

## **KATOLICYZM POLSKI I JEGO UWARUNKOWANIA**

Podjmując temat współczesnego katolicyzmu polskiego uwagę naszą skoncentrujemy na czterech faktach, które niewątpliwie wyznaczają jego stan obecny i pozwalają wnioskować o perspektywach rozwojowych. Należy tu na pierwszym miejscu historyczna rola Kościoła dla narodu i państwowości polskiej, następnie dziedzictwo religijności tradycyjnej zakorzenionej w masach, obejmujące Polskę procesy dechrystianizacji będące wynikiem sekularyzacji i laicyzacji, i wreszcie ujawniający się prąd odnowy religijnej jako wynik specyficznych warunków społeczno-kulturowych kraju, a przede wszystkim szczególnego wysiłku duszpasterstwa polskiego. Trudna do sprawdzenia w innych krajach i niepowtarzalna osobliwość wymienionych tu sytuacji-okoliczności leży niewątpliwie u podstaw fascynującego wielu fenomeny katolicyzmu polskiego.

1. Historyczna rola Kościoła dla narodu i państwowości polskiej zasadza się — zdaniem nestora powojennej polskiej socjologii religii, ks. J. Majki — na tym, że katolicyzm nie był nigdy w Polsce religią państwową, był wiarą ludu a nie ideologią państwowo-polityczną, jako wiara narodu występował zawsze w obronie jego najbardziej żywotnych interesów i wartości, nie był wyłącznie systemem teoretyczno-kultowym, lecz także instytucją wychowującą i czynnikiem kształtującym kulturę narodową<sup>1</sup>.

W nawiązaniu do tych stwierdzeń, na które trudno się przecież nie zgodzić, warto — za wspomnianym autorem — przypomnieć kilka znamienych dla historii Kościoła polskiego i kultury polskiej momentów. Kościół był mianowicie od początku swego istnienia na ziemiach polskich obrońcą uciśnionych i stanowił opozycję moralną wobec zła i przemocy. Liczni biskupi otwarcie przeciwstawiali się postępującym niezgodnie z — jedynie uznawaną wówczas — chrześcijańską moralnością panującym i możnowładcom. Także i pijaństwo zaznaczało swą odrębność od Kościoła, czego dowodem może być i ten fakt, że przecież nie wszyscy panujący byli katolikami. Tolerancja religijna — zarówno wewnętrzna, jak i zewnętrzna — zapisała się pięknymi kartami w historii tego naro-

<sup>1</sup> J. Majka, *Historyczno-kulturowe uwarunkowania katolicyzmu polskiego*. Chrześcijanin w świecie, 94 (1980) s. 37—40.

du. Jest ona znamiennym na ówczesne czasy przykładem współzyskujących obok siebie i wyznających różne religie obywateli kraju, w którym katolicyzm nie jest religią państwową. Chlubą dla Kościoła i państwa polskiego jest brak stosów, krucjat czy wojen religijnych, niejednokrotnie natomiast ujawniających się tendencje unijnych. Wojny z innowiercami były przecież wojnami obronnymi. Ta wyrazistość rozdziału Kościoła od państwa ujawniała się w sposób szczególny w czasie zaborów, w okresie po odzyskaniu niepodległości po I czy II wojnie światowej.

Jako wiara ludu a nie ideologia polityczna, katolicyzm polski nigdy nie służył za podstawę usprawiedliwienia dla ucisku politycznego społeczeństwa czy podbojów. Wystarczającą tego ilustracją jest działalność kaznodziejska (mająca dziś swój odpowiednik w działalności publicystycznej) czy społeczno-kulturalna i społeczno-gospodarcza wielu wybitnych przedstawicieli duchowieństwa na przestrzeni naszych dziejów (Skarga, Staszic, Kołłątaj, Ściegieny, później Wawrzyniak, Adamski, Szymański czy Wyszyński). Natomiast jako wiara narodu, katolicyzm odegrał niekwestionowaną rolę w obronie wartości religijnych i narodowych: Kościół zawsze przecież reprezentował prawdziwe dążności narodu (tezy tej nie osłabia jedna czy druga niechlubna postać spośród wyższej hierarchii), przeciwstawiał się wynaradawiającej polityce zaborców — co ich skłaniało do prowadzenia także i polityki antykatolickiej, do rozciągania kontroli nad Kościołem i ograniczania jego swobody. Wartości narodowe tak zostały zespolone z religijnymi, że w okresie zaborów czy niewoli zdrada jednych jest uważana za równoznaczną ze zdradą drugich (znany stereotyp Polaka-katolika). To przyczyniało się do pogłębienia wierności wartościom narodowym i gotowości poświęcenia w ich obronie.

Cechą znamienną katolicyzmu polskiego było wreszcie — *last but not least* — to, że nie był jedynie systemem teoretyczno-kulturowym, ale też i instytucją wychowującą i czynnikiem kształtującym kulturę. Towarzyszył on człowiekowi we wszystkich niemal okolicznościach życia osobistego, rodzinnego i społecznego: dostarczał form, treści i interpretacji różnych zjawisk życia codziennego od urodzenia aż do śmierci, ułatwiał głębokie i w miarę możliwości bezkonfliktowe przeżywanie najważniejszych momentów życia, umożliwiał zachowanie równowagi psychicznej w sytuacjach krańcowych, dostarczał kryteriów oceny postępowania i motywów jego kształtowania, uświadamiał winę i dostarczał środków wyzwalających z niej oraz wzywał do poprawy życia. I właśnie dzięki temu i w ten sposób nie był jedynie systemem teoretycznym i kulturowym, lecz ważną instytucją wychowującą i czynnikiem kształtu-

jącym kulturę. Jako instytucja był też inspiratorem i mecenasem kultury — źródłem inspiracji dla twórców kultury.

2. Następnym faktem wyznaczającym kształt współczesnego katolicyzmu polskiego jest — jak powiedziano — *t r a d y c y j n a f o r m a c j a r e l i g i j n a* odziedziczona po przodkach i zakorzeniona w szerokich masach społeczeństwa polskiego. Religijność tradycyjną cechuje głębokie i emocjonalne przywiązanie do „wiary ojców”, brak podbudowy intelektualnej i refleksji nad doktryną religijną, swoista moralność, w której akcentuje się bardziej gorliwość obrzędową i obyczaj praktykowania niż ideały ewangeliczne, rytualizm przejawiający się w masowym uczestnictwie w praktykach religijnych oraz silną więź z parafią jako wspólnotą lokalną<sup>2</sup>. Wydaje się, że wszystkie z wymienionych cech charakteryzują tradycyjną religijność polską.

Jest ona przede wszystkim głęboka emocjonalnie; cechuje ją uczuciowy związek z wiarą, a jednym z wyrazów tego napięcia uczuciowego jest przywiązanie do praktyk religijnych i poczucie przynależności do Kościoła zakorzenione w żywej tradycji wspólnoty religijno-moralnej. Deklaracje światopoglądowe i praktyki religijne — zarówno jednorazowe, niedzielne i paschalne jako też „pobożne” — są najbardziej rzucającym się w oczy zewnętrznym przejawem religijności polskiej. Wszyscy badacze, niezależnie od reprezentowanych orientacji teoretyczno-ideologicznych i metodologicznych, dochodzą w tym zakresie do podobnych ustaleń dotyczących wielkości poszczególnych kategorii praktykujących, wyodrębnionych według przyjętych w badaniach socjo-religijnych schematów. Liczne dane potwierdzają też fakt istnienia wyraźnych różnic w poziomie religijności na wsi i w mieście. Odsetki osób niewierzących wahają się w granicach 5-6 punktów procentowych dla miasta i 1 % dla wsi. Nieco większa jest w obu przypadkach grupa deklarujących się jako obojętni religijnie — ok. 10 % w miastach i 4-5 % na wsi. Badania Anny Pawełczyńskiej, zrealizowane w latach 50-tych i 60-tych w środowisku wiejskim całego kraju, odnotowały 84 % wierzących (w tym 26,1 % głęboko wierzących) i 8,3 % „właściwie niewierzących, ale przywiązanych do tradycji religijnych”<sup>3</sup>. Według ustaleń A. Święcickiego<sup>4</sup>, pod koniec lat 60-tych 92,2 % mieszkańców wsi określało się jako

<sup>2</sup> Por. W. Piwowski, *Wpływ uprzemysłowienia na tradycyjną religijność polską*. *Collectanea Theologica* 1/1978.

<sup>3</sup> A. Pawełczyńska, *Postawy ludności wiejskiej wobec religii*. *Roczniki Socjologii Wsi*, 8/1968, 73—76.

<sup>4</sup> A. Święcicki, *Spoleczne uwarunkowania polskiej religijności*. *Więź* 5-6/1977, 6.

wierzący, a parę lat później zrealizowane przez autora niniejszego artykułu badania w środowisku nowego miasta wielkoprzemysłowego<sup>5</sup> ujawniły podobne wielkości: 84 % wierzących (w tym 22,2% głęboko wierzących), 10,1% obojętnych religijnie i 5,6% niewierzących. Niemal te same wielkości podaje dla kilku mniejszych miast i środowiska wiejskiego okolicy Puław ks. W. Piwowski<sup>6</sup>. Badania A. Podgóreckiego i zespołu<sup>7</sup> zrealizowane pod szyldem OBOP na próbie ogólnokrajowej podają dla Polski odsetek wierzących 82,3 %.

Podobnie wysokie wskaźniki dotyczą praktyk religijnych. Z badań nowohuckich autora wynika, że 94 na 100 urodzonych dzieci zanosi się do chrztu, 84 na 100 zawartych w USC związków małżeńskich błogosławi się następnie w kościele i 97 na 100 pogrzebów organizuje się na sposób religijny. Praktyki niedzielne spełnia regularnie 59,8 % dorosłych mieszkańców i 83,8 % spełnia praktyki paschalne. Badania Pawełczyńskiej ujawniły 46,7 % praktykujących regularnie mieszkańców wsi i 33,3 % praktykujących nieregularnie. Według danych uzyskanych przez ks. Piwowarskiego, praktyki niedzielne spełnia systematycznie 37,8 % mieszkańców wsi zurbanizowanych i 46,1 % czyni to niesystematycznie, natomiast praktyki wielkanocne spełnia ok. 93 % badanych przezeń mieszkańców wsi<sup>8</sup> i od 62,1 % do 93,7 % mieszkańców miast<sup>9</sup>.

Warto na tym miejscu jeszcze zauważyć, że porównanie wyników kilku badań zrealizowanych na próbach ogólnopolskich, a dotyczących postaw religijnych wykazuje daleko idącą stabilność wiary religijnej i praktyk. Jest to zjawisko zaskakujące w kraju, w którym prowadzi się zaprogramowaną laicyzację społeczeństwa, w którym dokonują się gwałtowne procesy industrializacji i urbanizacji, z którymi łączą się procesy sekularyzacji, w kraju w którym niezwykle szybko podnosi się poziom wykształcenia społeczeństwa i dokonuje się proces urbanizacji społecznej wsi. Przecież wszystkie te okoliczności „powinny” w sposób conajmniej pośredni wpływać na wiarę i praktyki religijne. Trafnie zauważa ks. J. Mariański<sup>10</sup>, że być może, iż typ osobistej religijności Polaków,

<sup>5</sup> F. Adamski, *Przemiany religijności w warunkach urbanizacji*. Ateum Kapłańskie, 1/1975.

<sup>6</sup> W. Piwowski, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji*, Warszawa 1971, s. 97 nn; *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym*, Warszawa 1977, s. 124.

<sup>7</sup> A. Podgórecki, J. Kurczewski, J. Kwaśniewski, M. Łoś, *Poglądy społeczeństwa polskiego na prawo i moralność*, Warszawa 1971, s. 274.

<sup>8</sup> *Religijność wiejska...*, s. 191. <sup>9</sup> *Religijność miejska...*, s. 270.

<sup>10</sup> J. Mariański, *Dynamika przemian religijności w warunkach industrializacji*. Maszynopis rozprawy habilitacyjnej, Lublin 1980, s. 117.

uksztaltowanej pod wpływem omówionych wyżej czynników narodowo-tradycyjnych i uczuciowych nie zmienia się zbyt łatwo i równolegle z dokonującymi się przemianami w makrostrukturach społecznych. Nie jest łatwo powiedzieć, czy owa tendencja stabilności ma charakter chwilowo zneutralizowanych procesów laicyzacyjnych, czy też jest wyrazem pewnego trendu rozwojowego postaw religijnych społeczeństwa polskiego. Ogólnie należy powiedzieć, że wszystkie sondaże i badania pogłębione wskazują na bardzo wysoki odsetek osób wierzących (przynajmniej formalnie związanych z religią) i na znaczny poziom praktyk religijnych spełnianych systematycznie bądź niesystematycznie. Pomijamy na tym miejscu praktyki nadobowiązkowe i tzw. praktyki pobożne wierzących, które niejednokrotnie przewyższają swą intensywnością praktyki obowiązkowe.

Ów typ religijności tradycyjnej ma jednak — jak powiedziano — i drugą stronę medalu. Poza omówionymi aspektami pozytywnymi nie można pomijać milczeniem także i b r a k ó w religijności polskiej. Jak tego dowodzą liczne badania, cechuje ją chaos poglądów religijnych, brak rozumowego uzasadniania przyjmowanych postaw oraz brak religijnej motywacji czynów moralnie dobrych. Wszystkie badania pogłębione, zrealizowane w środowiskach miejskich<sup>11</sup> bądź wiejskich<sup>12</sup>, w których usiłowano poznać tzw. ideologię religijną wierzących, a więc ich wiedzę religijną, przekonania religijne, stosunek do wartości religijno-moralnych czy wreszcie zainteresowania religią i Kościołem dowodzą ogromnych braków doktrynalnych w tym zakresie czy nawet chaosu występujących poglądów. Rzecz znamienita, że braki te bynajmniej nie zmniejszają się wraz z podnoszącym się poziomem wykształcenia ogólnego i zawodowego wierzących, ale rysuje się tu raczej tendencja odwrotna. Wyjawszy grupy młodzieży i inteligencji pogłębiającej swą formację religijną w ramach duszpasterstwa akademickiego czy innych form poszerzania wiedzy religijnej, co — jak wiadomo — ma w polskich warunkach charakter elitarny, tak zwany „przeciętny” katolik, jeśli nie cofa się w swej wiedzy religijnej, to w najlepszym przypadku najczęściej pozostaje na poziomie katechizacyjnym szkoły podstawowej.

Wynika to — poza niedostatkami w zakresie odpowiedniej literatury światopoglądowej (głównie dla młodzieży) i symbolicznymi w stosunku do potrzeb nakładami prasy katolickiej — z trudności

<sup>11</sup> Zob. m. i. W. Piwowarski, *Z badań nad percepcją ideologii katolickiej na Południu Warmii*. Studia Warmińskie, t. II, 1962.

<sup>12</sup> Zob. F. Adamski, *Świadomość religijna ludności miejskiej*. Chrzęścianin w Świecie 38 (1976).

objęcia nauczaniem religijnym młodzieży szkół zawodowych, średnich czy tym bardziej wyższych, a przede wszystkim nie uczącej się młodzieży pracującej. Regułą jest, że rosnącemu poziomowi wykształcenia ogólnego i zawodowego nie towarzyszy wzrost poziomu wiedzy religijnej, co w sposób oczywisty musi z biegiem czasu u wielu rodzić konflikt nauka-wiara lub po prostu prowadzić do wtórnego analfabetyzmu religijnego, który się ujawnia także i w sferze zachowań moralnych. Jak trafnie napisał przed parunastu laty Bohdan Cywiński, ów „aintelektualny charakter naszej religijności tradycyjnej sprawia, że coraz częściej i powszechniej odczuwa się jej niedostosowanie do mentalności współczesnej, która w sytuacji gwałtownych przemian cywilizacyjno-kulturowych naszego społeczeństwa coraz wyraźniej staje się przeciw mentalnością człowieka oświeconego”<sup>13</sup>. To niedostosowanie intelektualne nie wywołuje wprawdzie na ogół odwrotu od wiary, ale zmniejsza wydatnie wpływ moralności religijnej na postępowanie katolików.

Z tym między innymi łączy się następny aspekt naszej tradycyjnej religijności, którym jest słabość postaw moralnych, jakie powinny wynikać z wiary i rażąca niekonsekwencja życiowa katolików przyznających się masowo do przynależności do Kościoła i praktykujących swą religię w niedzielę, ale na co dzień rzadko stosujących ją w życiu. Sytuacja ta ujawnia się we wszystkich dziedzinach życia, począwszy od sfery życia przedmałżeńskiego i małżeńskiego, sfery pracy zawodowej i stosunku do pracy, sfery życia społecznego cechującego się dwulicowością, sfery codziennych stosunków międzyludzkich, żeby nie wspominać o tym, co się określa mianem plag społecznych (alkoholizm, aborcus, rozpad związków małżeńskich, podziemie gospodarcze). Zbyteczne jest cytowanie na tym miejscu wyników badań dotyczących wspomnianych tu sfer zachowań<sup>14</sup>.

Wyjaśnienia owego rozdźwięku między wiarą a życiem można poszukiwać na różnych drogach. Jest to przede wszystkim odwieczny problem tragizmu człowieka opowiadającego się za tym, co dobre a w praktyce życia wybierającego to, co złe, tragizmu wyrażonego już przez św. Pawła, a później Owidiusza w znanej formule „video meliora proboque, deteriora sequor” Niektórzy są zdania, że przyczyniło się do tego w sposób jednoznaczny podwa-

<sup>13</sup> B. Cywiński, *Myśli o polskim duszpasterstwie*. Znak 6 (1971) 705.

<sup>14</sup> Ciekawe refleksje snują na ten temat autorzy cytowanej wyżej pracy pt. *Poglądy społeczeństwa polskiego na moralność i prawo*. Liczne dane dot. etyki życia małżeńskiego i rodzinnego podają w pracach: *Młodzi przed ślubem*, Lublin 1977; *Rodzina nowego miasta*, Warszawa 1972; *Funkcjonalne katolickiego modelu rodziny w środowisku miejskim*, Znak 8/1973.

zenie zasad moralności chrześcijańskiej przez wychowanie socjalistyczne, które jednocześnie nie było w stanie dać młodzieży — i nie tylko młodzieży — wartości i zasad moralnych zastępczych, w wyniku czego — przy niedostatecznym wpływie Kościoła — powstał ogromny wyłom w strukturze moralnej społeczeństwa. Inni wreszcie szukają wyjaśnienia i niejako „uzasadnienia” owej sprzeczności między wiarą i zachowaniami moralnymi na drodze analizy socjologicznej. Znany jest w tym zakresie schemat dysonansu afektywno-poznawczego opracowany przez G. Schmidtschena w jego książce *Zwischen Gesellschaft und Kirche*. Zgodnie z tym schematem to, co ludzie uważają za ważne w życiu tworzy tzw. społeczny system wartości. Z drugiej strony Kościół domaga się uznawania pewnych wartości lub zakazuje dążenia do innych wartości. Jest to tak zwany „kościelny system wartości”. Między kościelnym a społecznym systemem wartości istnieje częściowa zgodność i częściowa sprzeczność. W odniesieniu do pewnych wartości Kościół okazuje się funkcjonalny: wychowanie dzieci do posłuszeństwa i uczciwości — czemu sprzyja katechizacja, podtrzymywanie porządku i ładu w życiu społecznym i moralnym — czemu sprzyja nauczanie duszpasterskie, wreszcie braterstwo wśród ludzi, upowszechnianie idei pokoju — za którymi to dobrami Kościół dziś opowiada się na wszelki możliwy sposób. W odniesieniu natomiast do innych wartości jest dysfunkcjonalny: jest to głównie sfera zachowań seksualnych, kwestia autorytetu i wolności w określaniu co dobre a co złe. Jeśli system wartości realizowany przez jednostkę jest zbieżny z wartościami upowszechnianymi przez Kościół, to istnieje duża szansa zgodności zachowań jednostki z oczekiwaniami Kościoła, który staje się wówczas rzecznikiem wartości akcentowanych przez jednostkę. Jeśli natomiast Kościół nie odpowiada oczekiwaniom wiernych lub nie może wypełniać tych oczekiwań, wówczas jego wartości i on sam zostają zakwestionowane, popadając w poważne trudności. Następuje konformistyczne przystosowanie się do silniejszego systemu wartości, to znaczy społecznego systemu wartości. Sytuacje dysonansowe przeżywają szczególnie te jednostki, które żyją w takich warunkach społecznych, w których pluralizm wartości zaznacza się szczególnie. Chciałoby się tu zatem dopowiedzieć, że we współczesnych polskich warunkach ów pluralizm wartości stał się zasadą, sprzyjając na szeroką skalę odchodzeniu przez masy wiernych w ich praktyce życiowej od kościelnego systemu wartości.

Nie trzeba podpowiadać, jak owe sytuacje dysonansu są niebezpieczne dla rozwoju osobowego człowieka. Napięcie między kościelnym a społecznym systemem wartości burzy równowagę we-

wnętrzną człowieka wierzącego i stawia go w pozycji afektywno-poznawczego balansowania. Uznawany społeczny system wartości staje się „mechanizmem filtrującym” przy wyborze wartości i norm kościelnych. Jednostka, która uważa, że Kościół przeszkadza w realizowaniu wartości uznawanych przez nią za ważne, charakteryzuje się nie tylko niespójnością układu afektywno-poznawczego, ale w konsekwencji podejmuje działania, które są dalekie od konformizmu wobec norm i zasad Kościoła. To natomiast prowadzi w konsekwencji do odchodzenia od religii i Kościoła. I stąd społeczna skala braku owego *iunctim* między praktykami religijnymi a postawami etycznymi w polskim katolicyzmie winna budzić więcej niepokojów duszpasterskiego. Nakazuje ona bezapelacyjnie zrewidować potoczne mniemania o katolicyzmie polskim i wyrwać się z błęgiego uspienia cechującego niektórych duszpasterzy i przedstawicieli hierarchii zafascynowanych pełnymi kościołami i masowym ruchem pielgrzymkowym.

3. Awansujące się prądy dechrystianizacyjne stają się w tych warunkach rzeczywistością, z której zasięgu często nie zdajemy sobie sprawy. Poza omówionymi wyżej sytuacjami dysonansu afektywno-poznawczego prowadzącymi do tzw. laicyzacji praktycznej, przyczyną pogłębiającej się dechrystianizacji jest w polskich warunkach także i samoczynny proces sekularyzacji rozumianej w sensie filozoficzno-psychologicznym a także i laicyzacja kierowana. W pierwszym przypadku idzie o dokonujące się w świadomości współczesnego człowieka procesy zaniku czy osłabienia potrzeby Boga jako Stworzyciela, Objawiciela, Zbawiciela i Zasady prawa. Geniusz ludzki bowiem jest dziś w stanie wyjaśnić wiele kwestii związanych z powstawaniem świata i jego funkcjonowaniem. Bóg, który przez swe objawienie miałby coś współczesnemu człowiekowi do powiedzenia staje się dla wielu ludzi względny; znajdują się oni przecież pod nawałem informacji naukowych czy raczej pseudo-informacji naukowych, eliminujących potrzebę pytania o prawdę Pisma św. Z wielu źródeł dowiadują się, że o postępie człowieka, jego doskonaleniu się decydują przeobrażenia społeczne, że przez poznanie siebie i praw rządzących światem będą zmierzać do doskonałości intelektualnej i moralnej a Bóg ukrzyżowany (Zbawiciel) nie jest im w tym dążeniu potrzebny. Dokonuje się też osłabienie i zanik potrzeby Boga Odkupiciela, który proponuje człowiekowi wielkie szczęście, ale na drugim świecie, gdy tymczasem to szczęście, a raczej jego namiastkę daje mu ten świat, i to go zbyt często zachłystuje. Poza tym, to ziemskie szczęście jest niewspółmierne z tamtym pozaziemskim, dla wielu trudnym do pojęcia; są bowiem nastawieni na doczesność, pragmatycz-



ne korzystanie z tego świata. Prowadzi to do upowszechnienia konsumpcyjnego stylu życia, a w konsekwencji do odrzucenia Boga jako Zasady prawa i moralności, bowiem nastawiony na doczesność, człowiek współczesny sam chce sobie określać, co mu wolno a czego nie należy czynić. To właśnie prowadzi do laicyzacji w dziedzinie etycznej (mamy więc następną eksplikację omówionego wyżej rozdzwieku między religią a moralnością). Oceną wartościującą jest hedonizm, motywacja niektórych działań ludzkich jest zgoła laicka; zanika religijna hierarchia wartości i motywacji.

Na to wszystko nakłada się jeszcze laicyzacja kierowana, prowadzona świadomie i oficjalnie przez czynniki państwowe w obawie, że laicyzacja samoczynna (sekularyzacja) może nie prowadzić do socjalizmu a także zapewne i ze słabej wiary w tezę głoszącą, że zmiana bazy automatycznie powodować będzie zmianę nadbudowy... Chciano też prawdopodobnie uniknąć sytuacji tzw. pustki moralnej, jaką wywołuje laicyzacja samoczynna, która usuwając jedne wartości porządkujące nie daje zastępczych. Formy i kierunki oddziaływań laicyzacyjnych — skierowane, jak wiadomo, głównie na młodzież — są bardzo bogate. W założeniu idzie tu o formowanie marksistowskiego poglądu na świat, człowieka, społeczeństwo, kulturę, historię i ekonomię oraz o ateizację świadomości. Nie ma ona obecnie charakteru brutalnej propagandy antyreligijnej, antykościelnej czy antyklerykalnej — w gruncie rzeczy prymitywnej i nieskutecznej, ale jest mniej krzykliwa, bardziej przemyślana i podporządkowana kilku tezom. W opisie i interpretacji wszelkich zjawisk religijnych i funkcji z tą sferą związanych — instytucje religijne, zachowania religijne, religijna inspiracja w kulturze, kultura religijna, praktyki religijne — pominięta jest konsekwentnie ich funkcja istotna, to jest zaspokojenie potrzeby religijnej jednostki i grupy społecznej, potrzeby kontaktu człowieka z *Sacrum*. To pozwala na ich interpretację w kategoriach historycznych, traktującą je jako wyraz świadomości przednaukowej, rodzącej się w określonych warunkach historycznych społeczeństwa poprzedzającego erę industrializacji. Zgodnie z tym schematem myślowym, zjawiska religijne rozpatruje się jedynie na płaszczyźnie kulturowej, politycznej i socjalnej z pominięciem funkcji istotnej, ściśle religijnej, co w sumie wykoszlawia obraz religii, Kościoła i jego moralności, traktując je jako pozbawione sensu. Atak omawianych tu prądów jest wszechstronny; skierowany — jak powiedziano — głównie na młodzież, na sferę życia rodzinnego i małżeńskiego, gospodarczego, kulturalnego i politycznego.

Skutki wszystkich tych oddziaływań nie są na pierwszy rzut oka widzialne na skalę społeczną, a przez to są niesłusznie lekcewa-

zone. Zapomina się, że dechrystianizacja nie zawsze doprowadza do całkowitego zerwania z religią i Kościołem — jak to ma miejsce w niektórych krajach Zachodu. U nas przede wszystkim prowadzi do osłabienia więzi z Kościołem (wzmacnianej wydarzeniami politycznymi w tzw. okresach przełomowych), obojętnienia religijnego, stopniowego zaniedbywania praktyk religijnych, laicyzacji motywów zachowań moralnych<sup>15</sup> i kształtowania się tak zwanych selektywnych postaw religijnych. Postawy ateistyczne pozostają w dalszym ciągu udziałem nieznaczącej mniejszości<sup>16</sup>, postawy indyferentne wobec religii narastają — jak to wykazano wyżej — szybciej niż postawy ateistyczne. Najsilniejsza tendencja przeobrażeń religijności wyraża się natomiast w rozwoju wspomnianych postaw selektywnych i ambiwalentnych wobec religii. Ogólną tendencją staje się więc **w y b i ó r c z o ś ć**, częściowa tylko identyfikacja z wiarą i życiem wspólnoty kościelnej. Katolicy o takich postawach nie charakteryzują się religijnością kościelną, bowiem pomimo uznawania niektórych nakazów, norm i wzorów zachowań postulowanych przez Kościół, nie odpowiadają oczekiwaniom Kościoła w innych sferach i aspektach zaangażowania religijnego<sup>17</sup>. Jak pisze B. Cywiński — ludzie dotknięci tym procesem oddziaływań laicyzacyjnych w zasadzie dalecy są od manifestowania swej antyreligijności. Deklaracje po jednej lub po drugiej stronie często uzależniają od okoliczności. „W rzeczywistości czują się obojętni i nieokreśleni, formalnie jednak przynależą do Kościoła i nie mają żadnego powodu, aby ten stan w jakikolwiek sposób zmieniać. Być może uczynią to ich dzieci, jeśli ktoś kiedyś uświadomi im potrzebę dokonywania wyboru”<sup>18</sup>.

4. Ujawniający się prąd odnowy religijnej w społeczeństwie polskim dowodzi bezsprzecznie, że przedstawiony tu kierunek przemian religijności nie jest wyłączny ani też nie wyczerpuje całej rzeczywistości katolicyzmu polskiego. Zaznaczająca się w wielu środowiskach odnowa religijna oznacza krystalizowa-

<sup>15</sup> Analizując to zagadnienie z pozycji marksistowskich E. Ciupak pisze, że „odchodzenie od wzoru praktyk religijnych i stan praktyk w ogóle nie jest u nas istotnym miernikiem procesów dechrystianizacji... Właściwego miernika dla mierzenia dechrystianizacji w Polsce szukać należy w sferze przemian świadomości społeczeństwa, a doskonałym odpowiednikiem w dziedzinie dechrystianizacji będzie chyba „kryzys wiary” w katolicyzm jako wartość integrującą. *Katolicyzm polski wczoraj i dziś*, Argumenty 32/1977, 10.

<sup>16</sup> Z licznych badań wynika, że hołduje im ok. 5-6% dorosłych mieszkańców Polski.

<sup>17</sup> Poglębiającą analizę tego zjawiska w odniesieniu do polskich warunków przedstawia ks. J. Mariański w cyt. wyżej pracy.

<sup>18</sup> *Myśli o polskim duszpasterstwie*, Znak 6/1971, 707.

nie się formacji katolicyzmu posoborowego, zmierzającego do intelektualnego pogłębienia wiary, przyswojenia sobie doktryny Soboru, wspólnotowego i liturgicznego przeżywania praktyk religijnych, pogłębienia poczucia przynależności do Kościoła i świadomości katolików odpowiedzialności za Kościół, a przede wszystkim traktowania religii jako wartości z wyboru. Proces krystalizowania się formacji katolicyzmu posoborowego jest w polskich warunkach wynikiem szczególnego zaangażowania duchowieństwa, które pełni swą rolę w niespotykanych gdzie indziej warunkach. Zdaniem wielu badaczy tego zagadnienia, trudno byłoby oczekiwać istniejącego stanu katolicyzmu polskiego, gdyby nie generalne zwiększenie aktywności duszpasterstwa polskiego, umięającego obejść się bez środków bogatych i koncentrującego nadzwyczaj dużą ilość energii na niebogie środki, dostępne w polskich warunkach. Współczesne duchowieństwo polskie cechuje się głębokim stopniem autoidentyfikacji z kapłaństwem, duszpasterską gorliwością, nie przeżywa — tak znamiennego dla krajów zachodnich — kryzysu tożsamości<sup>19</sup>. Rzucającym się w oczy faktem jest nadzwyczajna pracowitość przeciętnego polskiego kapłana, który — dla zdziwienia duchowieństwa zachodniego — poza innymi, zwyczajnymi obowiązkami kapłańskimi potrafi pełnić przez 25—30 godzin tygodniowo rolę katechety. Gorliwość ta i pracowitość ujawnia się także i w licznych akcjach o charakterze budowlano-remontowym, jak wiadomo wymagającym z zasady nadzwyczajnego wysiłku organizacyjnego i umiejętności przełamywania zazwyczaj nietypowych dla polskich warunków trudności. W Polsce powojennej zupełnie zanikł mit beztroskiego i apatycznego kapłańskiego żywota na rzecz pociągającego wielu wzoru kapłana zagonionego robotą. Nie oznacza to, że duchowieństwo polskie nie zna przypadków beztroski, załamania, rezygnacji i odejścia — ich skala nie jest jednak porównywalna z żadnym z katolickich krajów Zachodu.

Jak wiadomo, na około 15.000 kapłanów diecezjalnych<sup>20</sup> przypada około 5000 alumnów — każda z 27 polskich diecezji posiada własne wyższe seminarium duchowne, a poza tym 39 istniejących w Polsce zgromadzeń zakonnych, ze swymi ponad 5000 kapłanów, przygotowuje do kapłaństwa około 2000 alumnów. W Polsce stale zaznacza się liczbowy wzrost powołań kapłańskich. Na przestrzeni dziesięciolecia 1971-81 liczba seminarzystów wzrosła z 4088 do 6714. W 1971 roku wyświęcono 480 kapłanów (356 diecezjalnych

<sup>19</sup> Zob. jw., s. 727.

<sup>20</sup> Na dzień 20 X 1981 było w Polsce 20 676 księży, w tym 15 626 diecezjalnych i 5 050 zakonnych. Liczba seminarzystów wynosiła 6 714, w tym 4 727 diecezjalnych i 1 987 zakonnych.

i 124 zakonnych), a w 1981 roku 688 (482 diecezjalnych i 206 zakonnych). W dziesięcioleciu tym wyświęcono ogólnie 6278 kapłanów, a zmarło w tym samym czasie 2856 kapłanów. Tak duży stosunkowy przyrost duchowieństwa w Polsce jest fenomenem na skalę światową. Z badań socjo-religijnych wynika, że jest on skutkiem religijnego wychowania w rodzinie, ogólnej żywotności religijnej społeczeństwa, ale także i powszechnej świadomości — zarówno wiernych, jak i duchowieństwa — potrzeby społecznej kapłana, jego „użyteczności” dla społeczeństwa i wspomnianego braku kryzysu tożsamości duchowieństwa polskiego. Jak się okazuje, ani ogólne procesy dechrystianizacji współczesnego świata, ani „kryzys Kościoła” w świecie zachodnim, ani szczególnie sytuacja społeczno-polityczna w kraju nie wywarły skutku negatywnego w ilościowym i jakościowym stanie polskiego duchowieństwa. Wręcz przeciwnie, zarówno analizy socjologiczne, jak i oceny wewnątrzkościelne jednoznacznie wskazują na odwrotne tendencje. Okoliczność ta — obok narastania zjawiska poszerzania się udziału laikatu w szeroko pojętej pracy duszpasterskiej, czego przykładem jest rosnący udział świeckich w katechizacji, ich zaangażowanie w prace synodów diecezjalnych, działalność Klubów Inteligencji Katolickiej, duszpasterskie rady parafialne i diecezjalne, rozszerzająca się akcja charytatywna — każe przewidywać dalsze pozytywne procesy rozwojowe katolicyzmu polskiego. Przy ciągle wzbogacanych formach oddziaływania katechetycznego i duszpasterskiego (katecheza przedmałżeńska) można w tym zakresie oczekiwać faktycznej „odnowy polskiej ziemi”.

Niewątpliwie, powtarzające się cyklicznie w kraju „wstrząsy” społeczno-polityczne — niezależnie od ich tragicznego aspektu — pełnią swą rolę pozytywną z punktu widzenia ożywienia religijnego i pogłębienia przywiązania społeczeństwa do Kościoła. Związek katolicyzmu z całością życia społeczno-politycznego we wszystkich jego wymiarach tłumaczy nie tylko jego historyczną rolę dla tego narodu, ale też i jego obecną pozycję w społeczeństwie polskim, jak i jego niesłabnącą żywotność. Wszystkie bowiem czynniki, które decydowały o jego żywotności w przeszłości, przetrwały prawie niezmienione do dziś <sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Zob. J. Majka, *Historyczno-kulturowe uwarunkowania...*, s. 40.