przeciwko duchowi tego Soboru, z powiązaniem Kościoła z pewną formą ideologiczną, z pewną formą tożsamości.

Jaki jest zatem status formacji Polaka-katolika? Czy nadal pozostaje on „jądrem polskości” wartością rdzenną kultury i tożsamości opartą na wizji Polski jako wschodniego przedmurza chrześcijaństwa i wyspy katolicyzmu w zsekularyzowanej Europie? Statystyki wskazują na pierwsze oznaki kryzysu tego typu religijności, zwłaszcza wśród młodych i wśród mieszkańców wielkich miast. Narasta fala krytyki religii i Kościoła w debacie publicznej, gdzie oprócz inspirowanych liberalizmem postulatów modernizacji Kościoła mocno zaznacza się nurt an-

tyklerykalny, piętnujący jego grzechy i słabości. Czy zatem w najbliższym czasie procesy sekularyzacji będą nadal przyspieszać i w związku z tym będą podlegać erozji tradycyjne wyobrażenia o więzi polskości z katolicyzmem? Bariery dla tego wydawałoby się nieuchronnego procesu może być fakt, iż „splątana tożsamość” Polaka-katolika dotyczy nie tylko identyfikacji religijno-narodowych, ale obejmuje także przywiązanie do rodziny. Jak pokazały zrealizowane w 2007 roku na 1000 osobowej próbie Polaków badania Krzysztofa Kosęły zat. *Jacy jesteśmy, co jest dla nas ważne?*, Polacy subiektywnie we własnym odczuciu są przede wszystkim członkami rodzin (matkami/ojcami), czyli członkami wspólnoty, w której więzi mają charakter pierwotny i formujący co znajduje potwierdzenie w nauczaniu i praktykach Kościoła. Na drugim miejscu w deklaracjach pojawiła się wspólnota narodowa, na trzecim identyfikacja genderowa (kobieta/mężczyzna), na czwartym zaś deklaracja „jestem osobą wierzącą” (Kosęła 2009: 9). Zdaniem Kosęły nadal jesteśmy społeczeństwem w zdecydowanej większości orientującym się na Boga i wspólnoty, które on ustanowił i podtrzymuje poprzez Kościół. W wybieranych autokategoryzacjach za najważniejsze zostały uznane określenia, które wskazują na rodzinę, naród i religię łącznie. Polacy postrzegają siebie poprzez pryzmat rodziny, wspólnoty narodowej i wspólnoty ludzi wierzących i to w najbliższym czasie może okazać się czynnikiem spowalniającym erozję osadzonych w tradycji narodowo-religijnych identyfikacji.

## Bibliografia

- Babiński G. (2003), *Etniczność i religia – formy, płaszczyzny i poziomy powiązań*, [w:] *Etniczność a religia*, A. Posern-Zieliński (red.), Wydawnictwo Poznańskie, Poznań: 9–18.
- Czarnowski S. (1956), *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, [w:] Idem, *Dzieła*, t. 1, PWN, Warszawa: 87–107.
- Domagała B. (2008), *Ukraińcy na Warmii i Mazurach. Studium procesów asymilacji*, Wydawnictwo OBN, Olsztyn.
- Geertz C. (1992), *Religia jako system kulturowy*, [w:] *Racjonalność i styl myślenia*, E. Mokrzycki (red.), Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa: 498–550.
- Grabowska M. (2018), *Bóg a sprawa polska. Poza granicami teorii sekularyzacji*, SCHOLAR, Warszawa.
- Gzyl P. (2018), *Kler – gdzie oglądać, recenzja? Kiedy premiera filmu „Kler” w Krakowie? (Multikino, Cinema City)*, URL=<https://gazetakrakowska.pl/kler-gdzie-ogladac-recenzja-kiedy-premiera-filmu-kler-w-krakowie-multikino-cinema-city/ar/13527672> [dostęp z dnia 28.09.2018].
- Kosęła K. (2003), *Polak i katolik. Splątana tożsamość*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.

- Kosela K. (2009), *Przemiana postaw i tożsamości polskiego społeczeństwa*, URL=<https://klauzura.katolik.pl/pliki/prof-kkosela.pdf> [dostęp z dnia 15.08.2018].
- Łepkowski T. (1989), *Uparte trwanie polskości: nostalgie, nadzieje, wartości*, Aneks, Londyn.
- Łuczewski M. (2012), *Odwieczny naród. Polak i katolik w Żmijęcej*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń.
- Mariański J. (2011), *Katolicyzm polski, ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Michnik A. (2014), „*Kościół, lewica, dialog – 40 lat później*” – Adam Michnik i ks. Adam Boniecki – rozmowa, URL=<https://www.youtube.com/watch?v=yoOeKjU2h48> [dostęp z dnia 20.05.2018].
- Michnik A. (1977), *Kościół, lewica, dialog*, Instytut Literacki, Paryż.
- Nijakowski L. (2014), *Polak-katolicki poganin*, „Znak” 11/714: 20–26.
- Nowicka E. (1992), *O związkach polskości z katolicyzmem w społecznej świadomości Polaków*, [w:] *Religia a obcość*, E. Nowicka (red.), Wydawnictwo UW, Warszawa: 117–138.
- Smolicz J. (1990), *Język jako wartość rdzenna*, [w:] *Oblicza polskości*, A. Kłoskowska (red.), Wydawnictwo UW, Warszawa: 201–213.
- Walicki A. (2009), *Trzy patriotyzmy*, [w:] Idem, *Pisma wybrane, Naród, nacjonalizm, patriotyzm*, t. 1, A. Mencwel (red.), Universitas, Kraków: 343–395.