

BIULETYN SOCJOLOGII RELIGII (71)

ZAWARTOŚĆ: I. Aksjologiczne podstawy socjologii religii według Roberta N. Bellaha; II. Jan Paweł II i sekularyzacja. Czy Polacy słuchają swojego świętego papieża?*

I. AKSJOLOGICZNE PODSTAWY SOCJOLOGII RELIGII WEDŁUG ROBERTA N. BELLAHA

30 lipca 2013 r. zmarł w wieku 86 lat Robert Neelly Bellah, profesor socjologii w Uniwersytecie Kalifornijskim w Berkeley w Stanach Zjednoczonych. Był jednym z wybitniejszych przedstawicieli tej dziedziny wiedzy w ostatnich dziesięcioleciach.

Pochodził z Altus w Oklahomie, a stopnie uniwersyteckie zdobywał na Harvardzie pod okiem Talcotta Parsonsa, gdy ten, za Durkheimem i Weberem, koncentrował się na moralnej i ideowej spójności współczesnych społeczeństw. Bellah pozostawał również pod intelektualnym wpływem Wilfreda Cantwella Smitha i Paula Tillicha. Był laureatem odznaczenia National Humanities Medal (2000), za wkład w rozwój i popularyzację nauk humanistycznych, i prestiżowej nagrody Martina E. Marty'ego (2007), przyznawanej przez American Academy of Religion za wybitny, oparty na badaniach naukowych wkład w społeczne zrozumienie i wiedzę na temat religii.

Był badaczem bardzo wszechstronnym. Biografowie podkreślają, że jego dzieło trudno w pełni zrozumieć bez uwzględnienia faktu, że był człowiekiem wiary.¹ Związany z Kościołem, pozostawał – jak to określił Richard L. Wood – religijnym kosmopolitą, otwartym na inspirację

* Redaktorem Biuletynu socjologii religii jest Eugeniusz S a k o w i c z, Warszawa.

¹ D. Y a m a n e, *Bellah, Robert N.*, w: W.H. S w a t o s Jr., P. K i v i s t o (red.), *Encyclopedia of Religion and Society*, Altamira Press, Walnut Creek 1998, s. 50.

i „wgląd” różnych wyznań oraz myśli świeckiej. Nieustannie czuł się zobowiązany do większego zaangażowania i pełniejszego życia.²

Bellah mówił,³ że w połowie lat 50. został ponownie nawrócony (*reconverted*) pod wpływem luteranckiego teologa i filozofa Paula Tillicha, który odegrał istotną rolę w kształtowaniu się jego światopoglądu przez książkę *Męstwo bycia*,⁴ osobisty kontakt z autorem⁵ i jego, jak pisze, „niezrównane kazania”. Wyjątkowość Tillichowego kaznodziejstwa, dla którego nie spodziewał się znaleźć równego, kazała mu szukać „duchowego paliwa” w „ciszy lub liturgii”, co przywiodło go na poranne modlitwy w Kościele episkopalnym. Ten jednak wydał mu się „zbyt suchy” (*excessively dry*).⁶

W Berkeley funkcjonował jako „prywatny chrześcijanin” (ze świadomością, że brzmi to jak oksymoron, czyli sprzeczny epitet), by po kilku latach znów zwrócić się do Kościoła episkopalnego. Właściwie aż do ostatniego dziesięciolecia przed śmiercią pozostawał niestabilny w sensie denominacyjnej przynależności, ale z rosnącą nadzieją, że już nigdy „nie będzie odcięty od «Ciała Chrystusa», w socjologicznym znaczeniu tego terminu”.⁷ Rozumiał, że poszukiwanie religijnej przynależności wynika z ducha protestanckiego i szacunku dla decyzji dojrzałych ludzi, mimo to nie polecał innym swojego „przewlekłego” (trwającego 25 lat) modelu.

W relacji Bellaha odnośnie do swoich „wędrowek” duchowych i związków konfesyjnych cały czas powraca wątek społeczny. Ze względu na podejmowaną problematykę badawczą coraz częściej był on zapraszany na

² R.L. Wood, *A short essay in memory of Robert N. Bellah (1927-2013)*. Based upon comments at memorial held at the Annual Meeting of the American Sociological Association; http://www.sociologyofreligion.com/wp-content/uploads/2013/09/BellahMemories_Wood_Sept2013.pdf (dostęp: 15 VII 2014).

³ Tę część tekstu opieram na relacji samego Bellaha, pt. *Finding the Church: Post-Traditional Discipleship*, ogłoszonej w: J.W. Wall, D. Heim (red.), *How My Mind Has Changed. Essays from the Christian Century*, Eedermans, Grand Rapids 1991, s. 113-122; <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=438> (dostęp: 10 VII 2014).

⁴ P. Tillich, *Męstwo bycia*, tłum. H. Bednarek, Editions du Dialogue, Paryż 1983.

⁵ Tillich wykładał na Harvardzie od 1955 do 1962 r.

⁶ R.N. Bellah, *Finding the Church*; wcześniej był związany ze środowiskiem prezbiteriańskim, miał też luźne kontakty z kwakrami, z którymi podzielał zainteresowania społeczne i doceniał pewien typ pogłębionej duchowości.

⁷ *Tamże*.

spotkania, również w kościołach i kaplicach. Bywało, że proszono go o poprowadzenie modlitwy, co powodowało w nim poczucie własnej nieszcze- rości. Ostatecznie, ściślejsze więzi z religią zinstytucjonalizowaną powstały z jego potrzeby wewnętrznej, ale i z poczucia, że Kościół go potrzebuje.

Do połowy lat 50. pozostawał – jak to określił – dość wyalienowany kulturowo i politycznie ze społeczeństwa amerykańskiego. Jego zainteresowanie antropologią i Dalekim Wschodem wynikało z chęci zrozumienia odmiennych społeczeństw, gdzie istnieje kulturowy autentyzm, nie doświadczany przez niego we własnym środowisku. Związki z ideologią marksistowską, wyrażające się m.in. aktywnym członkostwem w studenckiej „przybudówce” partii komunistycznej, nie świadczą o roztropności i przenikliwości Bellaha w tamtym czasie, chociaż pokazują pewną siłę charakteru. Naciskany przez dziekana nie ujawnił innych członków, tracąc tym samym stypendium doktoranckie. W 1955 r. wyjechał do Kanady, do – założonego i prowadzonego przez Willfreda Cantwella Smitha (historyka i teoretyka religii, autora nowatorskiego programu badań islamistycznych) – Instytutu Badań Islamu w McGill University w Montrealu.⁸ Wrócił do Stanów Zjednoczonych, gdy – znów używając jego słów – „ucichła histeria maccartyzmu”,⁹ by lata później, już jako socjolog na Harvardzie, ulec innej, antywojennej, wietnamskiej.¹⁰

Polskiemu czytelnikowi nazwisko Bellaha kojarzy się najczęściej z kategorią „religii obywatelskiej”. Termin ten został wprowadzony do obiegu przez Jana Jakuba Rousseau w jego *Umowie społecznej*, ale popularyzację, w bardzo interesującym wydaniu, zawdzięczamy amerykańskiemu socjologowi. Po nim zaś całej rzeszy badaczy idących jego śladem lub się z nim spierających.¹¹ Dał w religii obywatelskiej wyraz zainteresowaniom,

⁸ Por. P. S t a w i ń s k i, *Wilfred Cantwell Smith (1916-2000) i jego koncepcja badań religioznawczych*, Nomos. Kwartalnik Religioznawczy 34-36/2001, s. 286-297.

⁹ R. N. B e l l a h, *Finding the Church*.

¹⁰ Do końca też pozostawał, w sposób dość przewidywalny dla lewicujących środowisk akademickich, krytyczny wobec polityki zagranicznej administracji USA; zob. np. *Rethinking Secularism and Religion in the Global Age*, dyskusja R. Bellaha z M. Juergensmeyerem, 11 IX 2008 r., Uniwersytet Kalifornijski w Berkeley; <http://blogs.ssrc.org/tif/wp-content/uploads/2009/09/Bellah-Juergensmeyer.pdf> (dostęp: 5 VII 2014).

¹¹ Zob. S. B u r d z i e j, *Religia obywatelska w Stanach Zjednoczonych*, NOMOS, Kraków 2009; P. Ch. J o h n s o n, *Savage Civil Religion*, Numen 52(2005) 3, s. 289-324.

które będą odtąd wyznaczać jego naukową karierę: W jaki sposób wartości duchowe kształtują życie obywatelskie? Poddał analizie przekonania, symbole i rytuały z czasów formowania się państwowości amerykańskiej, by zobaczyć jak „słowa i czyny Ojców Założycieli (...) ukształtowały formy i ton religii obywatelskiej zachowane do dziś”.¹²

Kolejne prace Bellaha, pisane indywidualnie lub w kierowanym przezeń zespole, odbijały się szerokim echem w ojczystej i światowej nauce. Tak było z raportem zatytułowanym *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*.¹³ Książka stanowiła udaną próbą naświetlenia miejsca i postaci indywidualizmu amerykańskiego w kontekście szerszej aktywności wspólnotowej oraz troski o wolność instytucji. Podjął w niej wnikliwą analizę sytuacji i dynamiki społeczeństwa Stanów Zjednoczonych w połowie lat 80. minionego stulecia. „Jak powinniśmy żyć? Co myślimy o tym, jak żyjemy?”¹⁴ – to pierwsze zdania na kartach tego dzieła napisanego przez grupę socjologów pod kierunkiem omawianego badacza. W następnym akapicie autorzy wyjawiają podstawową, nurtującą ich kwestię: „Fundamentalne pytanie, jakie zadaliśmy, a które ciągle do nas powraca, dotyczy możliwości zachowania lub stworzenia moralnie spójnego życia”.¹⁵ Jak widać, mamy tu do czynienia z postawą badawczą, która nie zadowala się najwnikliwszym nawet opisem, ale widzi swoją rolę w refleksji nad zjawiskiem i sposobami wpływu na kształt życia zbiorowego.

Dyskusja na temat charakteru i misji nauk społecznych ma długą tradycję. Zasadniczy problem brzmi: Czy mają one tylko neutralnie badać i opisywać rzeczywistość, czy też ją kształtować, zmieniać w pożądanym z punktu widzenia interesu ogólnego kierunku? Innymi słowy: Jakie jest miejsce refleksji moralnej na ich gruncie?

W nieco innym ujęciu jest to także pytanie o to, czy socjologia ma zmierzać do konstruowania wielkich teorii o znaczeniu w makroskali, czy wspierać praktycznie budowę lepszych społeczeństw na bazie norm

¹² R.N. Bellah, *Civil Religion in America*, Daedalus 96(1967)1, s.7.

¹³ R.N. Bellah, R. Madsen, W.M. Sullivan, A. Seidler, S.M. Tipton, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, University of California Press, Berkeley 1985 (wyd. pol.: *Sklonności serca. Indywidualizm i zaangażowanie po amerykańsku*, tłum. D. Stasiak, P. Skurowski, T. Żyro, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007).

¹⁴ *Tamże*; cyt. za wyd. pol., s. 72.

¹⁵ *Tamże*.

i wartości uznanych za pozytywne, w konkretnych warunkach społeczności lokalnych. Nie są to zadania przeciwstawne, o czym świadczą przykłady klasyków, Durkheima czy Webera. To drugie zadanie wydaje się bliższe Robertowi Bellahowi, dla którego socjologia jest refleksją nad kulturowymi i strukturalnymi warunkami określonych zadań, w jakie angażujemy się, będąc członkami wspólnot i obywatelami.¹⁶ Przynależy ona do nauk etycznych przez kwestie, jakie podejmuje. W jaki sposób możemy budować i utrzymać niezależne, wolne społeczeństwo, sprawiedliwe wobec wszystkich? Demokratyczne, wierne tradycji, a jednocześnie innowacyjne, otwarte na przybyszów?¹⁷

Wskazując na moralne i praktyczne aspekty analiz społecznych, Bellah odwoływał się do klasyków filozofii i socjologii. Tak odczytywał Thomasa Hobbesa, Johna Stuarta Milla, Karola Marksa, Maxa Webera, George'a Herberta Meada; w tym duchu interpretował myśl Emila Durkheima. Postrzegał ich jako badaczy znających filozoficzne implikacje swoich dzieł i nieodrzucających odpowiedzialności za poglądy.¹⁸ W ostatnim z wymienionych widział intelektualistę, który w sytuacji wielkich przemian społecznych stawiał pod rozwagę problemy egzystencjalne o kluczowym znaczeniu dla przyszłości. O autorze *Próby określenia zjawisk religijnych* napisał: „Był najwyższym kapłanem i teologiem Trzeciej Republiki, prorokiem wzywającym nie tylko Francję, ale całe nowoczesne społeczeństwo zachodnie do naprawy w obliczu wielkiego kryzysu społecznego i moralnego”.¹⁹

Bellah był także świadomym naśladowcą tak admiirowanego przezeń Alexisa de Tocqueville'a, u którego podziwiał niezrównaną „umiejętność dostrzeżenia tego, jak podstawowe składniki [społeczeństwa amerykańskiego – P.S.]: rodzina, religia, polityka i gospodarka przenikają się wzajemnie, a także określenia stopnia, w jakim osobowość Amerykanów kształtowana jest przez siły społeczne i *vice versa*”.²⁰

¹⁶ J. Van Gerwen, *Introduction to Robert N. Bellah*, Ethical Perspectives 5(1998) 2, s. 89.

¹⁷ *Tamże*.

¹⁸ *Posłowie*, w: R.N. Bellah, R. Madsen, W.M. Sullivan, A. Seidler, S.M. Tipton, *Sklonności serca*, s. 463.

¹⁹ R.N. Bellah (red.), *Emile Durkheim: On Morality and Society, Selected Writings*, University of Chicago Press, Chicago 1973, s. X.

²⁰ *Posłowie*, w: R.N. Bellah, R. Madsen, W.M. Sullivan, A. Seidler, S.M. Tipton, *Sklonności serca*, s. 458.

Rozważania na ten temat znaleźć możemy w wielu pismach Bellaha. W znanych i z dużym zainteresowaniem przyjętych także w Polsce *Sklonnościach serca* jego zespół – jak już było wspomniane – podjął szerokie zamierzenie opisanie mentalności współczesnych obywateli USA. Przygląda się w tej pracy instytucjom, takim jak partie polityczne, korporacje, organizacje społeczne, szkoły, rodzina, i stara się dojrzeć, co przeszkadza w ich skutecznym wypełnianiu funkcji pośrednika między jednostką a społeczeństwem, obywatelem a państwem.²¹

Bardzo wyraźnie jest to akcentowane w posłowniu do wspomnianej pracy, zatytułowanym *Nauki społeczne jako filozofia na użytek publiczny*.²² Nauki te w szerokiej formule, do której powrót Bellah postuluje, mają być – jak lustro stawiane przed społeczeństwem – formą samorozumienia, pozwalającą dostrzec elementy „dobrego społeczeństwa” w realnie istniejącym.²³ „Ten właśnie scalający punkt widzenia – filozoficzny, historyczny i socjologiczny zarazem – jest czymś, na co często nie stać dzisiaj profesjonalnej nauki społecznej. Właśnie po to, aby pokusić się o ten szerszy pogląd, należy wskrzesić ideę nauki społecznej jako filozofii na użytek publiczny”.²⁴ Jeśli ignorują one etyczny aspekt swoich dociekań, nie tylko nie dorastają do własnego powołania, ale też łatwo mogą się stać narzędziem manipulacji politycznej czy ekonomicznej.²⁵

„Filozofująca” nauka społeczna, to próba „zasypania rowu” między naukami humanistycznymi, których domeną jest „przeływ oraz interpretacja tradycji kulturalnych w obrębie filozofii, religii, literatury, języka i sztuk pięknych”, a naukami społecznymi, czyli „naukowymi badaniami nad aktywnością społeczną”. Nie jest ona „abstrakcyjnym projektem kognitywnym”, lecz stanowi „tradycję bądź zasób tradycji głęboko zakorzenionych w filozoficznej i humanistycznej (a także, na mniejszą skalę, religijnej)

²¹ J. Van Gerwen, *Introduction to Robert N. Bellah*, s. 90.

²² Książka jest wspólnym dziełem zespołu, ale poszczególne części mają wiodących autorów. *Posłowie* wyszło spod pióra Bellaha (*tamże*, s. 471, przyp.13).

²³ D. Yamane, *Bellah, Robert N.*

²⁴ *Posłowie*, w: R.N. Bellah, R. Madsen, W.M. Sullivan, A. Seidler, S.M. Tipton, *Sklonności serca*, s. 458. Nie trzeba tego wymyślać na nowo, gdyż „intelektualny po tencjał tkwiący w pracach klasyków nie został całkiem przyćmiony przez osiągnięcia sprofesjonalizowanej nauki: należy go tylko wzmocnić i pobudzić” (*tamże*).

²⁵ D. Yamane, *Bellah, Robert N.*

tradycji Zachodu”.²⁶ „Nauka społeczna jako filozofia na użytek publiczny nie może pomijać kwestii wartości. Akceptuje ona zasady krytycznego i rygorystycznego podejścia do badań naukowych, lecz nie zakłada, iż mogą się odbywać w moralnej próżni. Próba dokonania całkowicie neutralnej analizy społeczeństwa, tak jakby istniało na innej planecie, jest nagięciem etosu nauk społecznych do granic rozsądku”.²⁷ Słowo „publiczny” oznacza tu zamiar wywołania szerszej dyskusji „społeczności osób kompetentnych”, ale nie ograniczającej się do ekspertów, tylko wciągającej ludzi do dyskusji nad wspólnie ważnymi sprawami.²⁸

W sześć lat późniejszym dziele *The Good Society*²⁹ ci sami badacze ponowili pytanie o spójność moralną współczesnego społeczeństwa. O to, jak pogodzić prywatne szczęście z ogólnym dobrobytem, indywidualizm z zaangażowaniem, niezależność z odpowiedzialnością. Znów, nie ograniczając się do analizy *status quo*, zaproponowali refleksję nad odnową odpowiedzialnego obywatelstwa.

Z celami wiążą się metody. Podobnie jak inne nauki społeczne, socjologia stosuje z powodzeniem narzędzia statystyczne, podkreślając ich obiektywny charakter jako instrumentu badawczego. Jednak w odniesieniu do wielu doświadczeń realnego życia rygorystyczne metody abstrakcyjnej analizy okazują się niewystarczające, np. w kwestiach związanych z powinnościami moralnymi, postawami etycznymi i wyborami aksjologicznymi. Przypadek statystyczny nie jest nigdy (lub prawie nigdy) konkretnym przypadkiem. Dążąc do przewyciężenia subiektywizmu, niemożliwego w jakimś stopniu do uniknięcia w bezpośrednim kontakcie badacza z analizowaną rzeczywistością, „ucieka” się do nierzeczywistości, przedstawionej w postaci liczb, wykresów, trendów itd. W socjologii, nie stroniącej od wskazywania powinności moralnych, bezwzględna logika, matematyczna precyzja i jednoznaczność wyników mniej się liczą, bo za liczbami muszą stać ludzie.³⁰ W odniesieniu do metod socjologicznych Bellah wskazuje na

²⁶ *Posłowie*, w: R.N. Bellah, R. Madsen, W.M. Sullivan, A. Seidler, S.M. Tipton, *Sklonności serca*, s. 462.

²⁷ *Tamże*, s.464-465.

²⁸ *Tamże*, s.466.

²⁹ R.N. Bellah, R. Madsen, W.M. Sullivan, A. Seidler, S.M. Tipton, *The Good Society*, Alfred A. Knopf, Inc., New York 1991.

³⁰ W nieco innym ujęciu, na moralne zobowiązania socjologii wskazuje Alan Wolfe, mówiąc, że powinna być ona „wyrzutem sumienia ekonomii i polityki”, upowszechniać przekonanie, że nowoczesność nakłada na nas jako istoty społeczne

użyteczny, jednak zdecydowanie wtórny charakter badań ankietowych, wobec interaktywnej formy wywiadu, rozmowy i debaty. Ta druga daje szansę zrozumienia odpowiedzi „nie tylko dosłownie, ale tak dalece jak to możliwe – w kontekście życia”.³¹

Wszystko to odnosi się również do socjologii religii. Robert Bellah, w swoim czasie, w dużym stopniu przyczynił się do przywrócenia socjologii amerykańskiej, a potem szerzej, zjawiska religii – po tym, jak było marginalizowane w „modnym” przekonaniu, że nieodwracalnie traci ono na znaczeniu – jako ważnego przedmiotu refleksji. Pokazał społeczną użyteczność badań religioznawczych, podkreślając, że muszą one uwzględniać kontekst społeczno-historyczny, bo religia jest zawsze doświadczeniem wspólnotowym; aura społeczna wyznacza rozumienie idei religijnych, a te wpływają na kształt rzeczywistości społecznej. Jego podejście można określić jako przynależne do obszaru „socjoteologii”, badającego te właśnie wzajemne oddziaływania. Termin, wprowadzony do socjologii przez Rolanda Robertsona,³² został przyjęty i stosowany w różnych kontekstach, zwykle jednak jako postulat traktowania z powagą i uwzględniania religijnej wizji świata w analizach społecznych. Wniknięcia w wewnętrzną logikę tej wizji i skonfrontowania z jej „społeczną lokalizacją”.

Ze względu na to, z jaką rezerwą pozytywistycznie nastawieni badacze odnoszą się do teologii, bywa, że tę zmianę podejścia, reprezentowaną przez Roberta Bellaha czy Petera Bergera, a w mniejszym stopniu Pierre’a Bourdieu i Antony’ego Giddensa, nazywa się czasami „przewrotem socjoteologicznym”.³³ Z podobnym do swojego nastawieniem Bellah miał do czynienia wśród społecznie uwrażliwionych badaczy, z którymi się zetknął

określone obowiązki. „Zadaniem socjologii nie jest staranie aby silnik nowoczesności działał lepiej, ale narzekanie na koszty paliwa”; A. Wolfe, *Whose Keeper? Social Science and Moral Obligation*, University of California Press, Berkeley 1991, s. 210-211.

³¹ *Posłowie*, w: R.N. Bellah, R. Madsen, W.M. Sullivan, A. Seidler, S.M. Tipton, *Sklonności serca*, s. 466-467.

³² R. Robertson, *Sociologists and Secularization*, *Sociology* 5(1971) 3, s. 297-312.

³³ Por. M. Juergensmeyer, M.K. Sheikh, *A Sociotheological Approach to Understanding Religious Violence*, w: M. Jerryson, M. Juergensmeyer, M. Kitts (red.), *The Oxford Handbook of Religion and Violence*, Oxford University Press, New York 2013, s. 623.

w toku swojej kariery naukowej. Byli to: Jurgen Habermas,³⁴ Clifford Geertz czy przywoływany Wilfred C. Smith.³⁵ Można zatem powiedzieć o nim, że jest twórcą teoretycznych podstaw i autorem realizacji w praktyce programu integracji nauk społecznych i wiary religijnej. Przekonanym, że z uszanowaniem autonomii każdej z nich, wspólnie mogą pogłębić nasze rozumienie rzeczywistości i poprawić jej jakość. W ewolucji symboli, form wspólnotowych, rytuałów, widzącym realizację potrzeby poszukiwania „ostatecznego znaczenia” elementów ludzkiego świata.³⁶ Bellah „robi” to w ramach tzw. realizmu symbolicznego, który przeciwstawia się różnym formom redukcjonizmu, traktując religię jako zjawisko swoiste, niesprowadzalne do innych. „Mówiąc otwarcie – religia jest prawdziwa (...) znaczy to, że religijna symbolizacja i doświadczenie religijne istotnie należą do struktury ludzkiej istoty”.³⁷ Najczęściej też posługiwał się definicją religii sformułowaną przez Clifforda Geertza.³⁸ Według jego własnej definicji,

³⁴ Bellah bardzo pozytywnie ocenia i przywołuje w omawianym kontekście postać Jurgena Habermasa, „teoretyka społecznego”, jak go nazywa, który podejmuje najbardziej zasadnicze zagadnienia ze styku filozofii i nauk społecznych. Wskazuje m.in. jego pracę *Knowledge and Human Interests* (Bacon Press, Boston 1971), gdzie filozof pyta o warunki „dobrego społeczeństwa”; por. R.N. Bellah, S.M. Tipton (red.), *The Robert Bellah Reader*, Duke University Press, Durham 2006, s. 400.

³⁵ „Wielu ludzi mówi o szacunku dla innych religii z sentymentalnego punktu widzenia. Smith wzniósł to na wyższy poziom – chciał zrozumieć inne religie nie tylko jako sposób odczuwania, ale jako sposób myślenia” – Bellah o W.C. Smithie; http://amarillo.com/stories/2000/02/11/tex_LA0698.001.shtml (dostęp: 12 VII 2014).

³⁶ R.L. Wood, *A short essay in memory of Robert N. Bellah (1927-2013)*. .

³⁷ R.N. Bellah, *Between Religion and Social Science*, w: R. Caporale, A. Grumelli (red.), *The Culture of Unbelief*, University of California Press, Berkeley 1971, s. 288; cyt. za: M. Radwan, *Realizm symboliczny a socjologia religii. Poglądy Roberta N. Bellaha*, *Chrześcijanin w świecie* 74(1979) 2, s. 20.

³⁸ „Religia jest systemem symboli, których funkcje zmierzają do wytworzenia głębokich, całościowych i trwałych przekonań i motywacji przez kształtowanie poglądów na ogólne problemy egzystencjalne i przez nadawanie tym koncepcjom takiego posmaku realizmu, że te przekonania i motywacje wydają się na rzeczywiście prawdziwe”; C. Geertz, *Religion as a Cultural System*, w: M. Banton (red.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock Publications, London 1966; cyt. za: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariński, *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, Verbinum, Warszawa 2004, s. 68.

religia to „zespół symbolicznych form i aktów, które odnoszą człowieka do ostatecznych warunków jego istnienia”.³⁹

W ostatniej swojej pracy Bellah zawarł charakterystykę religii (ale także poezji i na swój sposób nauki) jako odniesienia do „innych rzeczywistości” w celu przełamania „straszego fatalizmu tego świata”.⁴⁰ W tej perspektywie badanie naukowe i wyobraźnia religijna nie są przeciwnikami, ale partnerami w poznawaniu wszechświata. Ponadto, prawdy zawarte w symbolicznych formułach wielkich tradycji religijnych zawierają w sobie kulturowe znaczenie, pozwalające tworzyć obszary społecznej solidarności oraz budować „dobre społeczeństwo”.

W dniu śmierci pracował nad kolejnym wielkim zamierzeniem, jakim była książka poświęcona powstawaniu kultury i społeczeństwa w toku ewolucji gatunku ludzkiego, od czasu Wielkiego Wybuchu do „wieku osiowego”. Ze szczególnym uwzględnieniem zmian religijności w ostatnim 2,5 tysiącu lat. W ten sposób chciał kontynuować rozwijane w wydanym w 2011 r. *opus magnum* – jak bywa nazywane ponad siedmusetstronicowe dzieło pt. *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*⁴¹ – zagadnienie roli, jaką około połowy I tysiąclecia przed Chr. odegrały religie w rozwoju wielkich cywilizacji Izraela, Grecji, Chin i Indii. W pracy tej sięga początków religii, głęboko wstecz naszej biologicznej i kulturowej ewolucji. Na podstawie osiągnięć biologii, kognitywistyki (wielodyscyplinarna wiedza o działaniu umysłu i mechanizmach poznawczych) i psychologii ewolucyjnej prezentuje krytyczną dzieje religii, historię ludzkich możliwości i ograniczeń. W nowej książce chciał się skupić – co wiemy z relacji współpracowników⁴² – na bliższym nam czasie, wiekach

³⁹ R.N. Bellah, *Religious Evolution*, American Sociological Review 29(1964)3, s. 359; cyt. za: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariński, *Leksykon socjologii religii*, s. 33; por. M. Jürgensmeyer, *How Robert Bellah (1927-2013) Changed the Study of Religion*; <http://religiondispatches.org/how-robert-bellah-1927-2013-changed-the-study-of-religion> (dostęp: 10 VI 2014).

⁴⁰ R.N. Bellah, *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*, Belknap Press, Cambridge 2011, s. 9.

⁴¹ Por. też R.N. Bellah, H. Joas (red.), *The Axial Age and Its Consequences*, Belknap Press, Cambridge 2012.

⁴² M. Jürgensmeyer, *How Robert Bellah (1927-2013) Changed the Study of Religion*.

XVI-XVIII, epoce ducha antyautorytarianizmu i komunitarianizmu,⁴³ który w Europie odmienił chrześcijaństwo i wwiódł nowe społeczne postaci religii, głównie protestanckiej. Na subkontynencie indyjskim zaś przejawiał się w reformach hinduizmu i buddyzmu.

Syntetyczny opis rozwoju ludzkiej duchowości wprowadza nas w nowy badawczo obszar religioznawczy, tzw. religii światowej (*Global Religion*), badający związki między różnymi systemami religijnymi na świecie i procesami globalizacji. Bellah pokazuje przy tym, jak wiele mechanizmów społecznych w sferze religijnej, które wydają się czymś wyjątkowym w czasach współczesnych, ma swoje precedensy w okresach dawno minionych. Jest wszakże jeszcze inny wymiar globalności religii w ujęciu tego autora: „Opisuje ją w najszerszym z możliwych ujęć, jako część życia tej planety od czasu jej fizycznego poczęcia do niewyobrażalnej przyszłości. I jest to wizja w prawdziwie kosmicznych wymiarach”.⁴⁴

Obecnie okazuje się, jak wciąż aktualna i potrzebna jest – w rozchwianym aksjologicznie świecie – debata nad najpoważniejszymi celami naszych działań społecznych i politycznych. W momencie, gdy Bellah zaczynał swoje badania nad religią obywatelską mogła się ona wielu wydawać czymś bardziej z zakresu dość „naiwnego patriotyzmu i ekstrawertycznego charakteru Amerykanów”, ewentualnie „dumy narodowej i republikańskich marzeń Francuzów”, niż rzeczywistością społeczną innych krajów.⁴⁵

Dziś boleśnie odczuwamy skutki rozpadu więzi społecznych, deprecjacji tradycyjnych wartości, rozstroju uczuć wspólnotowych. Już nie jako podskórne zjawisko społeczne, wymagające „wizjonera”, który by dostrzegł groźne symptomy, ale jako jawny, nierzadko z dumą promowany program „przebudowy społecznej”. Bez poważnego fundamentu etycznego, który zastąpić mają odarte z należytym powagi słowa-wytrychy: wolność

⁴³ Tu w znaczeniu sprzeciwu wobec „teorii liberalnych (...) i polityki wspierającej ideę pełnej autonomii i odpowiedzialności jednostek” oraz nacisk na „relacje mikrosocjalne i pomoc wzajemną”; R.N. Bellah, R. Madsen, W.M. Sullivan, A. Seidler, S.M. Tipton, *Sklonności serca*, s. 478.

⁴⁴ M. Jürgensmeyer, *How Robert Bellah (1927-2013) Changed the Study of Religion*.

⁴⁵ J. Van Gerwen, *Introduction to Robert N. Bellah*, s. 90.

i tolerancja. Jak zauważa J. Van Gerwen, potrzebujemy „religii obywatelskiej”, która jednoczyłaby we wspólnych dążeniach tradycję i dorobek nauki społecznej Kościoła, świeckiego humanizmu, socjalizmu i liberalizmu, jako równocenne części wspólnego założenia.⁴⁶ Potrzebujemy nauk o człowieku i społeczeństwie osadzonych w wartościach i szanujących tradycję.⁴⁷

Po Robercie Bellahu pozostał ogromny dorobek naukowy, koncepcja charakteru i roli nauk społecznych oraz przesłanie do przedstawicieli świata nauki: „Ponieważ dobra nauka społeczna jest zawsze moralnie istotna, możemy strawestować słowa Webera, mówiącego, iż tylko dojrzały człowiek jest powołany do polityki, i stwierdzić, że tylko osoba dojrzała może być powołana do uprawiania socjologii. Bezpłodność wielu badań socjologicznych bierze się z moralnego infantylnizmu, a nie stąd, że «nasza nauka jest jeszcze młoda»”.⁴⁸

Piotr Stawiński, Kraków

II. JAN PAWEŁ II I SEKULARYZACJA. CZY POLACY SŁUCHAJĄ SWOJEGO ŚWIĘTEGO PAPIEŻA?

Ważnym wydarzeniem dla Polaków w 2014 r. była kanonizacja Jana Pawła II. Postrzegano ją w ten sposób 98% badanych.¹ Również w 2011 r. zdecydowana większość przyznała, że beatyfikacja jest istotnym momentem dla rodaków papieża, wówczas deklarowało tak 95% ankietowanych.² Tym ocenom – podobnie jak śmierci Jana Pawła II – towarzyszyło kierowane z różnych stron pytanie, czy wpływa on jeszcze na Polaków, a dokładniej mówiąc pytano, czy Polacy nadal słuchają papieża. Formułowano różne odpowiedzi, natomiast na gruncie socjologii badanie związku przyczynowo-skutkowego jest złożone. Socjolodzy poszukują tej relacji i starają

⁴⁶ *Tamże.*

⁴⁷ „W 1970 roku pisałem o «post-tradycyjnym świecie», dzisiaj wierzę, iż tylko żywa tradycja sprawia, że w ogóle mamy ten świat”; R.N. Bellah, *Finding the Church*.

⁴⁸ R.N. Bellah, S.M. Tipton (red.), *The Robert Bellah Reader*, s. 400.

¹ CBOS, *W oczekiwaniu na kanonizację Jana Pawła II*, NR.

² Toż, *Polacy, Czesi, Słowacy i Węgrzy o beatyfikacji Jana Pawła II*, BS 50/2011, s. 3.

się opisywać w ten sposób rzeczywistość, gdyż jest to podstawowa metoda poznania świata przez człowieka, ale z drugiej strony na odpowiedzi, które jednoznacznie wskazują przyczynę i skutek, patrzą z nieufnością. Jest tak dlatego, że trudno uchwycić jedną przyczynę. Źródeł danego fenomenu jest wiele. Jan Paweł II niewątpliwie kształtował religijność Polaków, ale nie można tej roli odmówić uwarunkowaniom historycznym, kulturze religijnej, ale także księżom, biskupom, katechetom i rodzicom.

W artykule zostanie podjęta próba odpowiedzi na pytanie, czy Polacy słuchają Jana Pawła II po jego śmierci. Przedmiotem zainteresowania będzie oddziaływanie papieża na religijność jego rodaków po 2005 r., a tłem analizy będzie proces sekularyzacji polegający na wyzwalaniu się aspektów życia społecznego od wpływów religii.³ W kontekście religijności jednostek mającej wymiar przekonań i wymiar zachowań, sekularyzacja prowadzi do zaniku argumentacji religijnej (w obszarze owych przekonań pojawiają się inne uzasadnienia), a także skutkuje zanikiem praktyk religijnych na rzecz innego typu aktywności. Nie znaczy to, że nieliczenie się z Janem Pawłem II (niesłuchanie go) automatycznie staje się wskaźnikiem sekularyzacji i świadczy o niej. Kondycja religijności nie zależy jedynie od pozytywnej relacji z papieżem. Jednak sekularyzacja jest aktualnym procesem zachodzącym w polskim społeczeństwie i niewątpliwie stanowi swoistą „konkurencję” dla pośmiertnego oddziaływania Jana Pawła II, zaś kierowanie się jego naukami nie sprzyja zanikowi *sacrum*.

W pierwszym podrozdziale zostanie opisana więź Polaków z Janem Pawłem II, w następnym przemiany ich religijności, a w trzecim będzie przeprowadzona analiza, mająca na celu odpowiedzenie na postawione pytanie. Wykorzystane będą zastane wyniki badań ogólnopolskich.

Więź Polaków z Janem Pawłem II

W świetle wyników badań ogólnopolskich z 2014 r., 97% respondentów twierdziło, że Polacy w większości pamiętają o Janie Pawle II. Jedynie 2% badanych nie podzielało tej opinii.⁴ Również zdecydowana większość ankietowanych zapewniła, że papież jest dla nich ważnym autorytetem moralnym. Przyznało to 92% zapytanych, przeciwnego zdania było jedynie

³ J. M a r i a ń s k i, *Sekularyzacja, desekularyzacja, nowa duchowość*, Kraków 2013, s. 67.

⁴ C B O S, *W oczekiwaniu na kanonizację Jana Pawła II*, s. 1.

6% ankietowanych. Stopień powszechności tego przekonania nie podlegał zasadniczej zmianie. W 2010 r. deklarujący, że Jan Paweł II jest dla nich ważnym autorytetem moralnym stanowili 94% ankietowanych, w 2011 – 93%, w 2012 r. ponownie – 94%. Popularność opinii, że nie pełni on takiej roli dotyczyła odpowiednio: 4%, 5% i 5% pytaných.⁵

W badaniu z 2009 r. 48% respondentów przyznało, że w ich życiu jest lub był autorytet, który w szczególny sposób na nich wpłynął. Nie miało takich doświadczeń 44% pytaných. W ocenie 52% indagowanych rolę owego autorytetu pełnili rodzice, w dalszej kolejności papież Polak – 17%, a następnie dziadkowie – 6%.⁶ Inaczej kształtowały się odpowiedzi na pytanie o autorytety z życia publicznego. Zdecydowana większość nie miała takowych. Odsetek tych deklaracji kształtował się na poziomie 57%, przeciwnego zdania było 35% ankietowanych. Ci ostatni przede wszystkim wskazywali na Jana Pawła II (60%), Józefa Piłsudskiego (5%), Lecha Wałęsę (5%) i Władysława Bartoszewskiego (3%).⁷

W 2014 r. 71% badanych stwierdziło, że Polacy w większości znają treść nauczania papieża-Polaka. Niemal co czwarty (24%) powiedział, że nie ma takiej orientacji.⁸ Większą popularność miały krytyczne oceny stosowania przez Polaków papieskiego nauczania.⁹ Tylko 48% ankietowanych przyznało, że Polacy w większości kierują się w swoim życiu wskazaniem Jana Pawła II. Niemal tyle samo (42%) nie podzieliło tej opinii.¹⁰ Inaczej wyglądał (w 2014 r.) rozkład odpowiedzi dotyczących znajomości przez indagowanych nauczania Jana Pawła II. Dwie trzecie badanych (68%) przyznało, że zna nauczanie Jana Pawła II. Przeciwnego zdania było 30% zapytaných.¹¹ Odsetek odpowiedzi pozytywnych systematycznie malał od 2005 do 2010 r. W roku śmierci papieża wynosił 79%, w 2006 r. – 72%, w 2009 r. – 70%, a w 2010 r. – 56% ankietowanych. Jednocześnie w tym okresie zaobserwowano ponad dwukrotny wzrost popularności opinii o nieznanym nauczaniu papieskiego (z 17% do 39%).¹² Najprawdopodobniej

⁵ *Tamże*, s. 7.

⁶ T o ż, *Wzory i autorytety Polaków*, BS 134/2009, s. 3-4.

⁷ *Tamże*, s. 5.

⁸ T o ż, *W oczekiwaniu na kanonizację Jana Pawła II*, s. 2.

⁹ *Tamże*.

¹⁰ *Tamże*.

¹¹ *Tamże*, s. 3.

¹² *Tamże*.

owe przemiany *in minus* zostały zahamowane najpierw przez beatyfikację, a potem przez kanonizację Jana Pawła II. Widoczne jest także to, że doświadczenie umierania i śmierci papieża w 2005 r. skutkowało wzrostem częstości twierdzących odpowiedzi. W 2003 r. utożsamiało się z nimi 65% Polaków, a dwa lata później 79%. Dodatkowo, upowszechnianie się po 2010 r. samooceny respondentów, że znają nauczanie papieża-Polaka, nie osiągnęło poziomu jej frekwencji z lat 2005-2009, lecz pozostało na jej poziomie popularności z 2003 r.¹³

Natomiast w badaniu z 2014 r. 72% ankietowanych stwierdziło, że należy do grona osób, które kierują się w życiu wskazaniem papieża-Polaka.¹⁴ Odsetek tych odpowiedzi w ciągu 12 lat nieco spadł, w 2002 r. wyniósł 77%, wzrósł w roku śmierci Jana Pawła II do 84%, a następnie systematycznie spadał do poziomu 65% w 2010 r. i znów wzrósł do poziomu 72% w 2014 r.¹⁵ Również i tu obserwuje się wpływ umierania, śmierci, beatyfikacji i kanonizacji Jana Pawła II na zmianę *in plus* owych deklaracji.

Warto także mieć na uwadze, że w 2009 r. odsetek respondentów deklarujących, że papież zmienił ich życie wyniósł 35,8%, a 62,3% badanych nie doświadczyło takiej przemiany. Na pytanie precyzujące charakter oddziaływania Jana Pawła II, 14,7% ankietowanych odpowiedziało, że Jan Paweł II pogłębił ich wiarę i przybliżył do Kościoła; 9% stwierdziło, że nauczył ich takich wartości jak: miłość, szacunek, dobroć, tolerancja; 3,8% uznało, że pokazał, jak żyć, a 2,9% twierdziło, że był dumą Polski i Polaków.¹⁶ W 2010 r. 62% badanych zgodziło się z opinią, że świadectwo życia i nauczanie Jana Pawła II w jakimś stopniu przyczyniły się do przemiany ich życia. Od śmierci papieża powszechność tych deklaracji spada w sposób nieregularny. W 2005 r. 70% ankietowanych twierdziło, że doświadczyło takiej przemiany, rok później – 67%, a w 2009 r. ponownie 70% pytanych.¹⁷

¹³ Tamże; t o ż, *Więź Polaków z Janem Pawłem II, Kościołem i religią*, BS 73/2006, s. 7.

¹⁴ T o ż, *W oczekiwaniu na kanonizację Jana Pawła II*, s. 4.

¹⁵ Tamże; t o ż, *Polacy wobec Kościoła oraz nauczania papieża Benedykta XVI dwa lata po śmierci Jana Pawła II*, BS 78/2007, s. 3.

¹⁶ J. M a r i a ń s k i, *Katolicyzm Polski ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Kraków 2011, s. 351.

¹⁷ C B O S, *Jan Paweł II w pamięci i życiu Polaków*, BS 47/2010, s. 14; t o ż, *Więź Polaków z Janem Pawłem II, Kościołem i religią*, s. 8; t o ż, *Pierwsza pielgrzymka Jana Pawła II do ojczyzny – rocznicowe refleksje*, BS 83/2009, s. 11.

W badaniach ogólnopolskich również scharakteryzowano sposoby pamięci o Janie Pawle II. W latach 2006-2014 zdecydowana większość Polaków przynajmniej raz wspominała papieża lub rozmawiała o nim. Odsetek tych odpowiedzi był stały i kształtował się od 94% (w 2009 i 2011 r.) do 98% (w 2006 r.). W 2014 r. wyniósł 97%, z czego 46% ankietowanych bardzo często i często wspominało lub rozmawiało o Janie Pawle II. Jednocześnie we wskazanym przedziale czasu wzrosła popularność odpowiedzi, że czasami papież był tematem wspomnień i rozmów; w 2006 r. zadeklarowało tak 28% pytanych, a osiem lat później – 42%. Nastąpił tu nieregularny wzrost, podobnie jak odsetka badanych, którzy bardzo rzadko rozmawiali bądź wspominali papieża-Polaka. Frekwencja tej ostatniej odpowiedzi w 2006 r. wynosiła 5%, a w 2014 r. – 9%. W roku beatyfikacji Jana Pawła II (2011) spadł odsetek odpowiedzi „czasami” oraz „bardzo rzadko” wspominać lub rozmawiać o papieżu i jednocześnie wzrósł tych, którzy ocenili, że „bardzo często” i „często” rozmawiali o nim lub go wspominali. Podobne przesunięcia zaobserwowano w 2014 r., ale już na korzyść tych, którzy czasami wspominali lub rozmawiali o Janie Pawle II (42%). Spadek popularności deklaracji dotyczył zarówno kategorii odpowiedzi: „bardzo często” (16%), „bardzo rzadko” (9%) i „nigdy” (3%).¹⁸ Potwierdza się tu ponownie teza o oddziaływaniu beatyfikacji i kanonizacji Jana Pawła II na zainteresowanie jego osobą.

Natomiast inaczej wygląda popularność modlitwy do Jana Pawła II z prośbą o pomoc w konkretnej sprawie. W 2014 r., co czwarty pytany (25%) podejmował ją często i bardzo często. Podobny odsetek stanowili respondenci (26%), którzy czasami modlili się w ten sposób do papieża, a frekwencja deklaracji „bardzo rzadko” była właściwa dla 11% członków badanej populacji. Nigdy tej modlitwy nie podejmowało 37% zapytanych.¹⁹ Łączny odsetek tych, którzy z różną częstotliwością modlili się do Jana Pawła II o pomoc w konkretnej sprawie, wyniósł 62%. W porównaniu z 2006 r. ta praktyka upowszechnia się wśród Polaków. Wówczas podejmowało ją 57% ankietowanych, chociaż w kolejnych latach obserwowano spadek jej popularności z 55% (w 2009 r.) do 52% (w 2010 r.) pytanych. Towarzyszył temu wzrost w kategorii respondentów, którzy czasami bądź

¹⁸ W nawiasach podano poziom odsetka z 2014 r.; C B O S, *W oczekiwaniu na kanonizację Jana Pawła II*, s. 9.

¹⁹ *Tamże*.

nigdy nie modlili się do Jana Pawła II i jednocześnie spadek odsetka tych, którzy czynili to bardzo często lub często.²⁰

Zmiany dotyczą również takich aktywności jak: oglądanie filmów (programów dokumentalnych) o życiu i działalności Jana Pawła II; czytanie jego encyklik, listów apostolskich bądź duszpasterskich oraz innych papieskich dokumentów; wędrowanie „szlakami” papieża i odwiedzanie miejsc z nim związanych oraz czytanie poezji lub dramatów jego autorstwa. W 2014 r., w ciągu dziesięciu lat od śmierci Jana Pawła II, 94% Polaków przynajmniej raz oglądało wspomniane filmy lub programy, ale już 34% przyznało, że czytało jego dokumenty. Podobny odsetek stanowili respondenci, którzy wędrowali lub odwiedzali „papieskie miejsca” – 32%; zaś 22% ankietowanych zadeklarowało, że przynajmniej raz w ciągu 9 lat czytało jego wiersze lub dramaty. W 2010 r. popularność tych aktywności dotyczyła odpowiednio: 90%, 26%, 23% i 18% badanych.²¹

Religijność Polaków

W świetle badań ogólnopolskich z 2012 r. 93,1% pytanym uznało siebie za katolików, wyznawcy innych religii stanowili 1,8%. W stosunku do lat poprzednich poziom tych deklaracji utrzymywał się na stałym poziomie. W 2005 r. afiliację do katolicyzmu zadeklarowało 94,6% badanych, a w 2009 – 94,7%.²² Podobne dane uzyskano w badaniu z 2009 r. Wówczas 95,2% dorosłych Polaków identyfikowało się z katolicyzmem.²³ W tym samym roku 18,5% indagowanych uznało się za głęboko wierzących, 61,5% za wierzących, 10,6% za niezdecydowanych w sprawach wiary, a 4,9% za obojętnych.²⁴ W latach 1991-2012 wzrósł odsetek głęboko wierzących (20,1%), niezdecydowanych (10,3%), obojętnych (5,4%) i niewierzących

²⁰ *Tamże*.

²¹ Podano sumę odpowiedzi: „tak, wiele razy”, „tak, kilka razy”, „tak, raz”; *tamże*, s. 11.

²² C B O S, *Zmiany w zakresie wiary i religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*, BS 49/2012, s. 2.

²³ M. Z a r z e c k i, *Między ortodoksją a heterodoksją: postawy Polaków wobec zjawiska pluralizmu religijnego*, w: S. H. Z a r ę b a (red.), *Rodzina, religia i społeczeństwo*, Warszawa 2010, s. 149.

²⁴ S. H. Z a r ę b a, *Wiara sakralna, wiara klerykalna, wiara masowa? Wizerunek polskiej religijności*, w: *tamże*, s. 79.

(2,9%).²⁵ Zmiana *in plus* nastąpiła odpowiednio o: 10%, 4,3%, 3,0% i 1,6%. Spadek dotyczył frekwencji deklaracji „wierzący” z 79,9% do 60,8%.²⁶ Korespondują z tymi danymi wyniki badań przeprowadzone przez CBOS, które pokazują, że w latach 2000-2010 zmniejszył się odsetek deklaracji „jestem wierzący i stosuję się do wskazań Kościoła” z poziomu 56,7% do 45,9%, przy jednoczesnym nieregularnym wzroście popularności opinii „jestem wierzący na swój własny sposób” (z 39,6% do 47,3%), „nie mogę powiedzieć, czy jestem wierzący, czy też nie” (z 1,3% do 2,2%), „nie jestem wierzący i nie interesuję się tymi sprawami” (z 0,7% do 1,7%), „jestem niewierzący, ponieważ nauki Kościołów są błędne” (z 0,4% do 1,5%). Warto zauważyć, że w roku śmierci papieża-Polaka (2005) wzrosła popularność deklaracji wyrażającej związek z Kościołem katolickim („jestem wierzący i stosuję się do jego wskazań”) i spadły odsetki odpowiedzi, wskazujących na zindywidualizowaną postawę wiary lub wyrażające jej brak.²⁷ Wydaje się, że można interpretować te przemiany oddziaływaniem Jana Pawła II na religijność jego rodaków.

Zmianę zaobserwowano również w zakresie autodeklaracji praktyk religijnych. Spadła frekwencja oceny „praktykuję systematycznie”. W 1991 r. wybrało ją 52,4% ankietowanych, a w 2012 r. – 47,5%, przy czym w 2002 r. – 57,9% badanych określiło w ten sposób swoje zaangażowanie religijne. Ewolucja *in minus* dotyczyła również odsetka praktykujących niesystematycznie. W 1990 r. wyniósł on 31,5%, a w 2012 r. kształtował się na poziomie 26,5% badanej populacji. Wzrosła częstość odpowiedzi „praktykuję rzadko” – z 11,2% do 14,6% i odpowiedzi „nie praktykuję” – z 3,9% do 10,1%.²⁸ Podobne wyniki uzyskano w badaniach przeprowadzonych przez Pracownię Badawczą Polskiego Pomiaru Postaw i Wartości w 2009 r. Również zaobserwowano zmniejszenie się (w stosunku do 1998 r.) kategorii praktykujących systematycznie (o 9,3%), wzrost praktykujących niesystematycznie (o 4,2%), praktykujących rzadko (1,7%) i niepraktykujących

²⁵ W nawiasach podano odsetki z 2012 r.

²⁶ W. Z d a n i e w i c z, *Życie religijne*, w: *Kościół katolicki w Polsce 1991-2011. Rocznik statystyczny*, Warszawa 2014, s. 168.

²⁷ C B O S, *Zmiany w zakresie wiary i religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*, s. 12.

²⁸ J. M a r i a ń s k i, *Praktyki religijne w Polsce w procesie przemian*, w: L. A d a m c z u k, E. F i r l i t, W. Z d a n i e w i c z (red.), *Postawy społeczno-religijne Polaków 1991-2012*, Warszawa 2013, s. 65.

(0,6%). W 2009 r. odsetki tych deklaracji wynosiły odpowiednio: 44,4%, 31,3%, 13,3% i 6,7%.²⁹

Wskaźnik *dominantes*, polegający na bezpośrednim liczeniu osób, będących na mszy św. w zwykłą niedzielę roku (poza sezonem urlopów, świąt i w sprzyjających warunkach atmosferycznych) pokazuje spadek popularności tej praktyki. W 2004 r. ów wskaźnik kształtował się na poziomie 43,2%, cztery lata później wyniósł 40,4%, a w 2011 r. – 40,0%. We wskazanym okresie jego obniżenie miało nieregularny charakter, ale ostatecznie ujawnia tendencję *in minus*.³⁰ Jeżeli się ona utrzyma to w najbliższych latach zostanie przekroczony próg 40%. Warto mieć na uwadze, że w roku śmierci papieża (2005) nastąpił nieznaczny wzrost tego wskaźnika o 1,8% w stosunku do roku poprzedniego, w którym kształtował się na poziomie 43,2%. Niewykluczone, że ta zmiana była podyktowana odejściem Jana Pawła II.

Podobne tendencje pokazują deklaracje badanych na temat ich udziału we mszy św. W 2012 r. w każdą niedzielę i święto uczestniczyło w niej 33,5% badanych, prawie w każdą niedzielę 22,0%, 1-2 razy w miesiącu 13,6%, tylko w wielkie święta – 13,3%, tylko z okazji ślubu, pogrzebu – 8,6%. W 1991 r. o udziale w tej praktyce informowało odpowiednio: 37,8%, 25,7%, 17,1%, 11,5%, 4,8% pytanym.³¹ Obserwowany jest powolny zanik popularności tej praktyki.³² Natomiast inny charakter mają wyniki wskaźnika *communicantes*, pokazującego frekwencję przystępowania do komunii św. w czasie mszy św. w zwykłą niedzielę. W 2004 r. wyniósł on 15,6%, w 2005 r. – 16,5%, a w 2011 r. – 16,1%. Na pewno można mówić o stabilności tej praktyki, a nawet o nieznacznym jej upowszechnieniu się oraz wzroście jej popularności w roku śmierci papieża.³³ Natomiast w 2012 r. 1,3% ankietowanych deklarowało codzienne przystępowanie do komunii św., 4,4% kilka razy w tygodniu, 20,1% co niedzielę, 17,8% przynajmniej raz w miesiącu, 26,6% kilka razy w roku, 7,5% – dwa razy w roku (na Boże Narodzenie i na

²⁹ S. H. Z a r ę b a, *Wiara sakralna, wiara klerykalna, wiara masowa? Wizerunek polskiej religijności*, s. 80.

³⁰ G. G u d a s z e w s k i, *Dominantes i communicantes – religijne praktyki niedzielne*, w: *Kościół katolicki w Polsce 1991-2011. Rocznik statystyczny*, s. 193.

³¹ J. M a r i a ń s k i, *Praktyki religijne w Polsce w procesie przemian*, s. 73.

³² *Tamże*, s. 71-72.; A. J a s i ń s k a - K a n i a, *Zmiany wartości Polaków a procesy transformacji, europeizacji i globalizacji*, w: t a ż (red.), *Wartości i zmiany. Przemiany postaw Polaków w jednoczącej się Europie*, Warszawa 2012, s. 330-331.

³³ G. G u d a s z e w s k i, *Dominantes i communicantes – religijne praktyki niedzielne*, s. 194.

Wielkanoc), 3,0% – raz na Wielkanoc, 8,2% – raz na kilka lat, 9,0% wcale nie przystępowało do komunii, 2,0% nie udzieliło odpowiedzi. W 2002 r. odsetki uczestniczących w komunii kształtowały się odpowiednio: 1,8%, 3,3%, 15,8%, 14,6%, 39,8%, 4,3%, 4,7%, 7,4%, 6,9% i 1,3%. Suma pierwszych siedmiu odpowiedzi pokazuje wskaźnik *paschantes*, który określa frekwencję komunikowania przynajmniej raz w roku i w świetle wyników badań ma lekką tendencję wzrostową. W 1991 r. wyniósł on 76,4%, 79,4% w 1998 r., 79,6% w 2002 r., a w 2012 r. – 80,7%. Podobnie wygląda dynamika udziału w komunii św., co najmniej raz w miesiącu. Jej popularność wzrosła z poziomu 33,9% badanych w 1991 r. do 43,6% w 2012 r.³⁴

Wyniki badań pokazują, że w polskim społeczeństwie spada częstość podejmowania indywidualnej modlitwy. Codziennie modliło się (w 2012 r.) 53,3% badanych, raz w tygodniu 18,9%, raz w miesiącu 5,7%, kilka razy w roku 9,1%, raz w roku 4,5%, nigdy tego nie czyniło 6,6% ankietowanych. Dziesięć lat wcześniej deklarowało ją odpowiednio: 66,8%, 15,8%, 4,5%, 5,7%, 2,9%, 3,1% pytanym. Obserwuje się tu zmianę *in minus*; zmniejszył się odsetek respondentów, którzy modlili się codziennie i wolno ostrożnie sądzić, że zasili oni kategorię ankietowanych, którzy podejmują modlitwę raz w miesiącu i rzadziej, przy jednoczesnym braku zmian we frekwencji tej praktyki podejmowanej raz w tygodniu.³⁵ Podobne konstatacje przedstawiają analitycy z CBOS. Wskazują na trend spadkowy w realizacji tej praktyki, pisząc w 2012 r.: „Z deklaracji wynika, że już tylko nieco ponad jedna trzecia spośród ogółu badanych (38%) modli się codziennie, niewiele mniejsza liczebnie grupa (33%) robi to przynajmniej raz w tygodniu, a co dziewięć badany (11%) mniej więcej raz w miesiącu. Jeden na dziewięć respondentów (11%), zgodnie z własnymi deklaracjami modli się kilka razy w roku, a nieliczni (w sumie 4%) – raz w roku lub rzadziej. Co szesnasty Polak (6%) w ogóle się nie modli. Od 2005 r. notujemy dość istotne osłabienie w tym wymiarze religijności”³⁶

Ważnym wskaźnikiem w charakterystyce religijności jest parametr konsekwencyjny, który pozwala określić wpływ wiary na zachowania z obszaru moralności małżeńsko-rodzinnej. W 2013 r. 18% badanych stwierdziło, że zasady moralne katolicyzmu są najlepszą i wystarczającą moralnością.

³⁴ J. M a r i a ń s k i, *Praktyki religijne w Polsce w procesie przemian*, s. 82-83.

³⁵ *Tamże*, s. 85; W. Z d a n i e w i c z, *Życie religijne*, s. 171.

³⁶ C B O S, *Zmiany w zakresie wiary i religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*, s. 12.

W stosunku do 2006 r. regularnie spadała popularność tego stwierdzenia; zmiana *in minus* objęła 13% badanej populacji. Ewolucja dotyczyła także odsetka osób, które twierdziły, że wszystkie zasady katolicyzmu są słuszne, ale wobec skomplikowanego życia trzeba je uzupełnić jakimiś innymi zasadami. W 2013 r. przyznało tak 27% ankietowanych, w 2009 r. – 30%, a w 2006 r. – 26%. Systematycznie na popularności zyskiwało stwierdzenie, że większość zasad moralnych katolicyzmu jest słuszna, lecz nie ze wszystkimi się zgadzam, a ponadto te, które są słuszne, na pewno nie wystarczają człowiekowi. W badanym okresie (2006-2013) frekwencja tej deklaracji wzrosła o 9% i w 2013 r. utożsamiało się z nią 45% Polaków. Podobnie kształtowała się popularność opinii, że moralność religijna jest mi obca, ale niektóre zasady moralne katolicyzmu uważam za słuszne; zmiana *in plus* nastąpiła o 2% z poziomu 5% w 2006 r. Wreszcie nieznacznie upowszechnił się zasięg odpowiedzi, że zasady moralne katolicyzmu są mi całkowicie obce, zmiana zaszła o 2%; w 2013 r. zadeklarowało tak 3% pytanych.³⁷ W świetle tych wypowiedzi moralność powoli traci związek z katolicyzmem. Ów rozdzźwięk jeszcze wyraźniej widać w pytaniach dotyczących konkretnych zachowań. W 2013 r. w populacji ankietowanych, deklarujących się jako katolicy, 77% akceptowało antykoncepcję, 73% dopuszczało seks przedmałżeński, 62% aprobowało rozwody, 26% nie miało nic przeciwko aborcji, 20% akceptowało stosunki seksualne tej samej płci, a 9% nie gonoło zdrady małżeńskiej.³⁸

Respondenci, którzy raz w tygodniu brali udział w praktykach religijnych, również kwestionowali zasady moralności katolickiej. Większość z nich aprobowała stosowanie środków antykoncepcyjnych. Przyznało tak 76% badanych, 71% pytanych z tej kategorii akceptowało współżycie seksualne przed ślubem, 57% rozwód, 19% aborcję, 17% – współżycie seksualne osób tej samej płci, a 9% zdradę małżeńską. W zbiorowości respondentów praktykujących kilka razy w tygodniu, także godzono się na stosowanie środków antykoncepcyjnych i współżycie seksualne przed ślubem, ale popularność tych deklaracji nie przekroczyła połowy badanych z tej kategorii. Wynosiła ona odpowiednio: 41% i 39% ankietowanych.³⁹ Analiza trendów w tym zakresie pokazuje, że w latach 2009-2013 upowszechniła się zgoda na stosowanie środków antykoncepcyjnych o 2% (z 75% do 77%) oraz na

³⁷ T o ż, *Religijność a zasady moralne*, NR 15/2014, s. 9.

³⁸ *Tamże*, s. 13.

³⁹ *Tamże*, s. 15.

rozwód o 3% (z 60% do 63%). Jednocześnie spadł poziom przyzwolenia na przerywanie ciąży o 4% (z 31% do 27%) i zdradę o 6% (z 15% do 9%). Natomiast nie zmieniła się postawa akceptujących współżycie seksualne przed ślubem, w 2009 r. deklarowało ją 75% zapytanych, a w 2013 r. – 74% z nich.⁴⁰ Okazuje się więc, że moralność małżeńsko-rodzinna jest obszarem życia Polaków, w którym wyraźnie widać proces sekularyzacji. Religijność zdaje się mieć słaby wpływ na tę sferę. Ostatecznie, mając na uwadze wszystkie poglądy badanych, wolno skonkludować, że Polacy są społeczeństwem o raczej liberalnych niż konserwatywnych przekonaniach moralnych.⁴¹

Jan Paweł II – bohater pamięci społecznej czy religijny wzór osobowy?

W świetle przedstawionych danych empirycznych, trzeba powiedzieć, że więź Polaków z Janem Pawłem II jest silna, mimo upływu dziesięciu lat od jego śmierci. Zdecydowana większość o nim pamięta, uznaje go za autorytet moralny, deklaruje znajomość jego nauki oraz zapewnia, że kieruje się nią w swoim życiu. Od 2005 r. osoba papieża niemal przez wszystkich była przynajmniej raz wspomniana lub była tematem rozmów. Nieco mniej respondentów (ale wciąż większość) modliła się do Jana Pawła II, prosząc o pomoc w konkretnej sprawie. Jednak już zdecydowana mniejszość sięgała po jego encykliki, listy apostolskie bądź duszpasterskie oraz inne papiejskie dokumenty. Z drugiej strony badania wskazują, że ta więź, a mówiąc dokładniej pewne jej aspekty, podlega zmianie. Im więcej czasu upływało od śmierci papieża, tym bardziej ta relacja słabła, aż do momentu beatyfikacji, po której następowało jej pobudzenie, a następnie ponownie traciła na znaczeniu, aż do kanonizacji. Śmierć, beatyfikacja i kanonizacja były więc wydarzeniami, które w widoczny sposób ożywiały związek Polaków z Janem Pawłem II, przywracając mu pierwotną postać (lub zbliżając do niej). Podejmowane niemalże nieustannie w ciągu tych dziesięciu lat przez różnego rodzaju instytucje inicjatywy upamiętniające papieża, takie jak obchodzenie rocznic jego śmierci, zamachu na jego życie, czy wyboru na biskupa Rzymu, nie zmieniały charakteru tej więzi *in plus*, a przynajmniej

⁴⁰ *Tamże*, s. 14.

⁴¹ Por. S. H. Z a r ę b a, *Globalny profil moralnych postaw Polaków*, w: t e n ż e (red.), *Rodzina, religia i społeczeństwo*, Warszawa 2010, s. 80, 122.

trudno to uchwycić w analizowanych rozkładach odpowiedzi respondentów. Potwierdza to B. Borawska, która, badając społeczne aspekty kolejnych rocznic śmierci Jana Pawła II organizowanych przed kanonizacją, konkluduje, że z roku na rok słabło zainteresowanie udziałem w nich. Łączyły one ludzi tylko na chwilę, Polacy przypominali sobie o wielkim rodaku tylko „od święta”.⁴²

Okazuje się, że Jan Paweł II stał się po śmierci ważnym bohaterem pamięci społecznej, który oddziałuje i do którego powraca się w uroczystych momentach życia. Jest on jednym z tych autorytetów, których nie porzuca się przy byle okazji, o czym świadczy powszechność więzi z papieżem w społeczeństwie o intensywnie rozwijającym się pluralizmie kulturowym.⁴³ Polacy szanują jego osobę, upamiętniają go w sposób adekwatny do jego zasług oraz pozycji, którą zajmował za życia, ale również nieobca jest im praktyka jego świeckiego kultu. Kult ten łączy podziw dla świętości papieża z bezrefleksyjnością, pozwalającą na zachowania godzące w jego godność. Jego wizerunek pojawia się nie tylko na religijnych obrazkach, ale także na takich przedmiotach jak otwieracz do piwa czy ręcznik, a samo kupowanie kiczowatych dewocjonaliów z nadrukiem jego postaci ma działać terapeutycznie, bowiem pozwala na obcowanie z wartościami, które były przez papieża promowane.⁴⁴

Natomiast badania nad religijnością Polaków pokazują, że zdecydowana większość przyznaje się do wyznania katolickiego i traktuje siebie jako osoby wierzące, choć z drugiej strony upowszechniają się autodeklaracje odrzucające postawę wiary. Zmiany popularności *in minus* dotyczą oceny: „systematycznie realizują praktyki religijne”. Obserwuje się sekularyzację codzienności, o czym informuje spadek miernika *dominantes* i coraz rzadsze podejmowanie modlitwy indywidualnej. Religia najbardziej traci swój wpływ w obszarze moralności małżeńskiej. Z drugiej strony zasadniczej ewolucji nie podlega praktyka komunii św. oraz widoczne

⁴² B. Borawska, *Medialny obraz reakcji emocjonalnych Polaków w drugą rocznicę śmierci Jana Pawła II*, w: P. Bintera, H. Pałska, W. Pawlik (red.), *Emocje a kultura i życie społeczne*, Warszawa 2009, s. 118.

⁴³ J. Burszta, *Autorytet – gatunek wymarły*, w: K. Żelazek (red.), *Szacunek*, Gdańsk 2010, s. 137.

⁴⁴ A. Wiśniewska, *Świecki kult Jana Pawła II w Polsce*, w: P. Gliński, A. Kociński (red.), *Socjologia i Syciński: style życia, społeczeństwo obywatelskie, studia nad przyszłością*, Warszawa 2009, s. 227-228.

jest upowszechnianie się dezaprobaty dla aborcji oraz zdrady. Ostatecznie katolicyzm w wersji kościelnej traci wpływ na codzienność badanych. Religijność Polaków podlega procesom modernizacji, zmierzającym do osłabienia pobożności instytucjonalnej, co nie znaczy, że całkowicie zostaną porzucone przez nich relacje z *sacrum*. Raczej będą one miały zindywidualizowany charakter, niż w ogóle ich nie będzie.

Mając na uwadze powyższe dane empiryczne, trzeba postawić zasadnicze pytanie, czy Jan Paweł II po swojej śmierci odgrywa jakąś rolę w religijności Polaków. Inaczej mówiąc: Czy jest dla rodaków religijnym wzorem osobowym kształtującym odniesienie do Boga, a więc czy jest słuchany?

Odpowiadając na powyższe pytanie w świetle zaprezentowanych danych empirycznych, należy podkreślić, że Polacy są mocniej związani ze swoim papieżem niż z Kościołem katolickim, z którym więź wyraża się (z punktu widzenia doktryny Kościoła) w religijności typu kościelnego. Nastąpiło odseparowanie nauki Jana Pawła II od katolickiej religijności, szczególnie w kwestii niedzielnego uczestniczenia we mszy św., modlitwy indywidualnej, stosowania środków antykoncepcyjnych, współżycia seksualnego przed ślubem i rozwodu. Te wskaźniki religijności są niższe niż te ukazujące frekwencję deklaracji respondentów o realizowaniu przez nich nauczania papieża. Ich popularność dodatkowo spada, dlatego trudno powiedzieć, że w tym zakresie Jan Paweł II po śmierci znacząco oddziałuje. Krótko mówiąc, papież nie jest w tych kwestiach słuchany. Ujawnia się w ten sposób drugi aspekt świeckiego kultu Jana Pawła II – papież nie jest traktowany przez Polaków jako codzienny przykład i wzór.⁴⁵

Jednocześnie powyższa konkluzja nie dowodzi, że powszechne zapewnienia o znajomości nauki Jana Pawła II i jej stosowaniu w życiu są nieprawdziwe i składane tylko dlatego, że takie są polskie standardy kulturowe. Byłby to zbyt daleko idący wniosek. Faktem jest, że Jan Paweł II był sporadycznie wprost krytykowany, a próby dyskusji z jego przekonaniami budziły i nadal budzą konsternację,⁴⁶ jednak deklarujący organizowanie życia według papieskich zasad mogą postrzegać jego nauczania nie tyle w kategoriach religijnych, ile humanistycznych. Prawdopodobnie czynią tak osoby o lewicowych poglądach politycznych, które deklarują, że znają nauczanie papieża i stosują je w swoim życiu. Ich odsetek w 2014 r.

⁴⁵ *Tamże*, s. 227.

⁴⁶ J. M a r i a ń s k i, *Katolicyzm Polski ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, s. 340.

kształtował się na poziomie 50%. Również w tym samym roku 23% badanych, którzy w ogóle nie uczestniczyli w praktykach religijnych przyznało, że zna nauczanie Jana Pawła II i stosuje je w życiu.⁴⁷ Co ciekawsze, dużo wcześniejsze badania socjologiczne W. Piwowarskiego pokazywały, że ankietowani oceniający siebie jako głęboko wierzący lub bardziej wierzący teraz niż dawniej – z nielicznymi wyjątkami – nie prezentowali pogłębionej religijności, lecz praktykowali pobożność ludową, która z punktu widzenia doktryny Kościoła jest selektywna i podlega sekularyzacji.⁴⁸ Byli to katolicy żyjący w środowiskach, w których zachodziły procesy urbanizacji i uprzemysłowienia. Realizowali dominujący model religijności swojego otoczenia społecznego. Niewykluczone, że i tak jest obecnie w przypadku jakiegoś odsetka respondentów, którzy uważają się za „wychowanków” Jana Pawła II i twierdzą, że go słuchają, bowiem sumiennie angażują się w religijność tradycyjną – w praktyki masowe, jednocześnie negując niektóre normy moralności katolickiej.⁴⁹

Można również podjąć próbę scharakteryzowania wpływu Jana Pawła II na postawy religijne, odwołując się do populacji realizujących religijność kościelną, a więc pobożność, która spełnia wymogi doktryny Kościoła wobec życia religijnego. Szacuje się, że w polskich warunkach do tej populacji należy od 15% do 20% badanych.⁵⁰ Zapewne znajdą się tu ci, którzy słuchają lub słuchali papieża, ale na podstawie powyższych danych empirycznych trudno określić ich odsetek, gdyż w tej kategorii respondentów zapewne są tacy, którzy ukształtowali swą pobożność niezależnie od Jana Pawła II. Odniesienia ku transcendencji nie zaczynają się i nie kończą na papieżu-Polaku. Wybór tej formy religijności nie musi być pochodną oddziaływania jego osoby. Wolno jedynie powiedzieć, że te 15-20% badanych prezentuje ten sam typ podejścia do wiary i praktyk, który znamionował duchowość papieża.

⁴⁷ C B O S, *W oczekiwaniu na kanonizację Jana Pawła II*, s. 5.

⁴⁸ W. P i w o w a r s k i, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne*, Warszawa 1971, s. 108; t e n ż e, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne*, Warszawa 1977, s. 145.

⁴⁹ Zob. W. Z d a n i e w i c z, *Model chrześcijanina*, w: W. Z d a n i e w i c z, T. Z e m b r z u s k i (red.), *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*, Warszawa 2000, s. 375-384.

⁵⁰ I. B o r o w i k, *O zróżnicowaniu katolików w Polsce*, *Chrześcijaństwo, Świat, Polityka. Zeszyty Społecznej Myśli Kościoła* 2/2008, s. 24.

Pośmiertne oddziaływanie osoby Jana Pawła II na Polaków jest widoczne empirycznie. W roku jego śmierci upowszechniły się deklaracje wiary oraz nieznacznie wzrósł wskaźnik *dominantes* i *communicantes*. Beatyfikacja i kanonizacja przyczyniła się do spadku deklaracji o nieznanym nauki papieża, do wzrostu zapewnień o kierowaniu się jego nauką, a także do zwiększeniu się frekwencji rozmów o papieżu. Socjologowie są przekonani o znaczeniu tych „papieskich doświadczeń” (a przez to samego papieża) dla moralności i religijności ankietowanych.⁵¹ Jednakże były to wydarzenia wyjątkowe. Chwilowo ożywiały religijność i więź rodaków z papieżem, a kiedy przemijały, ich wpływ słabł i znów rósł, gdy się pojawiały. Dlatego konstatuje się, że wartości religijne w Polsce należą to wartości uroczystych i odświętnych, które są podtrzymywane przez autorytet Kościoła, a szczególnie przez charyzmę Jana Pawła II. Natomiast w codzienności obligatoryjny charakter poszczególnych dogmatów jest traktowany selektywnie, praktyki religijne są realizowane mechanicznie i bez głębszej refleksji (rytualizacja),⁵² a o papieżu się zapomina. Nie znaczy to, że oddziaływanie tych wartości jest znikome, wpływają one bowiem przez kulturę religijną, której elementem jest choćby wspomniany wcześniej świecki kult papieża. Religijne tradycje i związane z nimi postacie mają to do siebie, że kształtują wartości, praktyki i wierzenia nie tylko tych, którzy nigdy nie byli w kościele, ale również ogrywiają rolę w społeczeństwach, w których większość już do kościoła nie chodzi.⁵³ Wnioskuje się, że wpływ Jana Pawła II na świadomość religijną i moralną Polaków będzie się zmniejszał, ale jeszcze długo będzie dla niej istotny, a sekularyzacja będzie przebiegać w zwolnionym tempie.⁵⁴

Okazuje się, że pośmiertna obecność Jana Pawła II i jego oddziaływanie na przekonania Polaków jest złożonym fenomenem. Odpowiadając

⁵¹ A. Pawełczyńska, *O istocie narodowej tożsamości*, Lublin 2010, s. 172.

⁵² A. Jasińska-Kania, *Zmiany wartości Polaków a procesy transformacji, europeizacji i globalizacji*, s. 332.

⁵³ P. Norris, R. Inglehart, *Sacred and secular. Religion and politics Worldwide*, Cambridge 2004, s. 218, 220.

⁵⁴ J. Mariński, *Kościół katolicki w Polsce w przestrzeni życia publicznego. Studium socjologiczne*, Toruń 2013, s. 325.

na postawione pytanie, czy papież po 2005 r. jest słuchany, trzeba odpowiedzieć, że w zakresie analizowanych praktyk i przekonań religijnych, Jan Paweł II nie jest słuchany. Nie znaczy to, że ankietowani nie biorą pod uwagę innych aspektów jego przesłania. Jan Paweł II po śmierci jest głównie bohaterem pamięci społecznej, o którym pamięta się w doniosłych chwilach, co nie pozostaje bez wpływu na życie badanych. Czym innym bowiem jest świadome liczenie się z daną osobą wynikające z jej słuchania, a czym innym podleganie oddziaływaniu tej osoby, które nie jest uświadomione. Na tym właśnie polega opisany wyżej wpływ wartości religijnych na osoby niereligijne.

W tej chwili trudno przesądzać, jak w przyszłości będzie kształtować się związek Polaków z ich papieżem i jak będzie kształtował się odsetek tych, którzy go słuchają. Wydarzenia na miarę jego śmierci, beatyfikacji i kanonizacji, które były znaczące dla pośmiertnej relacji Jana Pawła II z rodakami i ich religijności, raczej już się nie powtórzą. Dużą rolę ma do odegrania duszpasterska działalność Kościoła, bowiem intensyfikacja sekularyzacji nie jest jedynym scenariuszem dla przyszłych losów religii, w tym więzi z papieżem. Na obecną chwilę (z perspektywy przemian polskiego katolicyzmu) proces sekularyzacji wydaje się silniejszy niż oddziaływanie Jana Pawła II, wynikające z jego słuchania. Natomiast za ostateczną konkluzję tej analizy można uznać następującą opinię jednego z publicystów: „Myślę, że [Jan Paweł II] nie tyle stoi [w oknie w domu Ojca i nam błogosławi], ile chodzi od okna do okna. Zachodząc w głowę, jak nas nakłonić, byśmy zamiast oblewać łzami jego grób, spróbowali zauważyć, że on wciąż chce coś nam powiedzieć”.⁵⁵

Wojciech Klimski, Warszawa

⁵⁵ Publicysta Sz. Hołownia nawiązał tu do fragmentu homilii kard. J. Ratzingera z mszy pogrzebowej Jana Pawła II, w której powiedział: „Możemy być pewni, że nasz umiłowany Papież stoi obecnie w oknie domu Ojca, spogląda na nas i nam błogosławi”; Sz. Hołownia, *Zamiast akademii ku czci*, Newsweek 14/2007, s. 18.