

Globalny i lokalny wymiar religii
Polska w kontekście europejskim

Globalny i lokalny wymiar religii

Polska w kontekście europejskim

pod redakcją:

Ireny Borowik
Andrzeja Górnego
Wojciecha Świątkiewicza

NOMOS
Uniwersytet Śląski w Katowicach

© 2016 Copyright by Uniwersytet Śląski w Katowicach i Zakład Wydawniczy »NOMOS«

Wszelkie prawa zastrzeżone. Książka ani żadna jej część nie może być przedrukowywana, ani w jakikolwiek inny sposób reprodukowana czy powielana mechanicznie, fotooptycznie, zapisywana elektronicznie lub magnetycznie, ani odczytywana w środkach publicznego przekazu bez pisemnej zgody wydawcy.

Recenzja: dr hab. Stella Grotowska, prof. AGH

Publikacja współfinansowana przez Uniwersytet Śląski w Katowicach,
Polskie Towarzystwo Socjologiczne oraz Zakład Wydawniczy »Nomos«

Redakcja wydawnicza: Kasper Świerzowski
Redakcja techniczna: Dariusz Piskulak
Projekt okładki: Michał Dziadkowiec

ISBN 978-83-7688-376-2

KRAKÓW 2016

Zakład Wydawniczy »NOMOS«
31-208 Kraków, ul. Kluczborska 25/3u; tel./fax: 12 626 19 21
e-mail: biuro@nomos.pl; www.nomos.pl

Spis treści

WSTĘP

Irena Borowik: Przemiany religijne w Polsce na tle transformacji w Europie Środkowo-Wschodniej i globalizacji	7
--	---

Część I

PRZEMIANY RELIGIJNE W EUROPIE ŚRODKOWO-WSCHODNIEJ

Janusz Mariański: Modernizacja społeczna a religia	17
Larisa Titarenko: The Global and Local Context of the Religious Situation in Belarus	31
Maria Libiszowska-Żółtkowska: Kościół katolicki w przestrzeniach publicznej i prywatnej w Polsce Ludowej i w III Rzeczypospolitej	44
Ondrej Štefaňak: Pobożność ludowa w życiu młodzieży słowackiej	58

Część II

WYMIAR LOKALNY: RELIGIA NA GÓRNYM ŚLĄSKU

Wojciech Świątkiewicz: Dziedzictwo tożsamości religijnej w kulturze Górnego Śląska	75
Marek Łuczak: Piekary Śląskie jako ikona śląskiej religijności	89
Urszula Swadźba: Śląska religijność – kulturowy fenomen w społecznościach zurbanizowanych	99
Andrzej Górny, Anna Sobczyk: Czekoladowe zajączki i wiosenne grillowanie czy droga krzyżowa i Zmartwychwstanie? Święta wielkanocne w pracach plastycznych dzieci. Studium na przykładzie młodych mieszkańców Górnego Śląska	114

Część III

CIAĞŁOŚĆ I ZMIANA RELIGIJNOŚCI

Rafał Boguszewski: Od zinstytucjonalizowanej do zindywidualizowanej: religijność Polaków w procesie przemian	135
---	-----

Józef Baniak: Między akceptacją i kontestacją. Kościół w krytycznym spojrzeniu młodzieży polskiej	148
Marcin Choczyński: Selektywność dominantą religijności w społeczeństwie ponowoczesnym	162
Klara Babińska: Konwersje do Kościoła ewangelicko-augsburskiego na przykładzie Parafii św. Marcina w Krakowie – komunikat z badań . . .	176

Część IV

RELIGIA W PRZESTRZENIACH ŻYCIA SPOŁECZNEGO

Halina Mielicka-Pawłowska: Parametry współczesnej wiary religijnej	189
Marcin K. Zwierzdzyński: Modele edukacji religijnej w szkole	203
Dorota Hall: Religia i seksualność na peryferiach – „chrześcijanie LGBT” w Polsce	214
Joanna Mleczo: Miejsce religii w kształtowaniu się dyskursu publicznego nt. związków partnerskich na podstawie analizy treści wybranych czasopism	228

Część V

RELIGIA I TOŻSAMOŚĆ

Bożena Pactwa: Parafia jako miejsce zachowania tożsamości etnicznej. Rzecz o greckokatolickiej Parafii św. Mikołaja na Żuławach	243
Adam Kulczycki: Rola duchowieństwa rzymskokatolickiego i greckokatolickiego na Ukrainie w stosunkach polsko-ukraińskich w latach 1989–2013	257
Joanna Sarata: Religijność w cieniu odkrycia pochodzenia żydowskiego . . .	270
Marcin Lisak: Duszpasterstwo polskich imigrantów w Irlandii a socjologiczne ujęcia integracyjnej funkcji religii	280
Inga Koralewska: Przemiany tożsamości religijnej w sytuacji migracyjnej – Polki w Islandii i Ukrainki w Polsce. Socjologiczne studium przypadku	293

IRENA BOROWIK

Uniwersytet Jagielloński

Instytut Socjologii

Przemiany religijne w Polsce na tle transformacji w Europie Środkowo-Wschodniej i globalizacji

Po upadku komunizmu i rozpadzie Związku Radzieckiego w krajach Europy Środkowo-Wschodniej w obszarze religii nastąpiły zmiany posiadające pewne wspólne cechy – zarówno systemowe, związane z szerszymi przemianami politycznymi i gospodarczymi, jak i wewnętrzne, w samym polu religijnym. Z perspektywy minionych lat kilka kwestii wysuwa się na plan pierwszy: nowe regulacje prawne, gwarantujące wolności religijne i gwarantujące legalne podstawy działania związkom religijnym, których w okresie komunizmu były pozbawione, uruchomienie zwrotu dóbr materialnych, a od strony doświadczeń społecznych – przywrócenie znaczenia religii w życiu prywatnym i publicznym. Ówczesnie zainicjowane zmiany wiązały się z szeregiem problemów. Zwrot majątku – z konfliktami o własność prawie we wszystkich krajach, regulacje prawne – z dyskusjami na temat równouprawnienia różnych religii i tendencjami do ograniczenia możliwości działania przez NRR (Rosja, Polska), powrót znaczenia religii – z dyskusją na temat granic jej publicznych manifestacji, a także nad związkami religii z obszarem polityki. Kontekst zmian, zachodzących w poszczególnych krajach, jest ważny dla Polski oraz dla każdego z tych krajów. W naszym tomie szczególną uwagę poświęcimy dwóm z nich – Białorusi i Słowacji. Najważniejsze przemiany można uporządkować w kilku punktach:

1. Wzrost dynamiki rejestracji związków wyznaniowych, widoczny we wszystkich krajach, szczególnie w pierwszym dziesięcioleciu transformacji. Zasada wolności religijnej umożliwiła rejestrację tych związków wyznaniowych, które wcześniej nie mogły uzyskać prawnego statusu. Zarejestrowali się Świadkowie Jehowy, którzy nie byli uznawani w okresie komunizmu, a także rozmaite wspólnoty islamskie – szczególnie licznie w tych krajach, w których występowały historycznie, takich jak Federacja Rosyjska, Ukraina, Bośnia i Albania. Kościoły baptystyczne, wspólnoty ewangelikalne i zielonoświątkowe rejestrowały się również licznie, nie będąc już zmuszonymi (jak to było wcześniej) do funkcjonowania w sztucznie wymuszanych przez państwo hybrydowych związkach, takich jak Zjednoczony Kościół Ewangeliczny w Polsce. Kościoły greckokatolickie

w poszczególnych państwach mogły zarejestrować się dopiero po rozpadzie Związku Radzieckiego, gdyż nie były uznawane przez państwa Bloku Wschodniego pod wpływem stanowiska Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. We wszystkich krajach regionu w szybkim tempie rejestrowały swoją działalność rozmaite nowe ruchy religijne, które gdzie indziej funkcjonowały od dawna jako uznane Kościoły (np. Mormoni), albo ruchy religijne między innymi rozwijające się na całym świecie, jak np. Kościół Zjednoczeniowy czy Kościół Scientologiczny.

2. Umocnienie Kościołów dominujących. Nowe regulacje prawne, przychylna wobec religii atmosfera władz i przyrost wiernych sprzyjały w tym okresie wzmocnieniu Kościołów dominujących. Odbudowały się instytucje religijne, struktury parafialne, uczelnie, seminaria, klasztory, wydawnictwa i pojawiły się powołania, które były tłumione. Wzrosła rola Kościołów i stanowiska zajmowanego przez hierarchów w publicznej przestrzeni oraz ich wpływ na politykę. Rozgorzały też dyskusje nad przeszłością, w tym przede wszystkim nad współpracą kleru ze służbami bezpieczeństwa, które nie doprowadziły jednak do jakiegos zbiorowego „oczyszczenia”. W tym względzie Kościoły stosowały raczej strategię milczenia niż wyjaśniania pojawiających się pytań.
3. Na sile przybrała potrzeba wzmocnienia więzi narodowej, politycznej i obywatelskiej przez religię. Wyraziło się to bardzo mocno w krajach zdominowanych przez prawosławie, szczególnie w tych, które powstały po rozpadzie Związku Radzieckiego i Jugosławii, gdzie Kościoły lokalne odziedziczyły w historycznym spadku podporządkowanie Kościołom „centralnym” – rosyjskiemu i serbskiemu. Powstały niezależne prawosławne Kościoły – ukraiński i macedoński, wspierane przez władze polityczne w dążeniu do uzyskania statusu niezależnych, uznanych cerkwi autokefalnych, co spotkało się ze sprzeciwem Kościołów macierzystych. Osiągnięcie uznania i statusu autokefalii przez te nowe Kościoły na pewno nie będzie łatwe, gdyż zgodnie z prawosławną tradycją warunkiem jej uzyskania jest zgoda tzw. Kościoła – „matki”, czyli tego właśnie, od którego nowy Kościół lokalny/narodowy chce się odłączyć.
4. Zmiany w obrazie subiektywnej religijności. W większości krajów nastąpiło ożywienie religijne. W tych krajach, w których w wyniku ateizacji religijność spadła do bardzo niskich poziomów, można było, znów ze szczególnym natężeniem w pierwszej dekadzie transformacji, obserwować spektakularny wzrost wskaźników subiektywnej religijności: przynależności do określonych tradycji religijnych, wiary w Boga, przekonania o powiązaniu religii z moralnością i o tym, że społeczeństwu religia jest potrzebna. Tam, gdzie ciągłość międzypokoleniowa została zerwana, odnotowano wzrost udziału w rytuałach przejścia, w szczególności w chrztach, którym poddawało się wielu dorosłych. Tym wzrostom deklaracji nie towarzyszył równie spektakularny przyrost regularnie uczestniczących w praktykach niedzielnych. Co charakterystyczne, postawy religijne dalekie były i są od

ortodoksji i zarówno w obszarze wierzeń, jak i religijnych działań można w odniesieniu do Europy Środkowo-Wschodniej mówić o eklektyzmie religijnym w postaci, która jest charakterystyczna dla Europy Zachodniej. Z drugiej strony w krajach takich, jak Czechy, Estonia i Łotwa nastąpiło utrwalenie niskiej religijności, niewiary i ateizmu.

Prócz cech wspólnych, stanowiących tło zachodzących przemian, poszczególne kraje posiadają swoją specyfikę. Polskę spośród innych wyróżnia najmniejsze w regionie zróżnicowanie religijne, zachowane społeczne znaczenie religii (szczególnie katolicyzmu) i Kościołów, przede wszystkim rzymskokatolickiego w okresie przedtransformacyjnym, wysokie wskaźniki subiektywnej religijności, co razem stanowiło bardzo duży kapitał we wstępnej fazie transformacji. Jeśli na przemiany religijne w Polsce spojrzeć z perspektywy ćwierćwiecza, na uwagę zasługuje zarówno wymiar instytucjonalny następujących przemian, jak i subiektywna religijność.

Każdy kraj podlega różnym, specyficznym, jeśli chodzi o przemiany religijne uwarunkowaniom, i w każdym przypadku stanowią one wyjątkowe konfiguracje. Bez wątplenia dla aktualnej sytuacji szczególne znaczenie ma historia. W Polsce przyjęcie chrześcijaństwa w obrządku łacińskim oznaczało trwałe wpisanie się w polityczny porządek świata i określiło religijną przyszłość. Poprzez chrzest Mieszko I włączył polskie ziemie do zachodniego świata, cywilizacji kontynuującej dziedzictwo starożytnego Rzymu, w opozycji do Bizancjum. Rozłam w chrześcijaństwie, usankcjonowany w 1054 roku, oznaczał nie tylko określone polityczne koneksje, ale także wpływał na rozwój kultury i mentalności społecznej ufundowanej na religii. Znaczenie tej odmienności szczególnie, jak twierdzi na przykład Jerzy Kłoczowski (1998: 291), wzrastało począwszy od XII wieku, kiedy – jego zdaniem – różnice między chrześcijaństwem wschodnim i zachodnim zaczęły się pogłębiać.

W Polsce cechy łacińskiej tradycji w chrześcijaństwie okazały się szczególnie istotne w okresie rozbiorów i w dekadach konfrontacji z komunizmem. Silna pozycja Kościoła rzymskokatolickiego, znakomita organizacja, niezależność od świeckich władz oraz powiązania z Watykanem, a także identyfikacja większości Polaków z katolicyzmem znacząco przyczyniły się do zachowania tożsamości narodowej i integracji społecznej. Utrwalił się w tych trudnych okresach spłot tego, co narodowe i katolickie. Kościół rzymskokatolicki był reprezentantem społeczeństwa politycznego, pozbawionego podczas zaborów siły organizującej w postaci państwa, a w okresie okupacji hitlerowskiej i późniejszej konfrontacji z komunizmem – pozbawionego podmiotowości i możliwości wyłaniania własnych reprezentacji. To nie był przypadek, że w okresach kryzysów politycznych właśnie Kościół reprezentował społeczeństwo, walcząc nie tylko o swoje prawa, ale o prawo do wolności jako takiej. Te funkcje, kompensacyjne można powiedzieć, szczególnie widoczne były w okresie solidarnościowego zrywu i po ogłoszeniu stanu wojennego, kiedy to Kościół (i zaangażowani w nim ludzie) niósł pomoc rodzinom aresztowanych, pozbawionych pracy i środków do życia dysydemtom politycznym i ich rodzinom, ale także stwarzał przestrzeń wolności dla

sił o zróżnicowanej orientacji, zaangażowanych w walkę z komunizmem. Wówczas, co ciekawe i niepowtarzalne, Kościół rzymskokatolicki łączył w sobie dwie niezwykle cechy – powszechność z jednej strony, bazującą na ludowym modelu manifestacji pobożności, a z drugiej – otwartość na środowiska intelektualne niekoniecznie utożsamiające się z religią i Kościołem w wymiarze osobistym, a nawet otwarcie deklarujące niewiarę, ale zaangażowane w opozycyjną działalność (Michnik 2009). W ten unikatowy sposób Kościół w Polsce w owym czasie był i tradycyjny, i otwarty, co przyczyniało się do jego niekwestionowanego ogólnospołecznego autorytetu i zaufania, osiągającego w latach osiemdziesiątych XX wieku maksymalne wskaźniki, dodatkowo wspieranego charyzmą Jana Pawła II. Katolicyzm, religijna wiara powiązana z rozumieniem polskości, przeszłości i wyobrażeń o przyszłości, wsparte stabilną instytucją Kościoła rzymskokatolickiego, stały się elementem procesu kształtowania się społeczeństwa obywatelskiego.

W okresie konfrontacji z komunizmem, jeśli weźmiemy pod uwagę inne kraje pozostające pod presją tej ideologii, znaczenie Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce było istotnie szczególne. Wiązało się to z kilkoma czynnikami. Po pierwsze – po zakończeniu II wojny światowej znacząco zmniejszyła się liczba członków innych wyznań. O ile przed wojną udział mniejszości religijnych w strukturze wyznaniowej polskiego społeczeństwa wynosił ponad 20%, o tyle po jej zakończeniu liczba ta spadła do znikomego odsetka 2–3%. Zapewniło to tradycji rzymskokatolickiej i Kościołowi zdecydowanie dominującą pozycję. Po drugie – wysoka żywotność religijna Polaków, zręczna polityka kardynała Stefana Wyszyńskiego i brak podejmowania drastycznych działań sprawiły, że – inaczej niż w innych krajach Europy Środkowo-Wschodniej – pozycja religii była bardzo wysoka. W tym względzie Polska była wyjątkiem. Niezależnie bowiem od zróżnicowanego nasilenia represji wobec religii, Kościołów i aktywnych członków, we wszystkich pozostałych krajach tzw. Bloku Wschodniego religia, jeśli nie została wyeliminowana z życia społecznego (tak było w dużym stopniu w republikach Związku Radzieckiego i w Albanii), to jej rola została znacząco ograniczona. Dotyczyło to również krajów, gdzie dominował katolicyzm, takich jak Węgry, Czechosłowacja czy Litwa.

Polskie społeczeństwo wchodziło w okres transformacji z najwyższymi, nie tylko w Europie, ale i na świecie, wskaźnikami subiektywnej religijności i z bardzo wysokim zaufaniem społecznym do Kościoła rzymskokatolickiego. Zrozumiałe jest w tych okolicznościach, że pola do dalszego wzrostu nie było. Oczekiwano, że w warunkach demokratyzacji, kiedy religia i Kościół nie będą spełniać kompensacyjnych funkcji, nastąpi spadek religijności i znaczenia Kościoła jako autorytetu. Oczekiwania te jednak okazały się błędne. Dlaczego? I jakie wobec tego najważniejsze zmiany zaistniały w minionym ćwierćwieczu? Pytania te same w sobie są fascynujące. Dlaczego w podobnych okolicznościach dziejowych w Hiszpanii, po upadku reżimu Franco, nastąpił spektakularny spadek religijności, a w Polsce nie? Wydaje się, że kluczowe znaczenie ma to, że jednak owe historyczne okoliczności nie były całkiem podobne. I w Hiszpanii, i w Polsce miał miejsce upadek reżimu, ale kolosalną różnicę stanowiło to, że w Hiszpanii Kościół rzymskokatolicki

był dla owego reżimu istotnym wsparciem, podczas gdy w Polsce był symbolem wszystkiego, co mu wrogię. W Polsce Kościół był z ludem, w Hiszpanii – przeciwko ludowi. Sądzę, że to okazało się kluczowe dla kierunku zmian. W Hiszpanii wierni odwrócili się od Kościoła, do którego utracili zaufanie. W Polsce dalej Kościół był, i w pewnym sensie jest, ostoją stabilności i pewności w czasach zmiany i traumy. To ostatnie jest bardzo ważne – minione stulecia, zabory i konfrontacja z komunizmem taką właśnie wyźłobiły koleinę, której doświadczenie transformacji stanowiło kontynuację – w czasach niepewności, zagrożenia bezpieczeństwa, niepewnej wizji jutra, narastających podziałów społecznych Kościół ofiaruje wspólnotę ponad podziałami, gwarancję stabilności najważniejszych wartości i integrację wokół nich. Przesłanka ta, którą można określić jako „kontynuację w warunkach zmiany”, stanowiła najistotniejszą przyczynę ciągłości postaw religijnych w Polsce okresu transformacji. Dopiero w ostatnich kilku latach ciągłość ta uległa w skali ogólnopolskiej niewielkiemu, ale jednak postępującemu zachwianiu. Tu można postawić kolejne pytanie: w czym to zachwianie się wyraża i jakie są jego przyczyny?

Najbardziej widocznym wyrazem zmian jest spadek uczestnictwa w niedzielnych nabożeństwach. Badania Instytutu Statystyki Kościelnej dokumentują ten aspekt życia religijnego w Polsce od wielu lat dzięki corocznemu, mającemu miejsce w listopadzie, fizycznemu liczeniu obecnych na nabożeństwach i przystępujących do komunii. Dysponujemy zatem danymi o wiele bardziej wiarygodnymi niż deklaracje badanych w sondażach. Dużo dyskusji wywołały ostatnie dostępne badania tego ośrodka, zgodnie z którymi udział w coniedzielnich nabożeństwach spadł poniżej 40%. Przy czym, co ważne, trend spadkowy trwa już od kilku lat. Spadki dotyczą także powołań kapłańskich i zakonnych (<http://iskk.pl/kosciolnawiecie/193-dominicantes-2013.html>).

Nieco mniej widoczną, ale być może w dalszej perspektywie nawet ważniejszą zmianą jest upodabnianie się modelu religijności młodych kobiet do młodych mężczyzn – zwykle kobiety we wszystkich kategoriach wiekowych cechują się zdecydowanie wyższymi wskaźnikami, także w odniesieniu do regularności uczestniczenia w niedzielnych nabożeństwach. Tymczasem wskaźniki religijności młodych kobiet poniżej 30. roku życia spadają szybciej niż ich rówieśników płci męskiej i następuje zbliżanie się do siebie obrazu religijności młodzieży obojga płci (por. Boguszewski 2009). Zmiana ta może zapowiadać nowy trend w religijności, może także mieć wpływ na przyszły model socjalizacji religijnej w rodzinie, w którym tradycyjnie kobiety, matki i babcie, odgrywają większą rolę niż mężczyźni.

To młodzież też najczęściej aktywnie angażuje się w działalność stowarzyszeń racjonalistycznych, humanistycznych i nieraz otwarcie protestuje przeciwko praktykom Kościoła rzymskokatolickiego, ich zdaniem utrudniającym definitywne odejście z Kościoła, ostateczne „wypisanie” się z szeregu jego członków. Jednocześnie badania Radosława Tyrały (2014), dotyczące osób niewierzących w Polsce, ukazują dość zróżnicowany obraz zjawiska – okazuje się, że osoby niewierzące, obojętne religijnie i utożsamiające się z ateizmem cechują się często

niejednoznacznym stosunkiem do religii – niektórzy zdecydowanie odrzucają katolicyzm i bezwzględnie krytykują i doktrynę, i Kościół, podczas gdy inni uważają, że religia jest społecznie przydatna. Dylematy, których doświadczają, uwidaczniają się szczególnie mocno wówczas, gdy w grę wchodzi pytanie o to, jaką formę socjalizacji w zakresie stosunku do religii wybrać dla dzieci. Często właśnie wtedy pojawiają się naciski ze strony rodziców i dziadków, nakłaniających do chrztu potomstwa, zapisania na lekcje religii i kultywowania dominującej formy tradycji.

Jednak nie tylko niewierzący są krytyczni wobec religii i Kościoła. Moje badania biograficzne wśród młodzieży ukazują wieloaspektowy krytycyzm w stosunku do Kościoła. Księża krytykowani są za to, że nie rozumieją swoich parafian, żyją życiem odległym od ich problemów, wystawnie, jeżdżą drogami samochodami, z jednej strony wypowiadają się w sprawach, o których, zdaniem młodych, sami nie mają pojęcia, a z drugiej – są hipokrytami (nawołują do wstrzemięźliwości, a mają konkubiny i dzieci – wielu podawało przykłady ze swoich środowisk). Młodzi krytykują katechetów (szczególnie katechetki) za to, że mają „klapki na oczach”, jak się wyraziła jedna z respondentek, czy też za „głupotę”, jak się wyraziła inna. Podstawowym wymiarem tej sygnalizowanej ograniczoności jest niechęć do dyskusji, podawanie gotowych rozwiązań, sztywność całego przekazu religijnego.

Ogólny wniosek, jaki płynie z tych dość rozległych badań (por. Borowik 2005) jest taki, że znaczna część młodzieży nie czuje się podmiotem poszukującym odpowiedzi na nurtujące pytania związane z religią, ale matrycą, na której powieliła się ten sam wzór. Musi to pozostawać w sprzeczności ze znanymi z psychologii procesami rozwojowymi, odkrywaniem „ja”, indywidualizacją i indywidualnością, a okres transformacji samorealizacyjne dążenia uwydatnił.

Szerokie zmiany powiązane z religią dotyczą pojawienia się nowych wzorów świętowania – dzisiaj nie należy do rzadkości wyjeżdżanie na wczasy w okresie świąt Bożego Narodzenia czy Wielkanocy. Ogromne galerie handlowe stanowią konkurencję dla udziału w niedzielnej mszy, wzrasta społeczne przyzwolenie na wspólne życie bez ślubu, wiek zawierania związków małżeńskich podwyższa się i jednocześnie zmniejsza się dietność młodych par. Również liczne migracje są czynnikiem zmieniającym religijną rzeczywistość w Polsce. Ci, którzy pracowali lub studiowali przez dłuższy czas w takich krajach, jak Anglia czy Belgia, zetknęli się z odmienną kulturą religijną, związki z krajem pochodzenia i wzorcami zachowań religijnych rozluźniły się, co nierzadko powoduje zmianę nastawień do religii na przyszłość.

Inną ważną tendencją, która na świecie ma miejsce, a także w Polsce się rozwija, jest wypieranie tradycyjnej, kościelnie zorientowanej religijności przez eklektyczną, często efemeryczną, duchowość lub tzw. nową duchowość. Jak podkreślali Paul Heelas i Linda Woodhead (2005), duchowość jest zorientowana nie ku transcendencji, jak w tradycyjnych religiach, ale ku wnętrzu człowieka, pierwiastków boskich poszukuje się w tej formie w samym sobie, często w powiązaniu z założeniem samorozwoju, odkrywania prawdy o sobie i świecie, niejednokrotnie wmontowuje się w te poszukiwania nieortodoksyjne nurty w nauce. W Polsce

ruch w kierunku duchowości wyraża się często w przeciwstawianiu sobie Boga i Kościoła, przy czym Bóg jest rozumiany panteistycznie albo jako duchowa energia, podczas gdy Kościół jest traktowany jako ziemská instytucja, stojąca na straży swoich interesów.

Jeśli spróbujemy podsumować ćwierćwiecze transformacji i skutki tego procesu dla zmian religijnych, pomimo sygnalizowanych powyżej zmian, spowodowanych nie tylko transformacją i otwarciem się Polski i Polaków na świat, ale także globalizacją – to jednak cechy ciągłości przeważają. Dalej Polska należy do krajów, w których wskaźniki religijności są najwyższe, a przywiązanie do rytuałów, w szczególności do rytuałów przejścia, a zatem też przekonanie o ich wadze, jest podzielane przez większość Polaków.

* * *

Tytuł książki nawiązuje do rozróżnienia wprowadzonego do socjologii pod koniec lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku przez amerykańskiego socjologa – Rolanda Robertsona. Zauważył on mianowicie, że istnieje napięcie pomiędzy upowszechniającym się wymiarem globalizacji, dzięki któremu cały świat staje się coraz bardziej jednym miejscem – jak to ujął, a jednocześnie wzrostem znaczenia lokalności, np. w manifestacjach tożsamości, w sprzeciwie wobec uniformizacji, w walce z ekonomiczną dominacją krajów mieszczących się w tzw. centrum. Zidentyfikował on, czy też lepiej powiedzieć – wyróżnił dwa przeciwstawne mechanizmy, które określił jako partykularyzację uniwersalizmu i uniwersalizację partykularyzmu. Na czym one polegają? Otóż pierwszy wiąże się z nadawaniem lokalnego kolorytu zjawiskom występującym na całym świecie i wiąże się z aspiracjami, wyobrażeniami i działaniami określonych lokalnych obszarów. Przykładowo, katolicyzm jest religią uniwersalną, ale obyczaje związane z najważniejszymi świętami liturgicznego kalendarza na poszczególnych kontynentach i w poszczególnych krajach są odmienne. Wyraża się w nich owa globalizacja, czyli partykularyzacja tego, co uniwersalne. Drugi mechanizm polega na czymś odwrotnym – to, co lokalne aspiruje do bycia uniwersalnym.

Generalnie w idei globalizacji założone jest przekonanie, że światowe procesy, tak łatwo obecnie dostępne dzięki rozwojowi mediów, mają wpływ nie tylko na poszczególne kraje, ale także na społeczności lokalne. Europa Środkowo-Wschodnia została na te oddziaływania wystawiona w sposób szczególny. W okresie komunizmu komunikacja ze światem była utrudniona, a czasem wręcz niemożliwa. Za granicę mogli wyjeżdżać nieliczni i w sposób podlegający kontroli, media zachodnie były blokowane, nieliczni z bezpośrednich kontaktów znali osobiście ludzi „zza żelaznej kurtyny”. I chociaż różne formy buntu przeciwko takiemu stanowi rzeczy się pojawiały (np. jazz w dziedzinie muzyki czy hippisi jako kontrkultura, a w obszarze religii – nieliczne nowe ruchy religijne, działające gdzie indziej od dłuższego czasu), to jednak nie miały one szerszej bazy społecznej. Upadek komunizmu i związane z tym otwarcie się na świat zmieniło ten stan rzeczy. W przypadku Europy Środkowo-Wschodniej efekty globalizacji

zbiegły się z transformacją, tworząc szerokie, trudne do wyodrębnienia i wielokierunkowe oddziaływania na polu religijnym.

Przykłady zasługujące na refleksję można znajdować w rozmaitych obszarach. Stosunki między państwem a Kościołem, od strony formalnej tak wyraźnie zmienione po upadku komunizmu, można widzieć jako kształtujące się pod wpływem dominującego w centrum¹ (Wallerstein 2014) modelu państwa neutralnego światopoglądowo. Eksport nowych idei religijnych, w postaci nowych ruchów religijnych, duchowości i nowej duchowości, można także widzieć jako wpływ globalizacji. Upowszechnianie się kultury konsumpcjonizmu, która w swoją orbitę włącza wszelkie możliwe obszary, bez pomijania religii, także można widzieć jako efekt globalizacji, podobnie jak upowszechnianie się popkultury, w tym elementów związanych z religią. Wspomniany wcześniej Robertson na początku lat dziewięćdziesiątych opisywał zmiany, jakim ulega religia pod wpływem globalizacji. Cechy tych zmian można widzieć między innymi w Polsce: upadek wizji surowego i karzącego Boga na rzecz przekonania, że można dostąpić zbawienia niezależnie od tego, jak ktoś żyje, popularyzację obrazu Boga jako przyjaciela raczej niż jako surowego sędziego, synkretyzm religijny, tj. łączenie różnych tradycji religijnych bez poczucia ich wewnętrznej sprzeczności.

Inny ważny aspekt globalizacji wiąże się ze znaczeniem religii dla podtrzymania tożsamości, czyli tym motywem w koncepcjach Robertsona, który podkreśla opór przeciwko uniformizującej sile globalizacji i wagę identyfikacji narodowych. W Bloku Wschodnim w okresie komunizmu potrzeba ta była deprecjonowana. Ideologia komunistyczna na swoich sztandarach wpisywała dumnie internacjonalizm, a w Związku Radzieckim popularyzowany był mit „nowego” człowieka, „radzieckiego” – wolnego od nacjonalizmu, myślącego w kategoriach socjalistycznego ogólnoludzkiego dobra, w imię którego deportowano różne mniejszości narodowe, skazując je nieraz na zagładę, niszczone politycznych wrogów, pacyfikowano nieposłusznych Węgrów i Czechów. W Europie Środkowo-Wschodniej po upadku komunizmu ta funkcja religii w dookreśleniu tożsamości narodowej okazała się szczególnie istotna, można nawet powiedzieć – boleśnie istotna, jak to można było widzieć na przykładzie wojny bałkańskiej po rozpadzie Jugosławii.

Książka, którą oddajemy do rąk Czytelnika, nie zawiera kompleksowego i pełnego obrazu tych procesów, które mają miejsce w Polsce w kontekście globalizacji i transformacji. Stanowi raczej prezentację fragmentów religijnego krajobrazu, który sam w sobie jest o wiele bardziej złożony. Większość prezentowanych tutaj tekstów przybliży różne aspekty przemian religijnych w Polsce. Poszczególne rozdziały zawierają zarówno refleksje natury teoretycznej, jak i prezentacje wyników własnych badań empirycznych.

¹ Znana powszechnie typologia Wallersteina mówi o podziale świata na centrum, peryferia i semiperyferia. Kluczową rolę w tym podziale wpływów odgrywa czynnik ekonomiczny. Kraje Europy Środkowo-Wschodniej w najlepszym przypadku mogą się lokować jako semiperyferia, aspirujące do orbity centrum i starające się uniknąć pozycji peryferyjnej.

Kontekst Europy Środkowo-Wschodniej obecny jest przede wszystkim w części I, ukazującej teoretyczny i środkowo-europejski wymiar przemian na przykładzie Polski, Białorusi i Słowacji. Część tę otwiera artykuł Janusza Mariańskiego, rysujący panoramę przemian religijnych następujących w chrześcijańskim świecie w warunkach modernizacji. Przemiany te, jak ukazuje Autor, są wielokierunkowe i jako takie sprawiają problemy interpretacyjne socjologom religii. W kolejnym artykule Larisa Titarenko przedstawia uwarunkowania przemian religijności w Białorusi, Ondrej Štefaňak prezentuje religijność młodzieży w Słowacji, a Maria Libiszowska-Żółtkowska przedmiotem swojej refleksji czyni złożony obraz obecności Kościoła rzymskokatolickiego w publicznej i prywatnej przestrzeni życia społecznego w Polsce.

Lokalny wymiar obecności religii w życiu społecznym prezentuje część II, poświęcona refleksji nad miejscem religii w tradycji i kulturze Śląska. Zawiera ona 4 artykuły, poświęcone kilku aspektom specyfiki tego regionu Polski. Wojciech Świątkiewicz analizuje znaczenie religii dla kształtowania tożsamości na Śląsku, Marek Łuczak prezentuje Piekary Śląskie jako miejsce umacniania tożsamości lokalnej, Urszula Swadźba zastanawia się nad specyficznymi cechami śląskiej religijności, a Andrzej Górny i Anna Sobczyk na przykładzie badań przeprowadzonych wśród dzieci na Górnym Śląsku analizują wyobrażenia związane ze świętami Wielkanocy.

Trzy kolejne części książki skoncentrowane są na zagadnieniach tematycznych, które częściej niż inne są przedmiotem refleksji socjologów religii. Część III poświęcona jest przemianom religijności. Zawarte są w niej cztery teksty – dwa z nich, Rafała Boguszewskiego i Marcina Choczyńskiego, dotyczą generalnej charakterystyki religijności polskiego społeczeństwa, w kontekście przemian okresu transformacji. Artykuł Józefa Baniaka ukazuje narastające krytyczne nastawienia młodzieży do Kościoła rzymskokatolickiego, zaś Klara Babińska na przykładzie własnych badań analizuje motywy konwersji do Kościoła ewangelicko-augsburskiego.

Część IV książki zawiera artykuły dotyczące zróżnicowanych obszarów obecności religii w życiu społecznym. Otwiera ją teoretyczna refleksja Hanny Mielickiej-Pawłowskiej nad manifestacjami wiary religijnej. Inne obszary aplikacji pytania o rolę religii we współczesnej Polsce, obecne w tej części, to rozważania nad formami obecności religii w środowiskach marginalizowanych, na przykładzie LGBT Doroty Hall, edukacji religijnej i znaczeń religii w szkołach Marcina Zwierżdżyńskiego oraz analiza dyskursu na temat związków partnerskich Joanny Młeczko. Artykuły zamieszczone w tej części ukazują złożone wpływy religii na życie publiczne. Jednak, niezależnie od tego zróżnicowania, widoczne jest to, że w Polsce religia jest ważna, zarówno w wymiarze ogólnospołecznym, w sensie roli religii w debacie publicznej, jak i w dyskursie grup marginalizowanych.

Ostatnia, V część książki daje wyraz tematowi będącemu w ostatnich dekadach przedmiotem częstych rozważań socjologów, mianowicie refleksji nad relacją między religią a tożsamością. Nie jest przypadkiem, że wszystkie teksty zamieszczone w tej części dotyczą mniejszości – ukraińskiej i żydowskiej w Polsce

oraz migrantów w Irlandii i innych krajach. W przypadku mniejszości – jak to ukazują w swoich artykułach Bożena Pacwa i Adam Kulczycki – rola religii dla zachowania tożsamości jest szczególnie i zorientowana na relację z religią dominującą. W przypadku migracji z kolei przemiany są wielokierunkowe i bardziej złożone – nad tym zastanawiają się Marcin Lisak i Inga Koralewska.

Bibliografia

- Boguszewski Rafał, 2005, *Dwie dekady przemian religijności*. Raport CBOS z marca 2009 r.
- Borowik Irena, 2003, *Dlaczego religijność w Polsce nie ulega zmianom po 1989 roku? Pięć hipotez*, [w:] Grzegorz Babiński, Maria Kapiszewska (red.), *Zrozumieć współczesność: profesorowi Hieronimowi Kubiakowi w 75. rocznicę urodzin tom ten ofiarowują przyjaciele i uczniowie*, Kraków: Oficyna Wydawnicza AFM, s. 439–450.
- Borowik Irena, 2005, *Stosunek młodzieży do Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce w perspektywie wywiadów biograficznych*, [w:] *Socjologia religii*, t. III, Poznań: Uniwersytet UAM w Poznaniu..
- <http://iskk.pl/kosciolnaswiecie/193-dominicantes-2013.html> [pobrano: 14.06.2015], Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego.
- Heelas Paul, Linda Woodhead, 2005, *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Malden, Mass.: Wiley-Blackwell.
- Kłoczowski Jerzy, 1998, *Młodsza Europa. Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Michnik Adam, 2009, *Kościół Lewica Dialog*, Biblioteka „Gazety Wyborczej”, Warszawa.
- Tyrała Radosław, 2014, *Bez Boga na co dzień. Socjologia ateizmu i niewiary*, Kraków: ZW Nomos.
- Wallerstein Immanuel, 2014, *Analiza systemów – światów*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.