

## BIULETYN SOCJOLOGII RELIGII (76)

### Zawartość:

- I. W służbie socjologii moralności i socjologii religii.
- II. Godność ludzka w nauczaniu społecznym kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- III. Kościół instytucjonalny w perspektywie socjologicznej.
- IV. Autorytet i formy władzy Kościoła instytucjonalnego w społeczeństwie w ocenie młodzieży polskiej przełomu wieków.

### I. W służbie socjologii moralności i socjologii religii

Ksiądz prof. dr hab. Janusz Mariański, doktor *honoris causa* Uniwersytetu Śląskiego jest kapłanem diecezji płockiej, kanonikiem honorowym kapituły płockiej, znawcą socjologii religii, socjologii moralności i katolickiej nauki społecznej. Urodził się 6 września 1940 r. w Borowie koło Sierpeca, na Mazowszu. Szkołę podstawową ukończył w Łukomiu (1954), średnią w Płocku (1958); święcenia kapłańskie przyjął z rąk bpa Bogdana Sikorskiego (14 VI 1964) w Płocku. Studia specjalistyczne z zakresu nauk społecznych odbył w latach 1965–1968 na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL i uzyskał stopień magistra na podstawie pracy *Religijność parafii podmiejskiej w rejonie uprzemysławianym na przykładzie parafii Biała k. Płocka* (ArKUL)<sup>1</sup>. Stopień doktora filozofii chrześcijańskiej w zakresie socjologii uzyskał w roku 1972 (*Więź społeczna parafii miejskiej w rejonie uprzemysławianym. Studium socjologiczne*, Lublin 1972, Archiwum KUL), a tytuł doktora habilitowanego – w roku 1979 (*Dynamika przemian religijności wiejskiej w warunkach industrializacji. Studium socjologiczne na przykładzie rejonu płockiego*, Lublin 1979, Archiwum KUL)<sup>2</sup>; tytuł profesora uzyskał w 1989 roku, a w 1992 roku – stanowisko profesora zwyczajnego. Od 1984 do 2012 roku był kierownikiem Katedry

---

<sup>1</sup> J. Mariański, *Religijność parafii podmiejskiej w płockim rejonie uprzemysławianym*, „Studia Płockie” 1973, 263–303.

<sup>2</sup> J. Mariański, *Dynamika przemian religijności wiejskiej w warunkach industrializacji (1967–1976)*, Poznań–Warszawa 1984.

Socjologii Moralności w Instytucie Socjologii KUL, kierownikiem Sekcji Społecznej Wydziału Nauk Społecznych KUL (1984–1987), p.o. kierownika Katedry Socjologii Religii (2001–2012). Od roku 2012 jest emerytowanym profesorem KUL.

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, pamiętając o swoim Profesorze, uczcił jego osiemdziesiątą rocznicę urodzin wydaniem książki pamiątkowej<sup>3</sup>, podkreślając jego znaczenie dla uczelni, środowiska polskich socjologów oraz przywołując uroczystość nadania mu doktoratu honorowego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Wygłaszając laudację, prof. Wojciech Świątkiewicz w sposób wymowny opisał jego osobę w następujących słowach: „Osobista godność, autorytet (*dignitas et auctoritas*), skromność, życzliwość, pracowitość, niezwykła erudycja, odkrywczość i innowacyjność, a jednocześnie pielgrzymia tożsamość, zatroskanie o swoich uczniów, gościnność, umiejętność obdarowywania przyjaźnią i uwagą współtworzą profil osobowości Księdza Profesora. Ksiądz Profesor jest socjologiem rzetelnych diagnoz, mądrych i uczciwych interpretacji, generalizacji i teorii oraz rozsądnych i trafnych refleksji wobec przyszłości. To autonomiczny i suwerenny uczony, mądry wychowawca, wiarygodny przewodnik po zawiłych i krętych drogach socjologii religii, socjologii moralności i katolickiej nauki społecznej. Laudacja pod adresem Profesora eksponuje *nec laudibus, nec timore* Jego wybitne wartości humanistyczne i zawodowe. Ich ukazanie stanowi moralne zobowiązanie, a nie pochlebstwo”<sup>4</sup>.

Począwszy od pierwszych opracowań z zakresu więzi społecznej, religijności i dynamiki jej przemian<sup>5</sup>, a więc zagadnień, które wówczas żywo interesowały nie tylko ówczesne środowisko polskich i europejskich socjologów oraz teologów pastoralnych, pozostał tym zagadnieniom wierny i „na bieżąco” analizuje dokonujące się w tym zakresie zmiany<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> S. Fel, M. Zemło (red.), *Wokół życia i dzieła Księdza Janusza Mariańskiego. Biografia z socjologią w tle (1940–2020)*, Lublin 2020.

<sup>4</sup> Tamże, 213.

<sup>5</sup> J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*, Warszawa 1983; J. Mariański, *Religijność w procesie przemian. Szkice socjologiczne*, Warszawa 1991.

<sup>6</sup> J. Mariański, *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*, Kraków 2004; J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010; J. Mariański, *Katolicyzm polski – ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Kraków 2011; J. Mariański, *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Studium socjologiczne*, Toruń 2017; J. Mariański, *Kościół katolicki w Polsce w kontekście społecznym. Studium*

W zagadnieniach, które na wiele dziesiątek lat wyznaczyły pole jego zainteresowań badawczych, potrafił wypracować i uzasadnić własne stanowisko oceny dokonujących się zmian w tym zakresie, pozostając bliskim swym nauczycielom akademickim (ks. Józef Majka, ks. Władysław Piwowarski, Jan Turowski). Dał się poznać w procesie rozwoju naukowego jako „socjolog rzetelnych diagnoz, mądrych i uczciwych interpretacji oraz rozsądnych refleksji wobec przyszłości”<sup>7</sup>. Wiele miejsca poświęcił związanym z tym zagadnieniem procesom sekularyzacji i desekularyzacji<sup>8</sup> oraz uwrażliwił na szereg podstawowych tendencji (megatrendów) ujawniających się na poziomie globalnym (makrospołecznym), prowadzących do radykalnych zmian strukturalnych we współczesnych społeczeństwach<sup>9</sup>.

Znaczące miejsce, idąc tropem przemian religijności i moralności, a także związków pomiędzy religijnością a moralnością w społeczeństwie polskim<sup>10</sup>, zajmuje w jego pracach analiza postaw i zachowań moralnych oraz postaw religijnych młodzieży polskiej<sup>11</sup>. Szczególną wartość przedstawiają dwie prace, w których starał się uchwycić kierunek przemian w sferze wartości i norm moralnych młodzieży polskiej w roku szkolnym

---

*socjologiczne*, Warszawa 2018; J. Mariański, *Nowa religijność i duchowość – mit czy rzeczywistość? Studium socjologiczne*, Warszawa 2019; J. Mariański, „Europa bez Boga? Między sekularyzacją i desekularyzacją w społeczeństwie polskim”, w: Janusz Mariański. *Doctor Honoris Causa Universitatis Silesiensis*, Katowice 2019, 103–127.

<sup>7</sup> S. Fel, M. Zemło (red.), *Wokół życia i dzieła Księdza Janusza Mariańskiego*, 213.

<sup>8</sup> J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Lublin 2006; J. Mariański, *Sekularyzacja, desekularyzacja, nowa duchowość*, Kraków 2013; J. Mariański, *Wiara i wierzenia Polaków w niestabilnej nowoczesności. Analiza socjologiczna*, Lublin 2014; J. Mariański, „Sekularyzacja albo de sekularyzacja – fałszywa alternatywa”, w: R. Janos, E. Miskowicz (red.), *Ponowoczesne przestrzenie oddziaływań wychowawczo-formacyjnych Kościoła i „ziemie niczyje”*, Kraków 2015, 41–68.

<sup>9</sup> J. Mariański, *Megatrendy religijne w społeczeństwach ponowoczesnych. Studium socjologiczne*, Toruń 2016.

<sup>10</sup> J. Mariański, *Kontrowersja wokół relacji religii i moralności. Tożsamość czy rozbieżność?*, Toruń 2014; J. Mariański, *Praktyki religijne w Polsce w procesie przemian. Studium socjologiczne*, Sandomierz 2014; J. Mariański, *Moralność w kontekście społecznym*, Kraków 2014; J. Mariański, *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Studium socjologiczne*, Toruń 2017.

<sup>11</sup> J. Mariański, *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*, Lublin 2008.

2008/2009<sup>12</sup>, odnosząc je do badań dokonanych piętnaście lat wcześniej w tych samych miastach i szkołach<sup>13</sup>. Możemy powiedzieć, że badaniom tym pozostał wierny do dziś<sup>14</sup>.

Ks. J. Mariański stał się na gruncie polskim (wraz z Marią Ossowską)<sup>15</sup> promotorem rozwoju socjologii moralności. Tej dziedzinie wiedzy poświęcił podręcznik akademicki *Socjologia moralności* (Lublin 2006), książkę *Spoleczeństwo i moralność. Szkice z katolickiej nauki społecznej i socjologii moralności* (Tarnów 2008) oraz przepracowany i uzupełniony dla potrzeb studentów podręcznik *Moralność w kontekście społecznym* (Kraków 2014). Zwracał także uwagę na nie podejmowane przez socjologów wzajemne odniesienia socjologii do moralności<sup>16</sup>. Problematyka moralna znalazła w jego refleksji naukowej dość wcześnie swe miejsce także w podejściu do kwestii szczegółowych, jak na przykład: *Kościół a współczesne problemy społeczno-moralne* (Lublin 1992), *Etos pracy bezrobotnych. Raport z badań empirycznych* (Lublin 1994), *Struktury grzechu w ocenie społecznego nauczania Kościoła* (Płock 1998), *Kryzys moralny czy transformacja wartości. Studium socjologiczne* (Lublin 2001)<sup>17</sup>.

Zagadnieniem szczególnym, które wiąże się z dostrzeżeniem „wsobnej” wartości człowieka, w zasadzie nie podejmowanym przez socjologów, a przecież zakotwiczonym w socjologii, szczególnie w socjologii moralności (M. Ossowska) jest godność osoby. Także tu, oprócz fundamentalnego dla tego problemu opracowania *Godność ludzka jako wartość społeczno-moralna: mit czy rzeczywistość? Studium interdyscyplinarne* (Toruń 2016),

---

<sup>12</sup> J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994–2009. Studium socjologiczne*. Lublin 2011; J. Mariański, *Małżeństwo i rodzina w świadomości młodzieży maturalnej – stabilność i zmiana*. Toruń 2012.

<sup>13</sup> J. Mariański, *Młodzież między tradycją i ponowoczesnością. Wartości moralne w świadomości maturzystów*, Lublin 2005.

<sup>14</sup> J. Mariański, „Religijność maturzystów puławskich w procesie przemian”, *Zeszyty Naukowe KUL* 60 (2017) nr 2, 225–252; J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna młodzieży szkół średnich w latach 1988–1998–2005–2017 (raport z ogólnopolskich badań socjologicznych)*, Toruń 2018; J. Mariański, *Maturzyści puławscy w latach 1994–2016. Szkic do portretu młodych Polaków*, Warszawa 2019.

<sup>15</sup> J. Mariański, *Maria Ossowska (1896–1974) – klasyki polskiej socjologii moralności*, w: J. Mariański, *Moi wielcy mistrzowie i nauczyciele w socjologii religii i socjologii moralności*, Toruń 2020, 192–243.

<sup>16</sup> J. Mariański, *Spoleczeństwo i moralność. Studia i szkice z katolickiej nauki społecznej i socjologii moralności*, Tarnów 2008; J. Mariański, *Socjologia i moralność. Czym jest i dokąd zmierza socjologia moralności?*, Toruń 2019.

<sup>17</sup> J. Mariański, *Kontrowersje wokół relacji religii i moralności. Tożsamość czy rozbieżność. Studium socjologiczne*, Toruń 2014.

przedstawił to zagadnienie ze szczególnym wyakcentowaniem społecznego nauczania Kościoła<sup>18</sup>, podkreślając znaczenie nauczania społeczno-moralnego ostatnich papieży. Zagadnienie to uważa za niezwykle ważne w kontekście dokonujących się przeobrażeń kulturowych do tego stopnia, że poświęcił mu prócz wspomnianych i odnotowanych publikacji jeszcze dwie: *Godność ludzka – wartość ocalona? Studium socjopedagogiczne* (Płock 2017) oraz: *Godność ludzka – wartość ocalona czy puste słowa? Studium socjologiczne* (Warszawa 2019), nie licząc kilkudziesięciu artykułów<sup>19</sup>.

Przedmiotem zainteresowania ks. J. Mariańskiego jest przede wszystkim Kościół. I nie byłoby w tym stwierdzeniu nic odkrywczego, gdyby nie to, że traktował go – w myśl eklezjologii Soboru Watykańskiego II – jako „podmiot”, żywy organizm, „osobę”, byt wyczulony i reagujący na zmiany dokonujące się w życiu społecznym. Warto tu wymienić – moim zdaniem – jego najlepszą książkę *Kościół katolicki w społeczeństwie obywatelskim* (Lublin 1998). Ujmuje w niej Kościół jako mocno osadzony w świecie współczesnym, w rodzinie ludzkiej, w którą jest włączony, z nią solidarny, pełen szacunku i miłości, inicjujący dialog i przynoszący światło (por. KDK, 3), dzielący wspólny ze światem i człowiekiem los<sup>20</sup>, zobowiązany do badania „znaków czasu” i ich interpretowania (por. KDK, 4)<sup>21</sup>, Kościół pozostający pod wpływem modernizacji społecznej na życie religijne<sup>22</sup>, a jednocześnie zatroskany o integralny rozwój Polaków<sup>23</sup>. Na ten temat pisał i pisze setki artykułów. Maria Libiszowska-Żółtkowska kreśląc sylwetkę Profesora pisała: „Ksiądz Profesor Mariański należy do naukowców, którzy wyraźnie przyczynili się do poznania współczesnej kultury religijnej i moralnej społeczeństwa polskiego, a także kondycji duchowo-egzystencjalnej Polaków.

---

<sup>18</sup> J. Mariański, *Godność ludzka w kontekście społecznym. Szkice ze społecznego nauczania Kościoła katolickiego*, Lublin 2017.

<sup>19</sup> Warto tu odnotować: J. Mariański, „Godność ludzka jako nowy paradygmat w socjologii moralności”, *Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne* (2017) nr 4, 9–20; J. Mariański, „Godność ludzka świadomości maturzystów puławskich (1994–2009–2016)”, *Rozprawy Społeczne* 12 (2018) nr 2, 7–15.

<sup>20</sup> J. Mariański, *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne*, Lublin 2005.

<sup>21</sup> J. Mariański, *Kościół katolicki w Polsce w przestrzeni życia publicznego. Studium socjologiczne*, Toruń 2013.

<sup>22</sup> J. Mariański, *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*, Kraków 2004; J. Mariański, *Praktyki religijne Polsce w procesie przemian. Studium socjologiczne*, Sandomierz 2014.

<sup>23</sup> J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*, Warszawa 2010; J. Mariański, *Wiara i wierzenia Polaków w niestabilnej nowoczesności. Analiza socjologiczna*, Lublin 2014.

Ta ostatnia problematyka szczegółowo opisana w książce *W poszukiwaniu sensu życia. Szkice socjologiczno-pastoralne* (Lublin 1990) kreśli duchowy portret Polaków przez pryzmat potrzeb sensu życia, wprowadza w te rejony ludzkiej duszy, do których rzadko zapuszczają się socjologowie. Rozważania o charakterze teoretycznym znajdują swe potwierdzenie w materiale empirycznym<sup>24</sup>.

Przedstawiając stan faktyczny polskiej religijności, stara się tak prowadzić wykład, by zachować potrzebny w tej dziedzinie wyważony ogląd sytuacji właśnie po to, by *widzieć* i *oszczędzić* pozwalało *działać* w sposób odpowiedni i odpowiedzialny, roztropny, nie poddając się obecnym, często jednostronnym trendom charakteryzującym badaczy, biorąc pod uwagę także to, co chciałoby się w zideologizowanej socjologii, także polskiej, wyrzucić, a mianowicie to, co nazywa się ewangelizacyjną działalnością wiernych. Właśnie w laudacji pod adresem Profesora zwrócono uwagę, że „zauważa i socjologicznie interpretuje nie tylko te tendencje sekularyzacyjne i laicyzacyjne, pluralistyczne oraz indywidualistyczne, lecz także przeciwstawne im siły antysekularyzacyjne i ewangelizacyjne. Jak często podkreśla, sekularyzacji nie można złożyć na polskim cmentarzu przedwcześnie martwych teorii, podobnie zresztą, jak i religijnej deprywatywacji. Trendy społeczne nie przebiegają nieuchronnie, niezależnie od idei i działań ludzi, według logiki determinizmu kulturowego. Nowoczesność jest rezultatem praktyk życiowych ludzi myślących i niepozbawionych wrażliwości religijnej. Nowoczesne społeczeństwa nie muszą być z istoty świeckie (sekularne), co nie oznacza, że radykalnym przeobrażeniom nie podlega tradycyjny model kościelnej religijności. To, co będzie z nami w przyszłości, zależy także w dużej mierze od nas samych. Jak czytamy w *Zakończeniu* jednej z najnowszych książek Profesora<sup>25</sup>, w sprawach religijnych i moralnych, jak i w ogóle w sprawach dotyczących ludzi, nie ma jednokierunkowej ewolucji ani jedynej zasady, według której przebiegają procesy religijno-moralne<sup>26</sup>.

Dopełniającym całości polem pracy naukowej Księdza Profesora jest jego obecność jako autora ponad dwustu haseł w: *Encyklopedii katolickiej* (1973–2014); *Religia. Encyklopedia PWN* (2001–2003); *Encyklopedii filozofii polskiej* (2011); *Encyklopedii aksjologii pedagogicznej* (2016), a także działalność leksykograficzna. Wydał razem z M. Libiszowską-Żółtkowską

<sup>24</sup> S. Fel, M. Zemło (red.), *Wokół życia i dzieła Księdza Janusza Mariańskiego*, 124.

<sup>25</sup> J. Mariański, *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Studium socjologiczne*, Toruń 2017.

<sup>26</sup> S. Fel, M. Zemło (red.), *Wokół życia i dzieła Księdza Janusza Mariańskiego*, 219–220.

*Leksykon socjologii religii* (Warszawa 2004) oraz pod swoją redakcją *Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy* (Kraków 2015).

Publikacje Janusza Mariańskiego – jak informuje w laudacji prof. Wojciech Świątkiewicz „tworzą kanon polskiej literatury z zakresu socjologii religii oraz socjologii moralności, a sam Autor zarówno swoimi osiągnięciami naukowymi, jak i naukowym profilem osobowości wpisuje się w krąg klasyków polskiej myśli socjologicznej. Umacnia tę pozycję również Jego udział w promocji kadry naukowej przez wypromowanie 57 doktorów socjologii, wielokrotny udział w roli recenzenta w przewodach habilitacyjnych i profesorskich”<sup>27</sup>.

Marek Marczewski

## II. Godność ludzka w nauczaniu społecznym kardynała Stefana Wyszyńskiego

W nauczaniu społecznym Kościoła analizuje się różne dziedziny ludzkiego życia, w których godność ludzka jest respektowana lub negowana. W soborowej Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (nr 27) wymienia się szereg faktów ubliżających godności ludzkiej, takich jak nieludzkie warunki życia, arbitralne aresztowania, deportacje, niewolnictwo, prostytutcja, handel kobietami i młodzieżą, a także nieludzkie warunki pracy, w których traktuje się pracowników jako zwykle narzędzia systemu, nie zaś jako wolne i odpowiedzialne osoby. Godność osoby szczególnie naruszają stosowane praktyki, godzące w samo prawo do życia i egzystencji godnej człowieka, jak wszelkiego rodzaju zabójstwa, ludobójstwo, spędzanie płodu, eutanazja, dobrowolne samobójstwo, okaleczenia, niesprawiedliwe i bezprawne formy represji, tortury zadawane ciału i duszy, przymus psychiczny.

Przemoc i terroryzm, ograniczenia i naciski stosowane przeciwko wolności jednostek i zbiorowości (nie wyłączając posiadania, wyznawania i praktykowania wiary), różne formy dyskryminacji rasowej, kulturalnej, religijnej, nagromadzenie broni konwencjonalnej bądź atomowej, wyścig zbrojeń itp. – to dalsze formy degradacji godnościowej. Działania

---

<sup>27</sup> Tamże, 221.

naruszające godność osoby bardziej hańbią tych, którzy się ich dopuszczają, niż tych, którzy doznają krzywd. Naruszanie praw osoby ludzkiej jest tym bardziej oburzające, gdy towarzyszy mu czysto retoryczna obrona tych praw (Jana Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, nr 2).

Ostatecznym źródłem sytuacji zagrażających godności osoby ludzkiej jest sam człowiek, ze swoją skłonnością do zła, poszukiwania własnej korzyści, lekceważenia zasad moralnych. Godność ludzka jest także zagrożona przez różnego rodzaju struktury społeczne, nazywane w nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego jako struktury zła lub struktury grzechu<sup>1</sup>. Kościół katolicki wypowiada się na temat określonych sytuacji ludzkich (indywidualnych i wspólnotowych, narodowych i międzynarodowych), formułuje prawdziwy *corpus doktrynalny*, który pozawala analizować zjawiska społeczne, oceniać i wskazywać kierunki właściwego rozwiązania problemów (Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 5).

Godność osoby ludzkiej jako podstawa (źródło) praw człowieka – ich treści i obrony – była myślą przewodnią nauczania społecznego kardynała Stefana Wyszyńskiego, poprzez które przyczynił się w znaczący sposób do wzrostu świadomości praw przysługujących osobie ludzkiej – do upowszechnienia wiedzy o szczególnej randze osoby ludzkiej oraz do wskazania na sytuacje godzące w jej wartość i osobowe prawa. Stanowczo przeciwstawiał się uzależnianiu godności osoby ludzkiej i praw człowieka od jakichkolwiek uwarunkowań politycznych, społecznych czy kulturowych.

### 1. Pojęcie godności osobowej

W sensie antropologiczno-metafizycznym godność osobowa to najważniejsza obiektywna wartość osoby ludzkiej, to doskonałość człowieka jako bytu samoistnego. Jest następstwem bytowej struktury człowieka, ujawniającej się w rozumnym i wolnym działaniu. Tak określona godność jest wartością stałą i niezmienną, niezależną zarówno od działań (uczynków) człowieka, jak i od świadomości podmiotu. Jako własności bytowej człowiek nie ma możliwości realnie naruszyć, czyli zdeformować, ani swojej godności, ani godności drugiego człowieka (osoba jest nienaruszalna). Jeżeli nawet człowiek żyje w sposób sprzeczny z własną godnością, czyli żyje niegodnie, sama godność jako wartość nie doznaje uszczerbku w metafizycznej strukturze osoby. Godność jest wartością nienaruszalną, ale i normatywną.

---

<sup>1</sup> J. Mariański, *Struktury grzechu w ocenie społecznego nauczania Kościoła*, Płock 1998; C.S. Bartnik, „Osoba” w filozofii i teologii, Lublin 2017.



Uświadamiając sobie fakt posiadania tej wartości, człowiek odkrywa jednocześnie jej zobowiązujący (obligatoryjny) charakter, czyli wezwanie do życia na miarę osobowego powołania<sup>2</sup>.

Człowieczeństwo jest specyficzną wartością wspólną wszystkim ludziom; jest to godność nadana i zadana każdemu przez sam fakt życia<sup>3</sup>. Godność osoby ludzkiej jest wartością transcendentną, uniwersalną i obiektywną, przysługującą każdemu człowiekowi z racji bycia człowiekiem. Posiada on ją od momentu swego zaistnienia. Wyływa ona ze struktury bytowo-osobowej i przysługuje tylko człowiekowi (nie przysługuje zwierzętom i roślinom). Tak rozumiana godność nie podlega ludzkiemu wartościowaniu ani jakimkolwiek stopniowaniu; jest taka sama u wszystkich ludzi. Godność osobową człowiek powinien afirmować oraz bronić jej przed zakwestionowaniem przez innych ludzi. Jest ona celem samym w sobie, nigdy nie może stać się środkiem do jakiegokolwiek innego celu poza nią samą.

W innym znaczeniu mówimy o godności osobowościowej, która ma charakter nabyty i względny oraz wiąże się z procesami osobowego doskonalenia przez wychowanie, przez kształtowanie moralnie ważnych postaw i zachowań. Przez działania moralnie wartościowe człowiek doskonali swoją wartość moralną. Istnieje jeszcze godność osobista związana z poczuciem własnej wartości i znaczenia oraz godność wynikająca z pełnionego urzędu, stanowiska bądź funkcji społecznej (godność społeczna)<sup>4</sup>. Żadna z godności osobowościowych „nie jest tożsamą z naszym substancjalnym bytem, lecz jest czymś zdobytym, a więc nieprzynależącym do ludzkiej bytowości w sposób istotny, lecz na sposób przypadłości. Stąd też wszystkie te godności osobowościowe nie mogą być źródłem lub podstawą praw człowieka. Takim źródłem jest jedynie godność wrodzona i zarazem absolutna”<sup>5</sup>.

Godność osoby ludzkiej jest szczególną wartością, którą reprezentuje każdy człowiek. Człowiek jest podmiotem i osobą, bytem samoświadomym i wolnym, zdolnym do poznania prawdy, przewyższającym otaczający go

---

<sup>2</sup> K. Stępień, *Godność osobowa*, w: R. Chałą, A. Maj (red.), *Encyklopedia aksjologii pedagogicznej*, Radom 2016, 377.

<sup>3</sup> G. Barth, *Hermeneutyka osoby*, Lublin 2013; M. Rembierz, „Nadzieja – transcendencja – paideia. O perspektywach nadziei i pedagogii nadziei w kontekście (przekraczania) ludzkiej niedoskonałości”, *Świat i Słowo. Filologia – Nauki społeczne – Filozofia – Teologia* (2016) nr 1, 36.

<sup>4</sup> T. Guz, „O naturze wrodzonej godności człowieka”, w: W. Lis, A. Balicki (red.), *Normatywny wymiar godności człowieka*, Lublin 2012, 14–16.

<sup>5</sup> Tamże, 16.

świat (godność naturalna). Obok niej istnieje godność człowieka, która wynika z bezpośredniego związku człowieka z Bogiem w Chrystusie Jezusie (godność nadprzyrodzona). Nie są one sobie przeciwstawne, wręcz przeciwnie – stanowią jedną nierozzerwalną całość. Obydwie są niezależne od ludzkiej woli, są niezniszczalną własnością każdej istoty ludzkiej. Godność osoby ludzkiej jest jakby dwupoziomową wartością człowieka (wartością natury i łaski), ale i postulatem, a więc domaga się, aby ją uznano i szanowano. Istota ludzka – dzięki swej godności – jest wartością „w sobie i przez siebie” i wymaga, by tak właśnie ją traktowano<sup>6</sup>.

Fundamentalne prawa wynikające z godności osoby ludzkiej są nienaruszalne i powszechne. Nie ustanawia ich ani państwo, ani społeczeństwo; nikt nie może ich ograniczać czy tym bardziej odbierać. Godność człowieka ma swoje uzasadnienia teologiczne. Jan Paweł II w przemówieniu na Placu Zwycięstwa w Warszawie w dniu 2 czerwca 1979 r. mówił, że bez Chrystusa nie można do końca zrozumieć człowieka, a raczej „człowiek nie może sam siebie do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa”<sup>7</sup>.

W znaczeniu społecznym godność ludzka jest odnoszona do warunków i sytuacji, w jakich człowiek żyje i działa (godność jako wartość społeczna). Jedne z tych warunków dają człowiekowi szansę optymalnego rozwoju, inne przyczyniają się do pomniejszenia jego godności, niekiedy do zniewolenia człowieka, do rezygnacji z uznawanych wartości dla innych mniej ważnych, wreszcie do totalnej demoralizacji pozbawiającej możliwości realizacji właściwych potrzeb ludzkich.

## **2. Nauczanie społeczne Prymasa Stefana Wyszyńskiego o godności ludzkiej**

Koncepcję katolickiej nauki społecznej w sposób syntetyczny przedstawił Stefan Wyszyński w skrypcie sporządzonym z jego wykładów pt. „Chrześcijańska doktryna społeczna” prowadzonych na Wydziale Prawa i Nauk Ekonomiczno-Społecznych KUL, a także w innych książkach i artykułach, w listach pasterskich i w listach Episkopatu Polski, którego był przewodniczącym. Franciszek J. Mazurek przedstawił tę koncepcję w następujący

---

<sup>6</sup> J. Kupny, „Z antropologii społecznej Jana Pawła II”, *Roczniki Nauk Społecznych* 22–23 (1994–1995) nr 1, 160–161.

<sup>7</sup> E. Weron, A. Jaroch (red.), *Nauczanie papieskie*. II/1, 1979, Poznań 1990, 599.

sposób: „Wielu autorów stawia pytanie, do której z wymienionych szkół można zaliczyć koncepcję katolickiej nauki społecznej w eksplikacji Kardynała Wyszyńskiego, gdyż nie zmieniał on swoich wcześniejszych poglądów, lecz jedynie rozwijał. Odpowiedź na to pytanie będzie ujęta w formie kategoriycznej – do żadnej z nich i do wszystkich. Do żadnej, ponieważ nawiązywał on do całego historycznego dziedzictwa katolickiej myśli społecznej, przede wszystkim do antropologii biblijnej Starego i Nowego Testamentu oraz antropologii filozoficznej i odnosił ją do konkretnych sytuacji gospodarczo-społecznych i politycznych w Polsce. Jej początków nie umiejscawiał na tle tzw. «kwestii robotniczej XIX wieku». Nie traktował katolickiej nauki społecznej jako dyscypliny naukowej «interwencyjnej», która pojawiła się na tle konfliktów społecznych w kapitalizmie, lecz jako integralną część nauczania Kościoła o człowieku, egzystującym w konkretnej rzeczywistości gospodarczo-społecznej i politycznej”<sup>8</sup>.

I dalej F.J. Mazurek pisał: „Rzeczywistość ta podlega różnym przemianom i wraz z nimi pojawiają się wciąż nowe problemy. Wymagają one też wciąż nowej oceny w świetle niezmiennych zasad. Innymi słowy, jego koncepcja katolickiej nauki społecznej pojmowana jest w perspektywie całej nauki społecznej Kościoła – katolickiej koncepcji człowieka, pracy, natury wszelkiego rodzaju społeczności i celu życia gospodarczego z jednej strony, z drugiej zaś w perspektywie kontekstu gospodarczo-społecznego, politycznego i doktrynalnego. [...] Oryginalność katolickiej nauki społecznej w eksplikacji Prymasa polega po pierwsze na tym, iż szeroko uwzględniał jako jej źródło Stary i Nowy Testament; po drugie, iż nadał jej szeroką podbudowę historyczną, przez co podkreślił jej ciągłość, niezmiennność i zarazem rozwojowość (wciąż odczytywanie nowych treści) podstawowych zasad społeczno-moralnych”<sup>9</sup>.

Prymas Wyszyński w swoim nauczaniu społecznym akcentował zarówno przyrodzoną, jak i przede wszystkim nadprzyrodzoną godność osoby ludzkiej i wynikające z niej prawa człowieka oraz podstawowe zasady etyczno-społeczne. Współtworzył podstawy lubelskiej szkoły katolickiej nauki społecznej. W kręgu tych inspiracji pozostawał kard. Karol Wojtyła, późniejszy Papież Jan Paweł II. Kardynał Stefan Wyszyński akcentował zawsze prymat człowieka, prymat osoby ludzkiej w życiu społecznym,

---

<sup>8</sup> F.J. Mazurek, *Personalistyczno-integracyjne ujęcie katolickiej nauki społecznej w eksplikacji Stefana Kardynała Wyszyńskiego*, Lublin 1999.

<sup>9</sup> Tamże, 9, 11; zob. też F.J. Mazurek, „Aktualność i znaczenie nauczania społecznego Stefana Kardynała Wyszyńskiego na przełomie stuleci”, *Zeszyty Społeczne KIK* 9 (2001) nr 9, 15–49.

gospodarczym i politycznym. Jest on pierwszą i podstawową wartością całego porządku społecznego, celem wszystkich instytucji, które mają jej służyć. Osoba ludzka i jej godność, nobilitowana przez Odkupienie, jest sama przez się „powinnościordna” i to w stopniu kategorycznym, bezwzględny i bezwarunkowy. Wyklucza tym samym instrumentalne traktowanie osób<sup>10</sup>.

F.J. Mazurek pisał: „Poza zasadą godności osoby ludzkiej i społecznymi prawami człowieka Prymas wymieniał zasadę miłości społecznej, prawdy, sprawiedliwości, wolności, dobra wspólnego i solidarności. Na nich powinien być oparty nie tylko ład społeczny i polityczny, ale także gospodarczy. Jednak zasady te nie funkcjonują samoczynnie, mechanicznie, ale zawsze są realizowane przez konkretne osoby, które należy wychowywać, opierając się na nich. W tym postulatcie ujawnia się nie moralizatorstwo, lecz konsekwencja przyjętego personalizmu, według którego osoba ludzka jest podmiotem wszelkich działań, w tym także twórcą całego życia gospodarczo-społecznego. Odnowienie ładu gospodarczo-społecznego dokonuje się przez ład moralny. Dlatego też Kardynał mocno podkreśla znaczenie budowania w pierwszym rzędzie ładu moralnego w samym człowieku. Ład jest dziełem przede wszystkim miłości, nakazującej ze czcią odnosić się do drugiego człowieka i szanować jego prawa we wszystkich dziedzinach jego życia”<sup>11</sup>.

Podstawą nauczania społecznego Prymasa Stefana Wyszyńskiego jest człowiek, który w swym ontycznym wymiarze jawi się jako osoba, jest jednością substancjalną, ciałem i duszą zarazem. Będąc osobą ludzką, człowiek jest swoistym bytem indywidualnym i społecznym, zarazem istotą moralną i religijną z natury. Do istoty bycia osobą należy to, że jest on bytem rozumnym zdolnym do poznania, ale posiada także wolną wolę, która jest mu ontycznie dana i zadana zarazem. Ze względu na absolutną i niepowtarzalną wartość osoby należy uznać prymat człowieka w stosunku

---

<sup>10</sup> F.J. Mazurek, *Personalistyczno-integracyjne ujęcie katolickiej nauki społecznej*, 11–15; A. Rynio, „Społeczne wychowanie osoby w nauczaniu Prymasa Tysiąclecia”, w: A. Rynio (red.), *Pedagogika katolicka. Zagadnienia wybrane*, Stalowa Wola 1999, 215–242.

<sup>11</sup> F.J. Mazurek, *Personalistyczno-integracyjne ujęcie katolickiej nauki społecznej*, 66; F.J. Mazurek, „Centralne miejsce godności osoby ludzkiej w katolickiej nauce społecznej w ujęciu Stefana Kardynała Wyszyńskiego”, w: A. Lepa (red.), *Człowiek – Kościół – świat. Katolicka myśl społeczna u progu III tysiąclecia*, Łódź 2002, 43–72; J. Majka, „Nauczanie społeczne Prymasa Polski”, *Ateneum Kapłańskie* (1981) nr 1, 238–254; S. Fel, M. Wódka (red.), *Kardynał Stefan Wyszyński (1901–1981). Myśl społeczna*, Lublin 2017.

do innych bytów; ma on większą wartość aniżeli najdoskonalsze formy życia społecznego. Nikt nie jest w stanie tej wielkości zniszczyć, a nawet pomniejszyć. Godność czy inaczej człowieczeństwo jest nam dane i zadane zarazem. „Macie być przede wszystkim ludźmi” – te słowa powtarzały się często w przemówieniach Prymasa Tysiąclecia, zwłaszcza do młodzieży<sup>12</sup>.

W centrum nauczania społecznego Prymas S. Wyszyński umieścił prawdę o człowieku jako stworzeniu Bożym, które ma wyjątkową godność i powołanie, a także szczególne prawa, jak prawo do prawdy, prawo do wolności, prawo do sprawiedliwego traktowania ze strony innych ludzi i instytucji<sup>13</sup>. W jego programie pastoralnym przygotowanym na Wielką Nowennę Narodu i w Ślubach Jasnogórskich została mocno zaakcentowana obrona godności człowieka i jego wolności. Dla kardynała Stefana Wyszyńskiego ważne było to, że Sobór Watykański II (1962–1965) jako zadanie dla każdego chrześcijanina postawił właśnie obronę godności człowieka i jego osobistej wolności<sup>14</sup>. Tej godności osobowej nie można utracić ani jej zniszczyć.

W nauczaniu Prymasa Polski człowiek zajmuje centralną pozycję. Najważniejszy jest człowiek i jemu powinno służyć wszystko; on jest podmiotem praw i obowiązków. Cała nauka objawiona akcentuje wysoką godność człowieka. Uszanowanie wielkiej godności i niezwyklej wartości człowieka jest cechą właściwego porządku społecznego, który nabiera charakteru chrześcijańskiego, i to we wszystkich strukturach życia społecznego, a więc w rodzinie, w narodzie, w państwie, w życiu międzynarodowym. Człowiek jest najważniejszą istotą na świecie, jest centrum, ku któremu powinny się kierować wszystkie sprawy ziemskie. Społeczna nauka Kościoła ogłasza

---

<sup>12</sup> A. Rynio, *Wychowanie młodzieży w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Lublin 1995, 78–82; C. Skrzyszewski, „Wkład Stefana Kardynała Wyszyńskiego Prymasa Polski w katolicką naukę społeczną”, *Zeszyty Naukowe KUL* 14 (1971) nr 3, 75–97.

<sup>13</sup> S. Wyszyński, *Przemiany moralno-religijne pod wpływem bezrobocia*, Włocławek 1937, 25–39, 59–68; F.J. Mazurek, „Centralne miejsce godności osoby ludzkiej w katolickiej nauce społecznej w ujęciu Stefana Kardynała Wyszyńskiego”, w: J. Wojciechowski (red.), *Człowiek – Kościół – Świat. Katolicka myśl społeczna u progu III tysiąclecia*, Łódź 2002, 43–72.

<sup>14</sup> J. Buczek, „Kardynał Stefan Wyszyński obrońcą prawdy, wolności i sprawiedliwości w okresie zniewolenia komunistycznego”, w: E.K. Czaczkowska, R. Łatka (red.), *Prymas Wyszyński a Niepodległa. Naród – patriotyzm – państwo w nauczaniu Prymasa Tysiąclecia*, Warszawa 2019, 12–13.

więc prymat osoby nad rzeczą i ustanawia zasady chrześcijańskiego humanizmu społeczno-gospodarczego<sup>15</sup>.

Wszelkie struktury, wszelkie instytucje życia społecznego powinny służyć człowiekowi. Nie może on czuć się niewolnikiem we własnej społeczności narodowej, państwowej ani nawet religijnej. Formy życia społecznego przemijają, są zmienne w czasie i miejscu. Nie można wobec powyższego przedmiotowo używać człowieka. Prymat człowieka w stosunku do świata materialnego, a nawet i życia społecznego, oparty jest na duchowych pierwiastkach natury ludzkiej. Jako osoba człowiek przerasta każdą wspólnotę: narodową, państwową, zawodową, gospodarczą i kulturalną. Wysoka godność człowieka i jego prymat w hierarchii wartości doczesnych decydują o tym, że prawa osobowe przysługują każdej osobie ludzkiej wszędzie i każda władza musi je uznać. Do tych praw należy zaliczyć prawo do: prawdy, do wolności (także wolności religijnej), sprawiedliwości, szacunku i miłości. To, co jest prawem osobowym, jest również prawem człowieka w społeczności rodzinnej, zawodowej, gospodarczej, politycznej, narodowej itp. Nie ma więc rozbieżności, ani tym bardziej sprzeczności, pomiędzy dobrem osoby i wspólnoty ludzkiej<sup>16</sup>.

Prymas Wyszyński akcentował zarówno przyrodzoną, jak i przede wszystkim nadprzyrodzoną godność osoby ludzkiej i wynikające z niej prawa człowieka oraz podstawowe zasady etyczno-społeczne<sup>17</sup>. Akcentował zawsze prymat człowieka, prymat osoby ludzkiej w życiu społecznym, gospodarczym i politycznym. Człowiek – podkreślał – jest pierwszą i podstawową wartością całego porządku społecznego, celem wszystkich instytucji, które mają jej służyć. Osoba ludzka i jej godność, nobilitowana przez Odkupienie, jest sama przez się „powinnościorodna” i to w stopniu kategoriycznym, bezwzględnym i bezwarunkowym. Wyklucza tym samym instrumentalne traktowanie osób<sup>18</sup>.

W nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego, zarówno na szczeblu lokalnym (biskupi), jak i w wymiarach globalnych (nauczanie papieży),

---

<sup>15</sup> C. Skrzyszewski, *Kardynała S. Wyszyńskiego wizja Kościoła i państwa*, Wrocław 1990, 15, 41.

<sup>16</sup> Tamże, 42–49; W. Zdaniewicz, „Uwarunkowania władzy politycznej w myśli Stefana Kardynała Wyszyńskiego”, *Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny* 4 (1984) nr 3, 114–121.

<sup>17</sup> A. Skreczko, „Powołanie do ojcostwa według kardynała Stefana Wyszyńskiego”, w: W. Guzewicz, S. Strękowski (red.), *Veni Sancte Spiritus. Księga pamiątkowa poświęcona księdzu biskupowi Jerzemu Mazurowi*, Ełk 2013, 337–361.

<sup>18</sup> F.J. Mazurek, *Personalistyczno-integracyjne ujęcie katolickiej nauki społecznej*, 11–15.

wyróżnia się godność w znaczeniu przyrodzonym i nadprzyrodzonym, akcentując szczególnie ten drugi wymiar godności ludzkiej. Problematyka ta pojawiała się często w nauczaniu społeczno-moralnym kard. Stefana Wyszyńskiego, który w polemice z ideologią kolektywistyczną propagowaną przez komunistów wskazywał na jej błąd antropologiczny. Kolektywizm głosił na płaszczyźnie praktyki życia społecznego i politycznego oraz na płaszczyźnie ideologicznej, że w imię dobra społecznego wolno poświęcić osobę ludzką. W świetle takiej antropologii usprawiedliwiano ograniczenie wolności ludzkiej, zawężanie horyzontu życia ludzi do wymiarów materialnych, walkę klas itp. W dyskusji z ideologią marksistowską Prymas Tysiąclecia wskazywał w zdecydowany sposób na prawdę o niezbywalnej godności człowieka, która swoje źródło znajduje w prawdzie o boskim pochodzeniu człowieka, stworzonego na obraz i podobieństwo Boże. Dlatego człowiek nigdy i w żadnej sytuacji nie może być traktowany jako przedmiot i jeden z trybów „w maszynie ludzkiej społeczności”, zależny od postanowień jakiegokolwiek władzy<sup>19</sup>.

Głównym motywem nauczania Prymasa Wyszyńskiego była troska o godność każdego człowieka, która wynika z samej jego natury. Człowiek posiada godność dlatego, że jest człowiekiem. Ocenia się go nie według tego, ile on posiada, ale według tego, kim jest i jaki jest. Człowiek jest wartością pierwszą, nigdy nie może być wykorzystywany jako środek do celu przez drugiego człowieka. Jest on bytem samoistnym, konkretnym, zindywidualizowanym, wolnym i rozumnym, jest „kims”, a nie „czymś”. Człowiek przerasta wszystko co może istnieć na świecie, oprócz Boga<sup>20</sup>. Rozumność i wolność oraz oparta na nich zdolność i potrzeba miłowania są tymi rzeczywistościami, w których wyraża się godność każdego człowieka. Znamiennie są słowa Prymasa Tysiąclecia: „Wszystko ustanie, tylko człowiek pozostanie, wszystko umiera, a człowiek, chociaż umrze, żyć będzie! Stąd wielka wartość i godność człowieka”<sup>21</sup>.

Człowiek żyje nie tylko w porządku przyrodzonym, ale – zgodnie z nauczaniem kard. Stefana Wyszyńskiego – przede wszystkim w porządku nadprzyrodzonym. Ukazując człowieka w kontekście stworzenia i w relacji do Boga, przedstawia on religijną koncepcję godności osoby ludzkiej. Podstawowymi składnikami wartości osoby ludzkiej na płaszczyźnie

---

<sup>19</sup> J. Lewandowski, „Godność człowieka w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego”, *Homo Dei. Przegląd Teologiczno-Duszpasterski* 73 (2003) nr 1, 37.

<sup>20</sup> M. Parzyszek, *Rodzina w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego. Aspekt pedagogiczny*, Lublin 2012, 25–27.

<sup>21</sup> Cyt. za: J. Lewandowski, *Godność człowieka w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, *Homo Dei. Przegląd Teologiczno-Duszpasterski* 73 (2003) nr 1, 29.

nadprzyrodzonej są: prawda o podobieństwie człowieka do Boga i o usynowieniu go dzięki Odkupieniu. Dzięki Wcieleniu Syna Bożego i Jego odkupieńczej śmierci, całe życie ludzkie uzyskało wymiar eschatologiczny. Sam człowiek stał się nie tylko obrazem Boga, lecz szczególnie celem działalności zbawczej Chrystusa. Bóg „podniósł” człowieka do życia nadprzyrodzonego, przekraczającego wymogi natury ludzkiej. Rozum i wola zostały usprawnione cnotami nadprzyrodzonymi: wiary, nadziei i miłości<sup>22</sup>.

Z podstawowej prawdy biblijnej o godności ludzkiej jako obrazie i podobieństwie Boga (godność przybranych dzieci Bożych) wynikają różne szczegółowe refleksje kard. Wyszyńskiego. Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże jest dzieckiem Bożym obdarzonym naturą rozumną i wolną wolą, dzięki czemu jest on całym swym człowieczeństwem ukierunkowany na prawdę, dobro i miłość. Rozumność i wolność należy do istoty człowieka, ale nie jest w nim rzeczywistością spełnioną, lecz tylko spełniającą się, dopełnianą w czynach.

Człowiek ze względu na swoją naturę społeczną powinien tak działać, aby realizować całą swoją zdolność do dobra i miłości. Godność osoby ludzkiej jest godnością osoby społecznej, której podstawową więzią z innymi jest bezinteresowna wymiana dobra, czyli miłość. Życie każdego człowieka z przysługującą mu godnością jako dziecka Bożego może mieć doniosłe znaczenie dla całej ludzkości. Sam człowiek jest stworzeniem o najwyższej wartości; to najcenniejsza wartość świecka, to najdoskonalsze ze stworzeń. W przekazie prawdy o godności człowieka jest zawarta i ta myśl, że wszyscy ludzie są równi w ich wspólnej godności. Ta równość istnieje zarówno na płaszczyźnie płci, jak i w wymiarach rozmaitych ról społecznych<sup>23</sup>.

Uwzględnienie przez Kardynała Wyszyńskiego ontycznych elementów składowych człowieka, zarówno na płaszczyźnie przyrodzonej jak i nadprzyrodzonej, sprawia, że jego rozważania na temat człowieka są integralne i jako teoria człowieka stanowią punkt wyjścia dla określenia jego praw. W swoich przemówieniach często akcentował przede wszystkim prawo do życia, prawo do pracy i do godnej stopy życiowej, prawo do wolności, prawo do korzystania z wartości moralnych i kulturalnych, w tym prawo do wykształcenia i korzystania z dóbr kultury, prawo do wolnego wyboru stanu życia, prawo do utrzymania i wychowania dzieci, ale i prawo do

---

<sup>22</sup> M. Parzyszek, *Rodzina w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, 27–31.

<sup>23</sup> J. Lewandowski, „Godność człowieka w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego”, 27–36; J. Grodzki, „Problematyka narodu chrześcijańskiego w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego i Jana Pawła II”, *Ateneum Kapłańskie* (2020) nr 3, 510–529.



prawdy, sprawiedliwości i miłości. Akcentował szczególnie te prawa osoby ludzkiej, które były naruszane w systemie komunistycznym<sup>24</sup>.

Streszczając refleksje kard. Wyszyńskiego na temat godności ludzkiej, Magdalena Parzyszek pisze: „Prymasowska wizja człowieka oscyluje wokół prymatu osoby ludzkiej ponad całą rzeczywistością, wokół niepowtarzalnej jego wartości. Dlatego można mówić o jego godności osobowej. W pojęciu tym jawi się treść aksjologiczna. Przypisuje wyjątkową wartość człowiekowi ze względu na doniosłość. Personalistyczne rozumienie życia domaga się prymatu osoby nad rzeczą z jednoczesnym poszanowaniem jej wolności, miłości i prawdy, ukazania człowieka jako bytu cielesno-duchowego, a nie tylko materialnego, jako osoby samoistnej w istnieniu, wolnej i odpowiedzialnej, posiadającej siebie, dysponującej sobą. Wskutek takiego wyniesienia, prawa i obowiązki osoby ludzkiej są znacznie powiększone, a godność wysublimowana, bowiem przez miłość Bóg związany jest z człowiekiem i w tę tajemnicę najtrudniej jest człowiekowi uwierzyć. Godność człowieka jest wartością powszechną, uniwersalną oraz jest podstawą niezwykłych jego praw”<sup>25</sup>. Prymas Wyszyński nie tylko nauczał o godności osoby ludzkiej, ale nieustannie walczył o poszanowanie godności każdego człowieka, zwłaszcza człowieka pracy, i o wolność człowieczeństwa<sup>26</sup>.

### 3. Uwagi końcowe

W chrześcijaństwie godność człowieka opiera się na cechach pozaempirycznych, uzasadnienie zaś koncepcji personalistycznej ma charakter filozoficzny i teologiczny. Pełne i ostateczne uprawomocnienie godności ludzkiej wykracza poza naturalistyczne pojmowanie człowieka. O godności ludzkiej decydują nie tylko racje czysto ludzkie, ale i wyniesienie istoty ludzkiej przez Boga ponad wszystkie stworzenia, jako obraz i podobieństwo Boże

---

<sup>24</sup> A. Rynio, M. Parzyszek (red.), *Spoleczna potrzeba pamięci. Osoba i dzieło Kardynała Stefana Wyszyńskiego Prymasa Tysiąclecia*, Lublin 2017; S. Wyszyński, *Z głębi duszy. Kalendarzyk łaski*, Warszawa 2019; R. Sławewski, *Rekolekcje z Prymasem Tysiąclecia*, Kraków 2011, 61–66.

<sup>25</sup> M. Parzyszek, *Rodzina w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Lublin 2012, 33–34; A.F. Dziuba, „Przesłanie społeczne Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Prymasa Polski”, w: J. Nagórny, A. Derdziuk (red.), *Wartości u podstaw demokracji*, Sandomierz 2002, 97–102.

<sup>26</sup> A. Skreczko, *Rodzina Bogiem silna*, Białystok 2004; J. Stala, *Katecheza o małżeństwie i rodzinie w Polsce po Soborze Watykańskim II. Próba oceny*, Tarnów 2004; G. Bogdański, „Stefan Wyszyński”, w: K. Guzowski, G. Barth (red.), *Święci z KUL-u*, Lublin 2015, 72–77.

(*imago Dei*). Prymas Stefan Wyszyński podkreślał szczególną rolę człowieka odkupionego i odnowionego w Chrystusie jako podstawę godności ludzkiej. Ten porządek nadprzyrodzony stanowi o najgłębszych źródłach godności ludzkiej. Godność przyjmuje w tej perspektywie charakter dostojności i przewyższa niepomiaralnie godność naturalną. Zarówno z godności naturalnej, jak i nadprzyrodzonej wynikają określone prawa i obowiązki osoby wobec siebie samej i wobec innych osób (godność niestopniowalna).

Godność w znaczeniu teologicznym nie usuwa godności w znaczeniu naturalnym, lecz ją ubogaca i potwierdza. W katolickiej nauce społecznej podkreśla się jednoznacznie, że normatywną podstawą praw osoby ludzkiej jest godność człowieka. Oznacza to, że wartość osoby jest źródłem, a jednocześnie usprawiedliwieniem przysługujących człowiekowi uprawnień. W ujęciu teologicznym wskazuje się nie tylko na naturę człowieka (człowieczeństwo), ale i na nadprzyrodzony wymiar godności osoby ludzkiej. Znaczący to, że wartość osoby jest określana jej pochodzeniem od Boga i podobieństwem do Niego. Prawa człowieka wynikające z godności osobowej mają charakter absolutny, co wiąże się bezpośrednio z interpretacją ich podstawy normatywnej i racji usprawiedliwiającej. Żadna władza państwowa nie może tych praw ustawowo nadać człowiekowi ani tym bardziej ustawowo znieść.

W katolickiej nauce społecznej mówi się o nadprzyrodzonej godności osoby jako podstawie normatywnej przysługujących osobie uprawnień. Godność człowieka jest absolutna i niezbywalna zarówno w porządku naturalnym, jak i nadprzyrodzonym, a człowiek nie może być nigdy traktowany jako środek (przedmiot), lecz zawsze jako cel sam w sobie. Kościół katolicki w swojej misji ewangelizacyjnej stara się ustawicznie budować cywilizację odpowiadającą godności osobowej człowieka, stworzonego i powołanego przez Boga. Godność człowieka jest podstawą, porządkującą oraz najogólniejszą wartością i normą ładu społecznego. Współczesny relatywizm moralny i związany z nim zanik wrażliwości na wartości moralne sprzyja zachowaniom szkodliwym dla godności osoby, a to stanowi poważną przeszkodę dla humanistycznego rozwoju w różnych dziedzinach życia. Kardynał Stefan Wyszyński, podobnie jak i Papież Jan Paweł II poprzez głoszenie orędzia ewangelicznego przysłużył się także do ugruntowania wartości tego, co ludzkie, człowieczeństwa, godności jako wartości społeczno-moralnej.

Godność osoby ludzkiej nie może stać się wartością zapomnianą, lecz ustawicznie ocalaną. Współcześnie Kościół katolicki poprzez swoje nauczanie chce pełnić funkcję ukierunkowania i pozytywnego pobudzania do konkretnego potwierdzania niezbywalnej wartości osoby ludzkiej

w strukturach wspólnoty politycznej. Wskazuje on na te elementy rzeczywistości ludzkiej (indywidualnej i zbiorowej), które stanowią podstawę niezbywalnych praw człowieka. Krótko mówiąc, chce ocalać godność osoby ludzkiej. Nauczanie społeczne Prymasa Stefana Wyszyńskiego odgrywa znaczącą rolę w wychowaniu „progodnościowym”.

*ks. Janusz Mariański*

### **III. Kościół instytucjonalny w perspektywie socjologicznej**

Socjologiczna analiza Kościoła obejmuje tylko niektóre jego cechy i możliwości funkcjonowania dostrzegalne w rzeczywistości społeczno-kulturowej. Pomijają natomiast cechy teologiczne czy związane z jego misją religijną, nie podlegające kompetencjom metodologicznym nauk społecznych, w tym socjologii. Różnorodność spojrzeń na Kościół instytucjonalny jest kwestią ważną i interesującą poznawczo.

W perspektywie socjologicznej – jak zaznacza Janusz Mariański – „[...] Kościół może być przedmiotem badań jako instytucja historyczna i społeczno-kulturowa, zmienna zarówno co do formy, jak i co do funkcji. Współcześnie zinstytucjonalizowane formy Kościołów, zwłaszcza rzymskokatolickiego, podlegają procesom de-instytucjonalizacji i pluralizmowi społecznemu. Dla socjologa Kościół jest organizacją społeczną jednoczącą tych, którzy mają wspólne przekonania religijne, podejmują wspólne działania, uznają podobne wartości, akceptują pewne struktury hierarchiczno-organizacyjne itp. Socjologia ujmuje Kościół z perspektywy zmian jego pozycji i roli w społeczeństwie, nie zajmuje się zaś prawdziwością wiary religijnej, rozważa społeczne aspekty wiary i Kościoła, ich zmiany w warunkach transformacji ustrojowej. Socjologowie próbują zrozumieć i wyjaśnić dokonujące się zmiany w religijności i kościelności w ich społecznych wymiarach. Podejmują oni ryzyko diagnozy rzeczywistości społecznej, w mniejszym zaś stopniu ryzyko działania, jeszcze mniej – prognozowania. Z pomocą myślenia socjologicznego możemy zdiagnozować i zrozumieć zjawiska społeczne w katolicyzmie”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> J. Mariański, *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Studium socjologiczne*, Toruń 2017, 299.

Zdaniem Jana Szczepańskiego „[...] od strony socjologicznej Kościół można ujmować jako zbiorowość społeczną, która jest systemem instytucji i znaczeń odpowiedzialnych za organizację kultu, zaspokajanie potrzeb religijnych, kierujących zachowaniami swoich członków. Kościół może też być postrzegany jako organizacja quasi-polityczna o cechach ziemskich, sprawująca władzę polityczną i mająca określone interesy polityczne”<sup>2</sup>.

*Słownik socjologii i nauk społecznych* podaje następujące określenie Kościoła instytucjonalnego: „Kościół jest wielką, biurokratyczną, hierarchiczną organizacją religijną, której personel wywodzi się zwykle z klas wyższych i średnich. Występuje w niej: kapłaństwo, sakramenty oraz formalna liturgia. Uczestnictwo świeckich, zwłaszcza podczas odprawiania czynności liturgicznych nie jest konieczne. Definicja ta dotyczy przede wszystkim Kościołów chrześcijańskich”<sup>3</sup>.

Ruth Ulrich postrzega Kościół następująco: „[...] Kościół jest zarówno instytucją religijną (zbawienia), jak również instytucją społeczną, która przekazuje określone prawdy religijne (wiary), wartości i normy moralne, jest ściśle zakorzeniony w strukturach społecznych poprzez swoje odniesienie do terytorialnych wspólnot parafialnych”<sup>4</sup>. Z kolei Mary Beth McGuire zauważa, że „[...] Kościół, będąc zorganizowaną formalnie wspólnotą wierzących, ma kluczowe znaczenie dla podtrzymywania ich przekonań, wartości i norm, przypominania im o tym, w co zbiorowo wierzą i co cenią, daje im poczucie siły w osiągnięciu ich religijnych i codziennych celów”<sup>5</sup>.

Socjologowie religii ukazują Kościół instytucjonalny i jego problemy w ramach parametru wspólnotowego religijności. Parametr ten uwzględnia postawy i oceny katolików dotyczące Kościoła jako szeroko pojmowanej wspólnoty religijnej i poszczególnych jej struktur, zwłaszcza parafii, a także dotyczące duchowieństwa parafialnego, zakonów i władzy kościelnej. Parametr wspólnotowy bierze pod uwagę również stosunki społeczno-religijne w Kościele mające wymiar międzyjednostkowy i międzygrupowy. Dotyczy on zatem przynależności ludzi wierzących do wspólnot oraz do organizacji religijnych i kościelnych, zaangażowania ich w sprawy i potrzeby parafii oraz osobistych związków i styczności z księżmi.

Wspólnotowy wymiar religijności katolików obejmuje różne stopnie i zakresy styczności jednostek wierzących z Kościołem – od przynależności

<sup>2</sup> J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1972, 90–91.

<sup>3</sup> G. Marshall (red.), *Słownik socjologii i nauk społecznych*, Warszawa 2008, 159–160.

<sup>4</sup> R. Ulrich, „Evangelische Kirche: zwischen Engagement und Indifferenz”, *Herder Korrespondenz* 68 (2014) nr 4, 218.

<sup>5</sup> M.B. McGuire, *Religia w kontekście społecznym*, Kraków 2012, 53–54.

wyłącznie formalnej, przez różne stopnie związków i zależności realnych, do pełnego identyfikowania się z Kościołem. Maciej Dębski zaznacza, że „niektórzy katolicy nie utożsamiają się z Kościołem – z jego doktryną religijno-moralną, z systemem wartości, strukturami i metodami spełniania podstawowej roli i pomocniczych funkcji we wspólnocie wierzących i we wspólnocie świeckiej znajdującej się na terytorium parafii. Ci katolicy z reguły są krytycznie nastawieni do Kościoła jako instytucji, do księży pracujących w różnych jego strukturach, a zwłaszcza do przejawów władzy kościelnej, jeśli ona zaniedbuje swoje obowiązki lub w niewłaściwy sposób postrzega własne relacje ze świeckimi katolikami, czy też przesadnie włącza się w świeckie sfery życia publicznego. W Polsce byli w przeszłości i są obecnie i tacy katolicy, którzy świadomie i jednoznacznie odwracają się od Kościoła instytucjonalnego i nie chcą mieć jakichkolwiek związków z jego strukturami, zasadami moralnymi i wartościami. W efekcie tej postawy dobrowolnie dokonują apostazji, czyli świadomie rezygnują z członkostwa kościelnego. Z drugiej strony zaś wielu spośród tych katolików rezygnuje także z osobistej wiary w Boga, pozostając nadal osobami «religijnymi na własną odpowiedzialność», czyli bez jakiegokolwiek pomocy Kościoła instytucjonalnego i jego kapłanów, a w ten sposób opowiadają się za «religijnością prywatną» czy «niewidzialną», indywidualną i niezależną od Kościoła, odrzucając przy tym całkiem religijność «kościelną» lub «formalną», postulowaną przez obrzędowość i liturgię Kościoła instytucjonalnego»<sup>6</sup>.

Socjologiczne badanie rzymskokatolickiego Kościoła instytucjonalnego jest zadaniem dość skomplikowanym, a zarazem wymagającym od badacza rozeznania i uznania jego specyfiki i odrębności istotowej, jaka odróżnia i oddziela go od instytucji typowo świeckich. Biorąc pod uwagę tę kwestię, Janusz Mariański zaznacza: „[...] W badaniach nad religijnością i kościelnością mamy do czynienia ze zjawiskiem, które jest określane jako złożone i wielowymiarowe. Socjolog poznaje wartości religijne i kościelne jako fakty społeczne, a więc jako to, co konkretne zbiorowości i ich członkowie uznają za ważne, a nie to, co jest ważne «samo w sobie» (przedmiot zainteresowania nauk normatywnych). Zmierza on do zdiagnozowania prawidłowości dotyczących przebiegu procesów tworzenia się wartości religijno-kościelnych, warunków ich społecznej akceptacji i upowszechniania, a także zmian zachodzących w systemach wartości, ich zasięgu, form ich społecznego przejawiania się. [...] Nie oznacza to, że Kościół

---

<sup>6</sup> M. Dębski, „Przejawy „niewidzialnej religii” w religijności w religijności młodzieży akademickiej w województwie pomorskim”, *Socjologia Religii* 3 (2005), 127–149.

utracił żywotność i ważność dla życia społecznego, dla budowania konsensu i urabiania zbiorowej świadomości. Pozostaje on integralną częścią dziedzictwa kulturowego narodu, ważnym składnikiem jego tożsamości, źródłem wielu szlachetnych wartości społecznych oraz ważnym partnerem na polskiej scenie publicznej. Ocena konkretnej działalności Kościoła, ujmowana w kontekście osiągniętych rezultatów, jest już bardziej zróżnicowana i wyraźnie umiarkowana<sup>7</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że rzetelna analiza i obiektywna ocena aktywności Kościoła i różnych jego agend jest złożona i problematyczna, gdyż pozostaje uwarunkowana wieloma czynnikami, a zwłaszcza jego dwupoziomą samoświadomością czy tożsamością – religijną (nadprzyrodzoną) i świecką (doczesną). Z tego powodu socjolog religii winien mieć na uwadze autocharakterystykę Kościoła, z której wyłania się jego dualistyczna natura – z jednej strony przejawia się ona w rzeczywistości duchowej, a drugiej strony jest widoczna w rzeczywistości społecznej, empirycznej, jako dostępna badaniom naukowym. Tę właśnie złożoność natury Kościoła trafnie ujmuje Edmund Wnuk-Lipiński: „[...] Kościół jest uniwersalnym, ponadnarodowym depozytariuszem wiary i dla wierzących stanowi drogę zbawienia, ale jednocześnie jest lokalną, hierarchiczną instytucją zanurzoną w życiu doczesnym społeczeństwa i funkcjonującą zgodnie z pewnymi socjologicznymi prawidłami, dotyczącymi wszystkich instytucji sformalizowanych<sup>8</sup>. Zatem możliwości socjologicznych badań Kościoła są ograniczone i obejmują tylko niektóre składniki jego natury i form aktywności.

Wiedząc o tych ograniczeniach metodologicznych, Janusz Mariański zaznacza: „[...] Socjologiczna analiza Kościoła nie obejmuje wszystkiego, co się przez Kościół rozumie. Socjolog ujmuje Kościół jako przedmiot badania empirycznego o tyle, o ile wyraża się on w określonych formach i kształtach społecznych. Tylko taki Kościół jest dostępny analizom socjologicznym, czyli jego widzialny kształt<sup>9</sup>”.

George Weigel przypomina w tym kontekście, że „[...] Kościół ma swój niezbędny wymiar instytucjonalny, natomiast w ocenie wiernych jest on wspólnotą ludzi wierzących w Boga, wspólnotą religijną o charakterze zarówno aktualnym, o wielu związkach, jak i eschatologicznym, powiązaną z przodkami, którzy już odeszli od nich do Boga, jako swego ostatecznego

---

<sup>7</sup> J. Mariański, *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne. Studium socjologiczno-pastoralne*, Lublin 2005, 7–8.

<sup>8</sup> E. Wnuk-Lipiński, *Granice wolności. Pamiętnik polskiej transformacji*, Warszawa 2003, 232.

<sup>9</sup> J. Mariański, *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne*, 8.

przeznaczenia”<sup>10</sup>. Zasadniczy profil stosunków Kościoła ze społeczeństwem i stosunków społeczeństwa z Kościołem ustalają sami ludzie – ich członkowie, uwzględniają zmiany zachodzące w określonym czasie, które wywołują przekształcenia w postrzeganiu miejsca i roli Kościoła w religijnym i świeckim życiu ludzi. Peter Berger zaznacza, że obecnie instytucje kościelne, w tym rzymskokatolickie, podlegają procesom deinstytucjonalizacji i zmianie społecznej, co należy do sfery zainteresowań i badań socjologa religii<sup>11</sup>. Arno Anzenbacher twierdzi, że „[...] w badaniach socjologicznych Kościoła instytucjonalnego ważna jest kwestia jego kompetencji w sprawach społecznych i politycznych oraz skala funkcji społecznych, które są mu przyznawane w życiu publicznym przez jednostki i różne zbiorowości i grupy społeczne”<sup>12</sup>.

Z kolei Alfred Dubach jest zdania, że „[...] na postrzeganie i obiektywną ocenę pozycji społecznej i roli Kościoła w życiu publicznym wpływają dwa różne procesy społeczno-kulturowe: sekularyzacja i indywidualizacja religii oraz jej reprivatyzacja, czyli ponowny wzrost roli wartości i norm religijnych w życiu publicznym ludzi. Stąd socjologowie religii, w jego ocenie, powinni interesować się nie tylko rozmiarami sekularyzacji obecnych społeczeństw, lecz w równej mierze odnową roli i miejsca Kościoła w życiu publicznym ludzi. Współcześnie Kościół nie alienuje się ze środowiska społecznego, w którym realizuje własną misję religijną i podstawowe zadania z nią związane, lecz łączy go z tym środowiskiem liczne i głębokie więzi czy interakcje, bez których jego funkcjonowanie byłoby niemożliwe, a przynajmniej mocno utrudnione”<sup>13</sup>.

Maria Libiszowski-Żółtkowska ukazuje, w jaki sposób Kościół katolicki „lokował się” i działał w Polsce w przestrzeni prywatnej i publicznej w okresie socjalizmu realnego i po uzyskaniu wolności przez kraj. W jej rozeznaniu „[f]ormy obecności – absencji Kościoła katolickiego w przestrzeni prywatnej i publicznej można rozpatrywać na kilka wzajemnie warunkujących się płaszczyznach: ideologicznej, zwyczajowej i świadomości

---

<sup>10</sup> G. Weigel, *Czym jest katolicyzm? Dziesięć kontrowersyjnych pytań*, Kraków 2003, 53–54.

<sup>11</sup> P.L. Berger, „Reflections on the Sociology of Religion Today”, *Sociology of Religion* 62 (2001) nr 4.

<sup>12</sup> A. Anzenbacher, „Die Kompetenz der Kirche in gesellschaftlichen Fragen”, w: *Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Ausgaben, Methoden*, Freiburg–Basel–Wien 1995, 280–283.

<sup>13</sup> A. Dubach, „Die Kommunion-Ekklesiologie- eine zitadaquat Konzeption von Kirche?”, w: B.J. Hilberath von (red.), *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?*, Freiburg–Basel–Wien 1999, 54–55.

społecznej. W płaszczyźnie ideologicznej podstawowym kryterium analiz są instytucjonalne relacje między Kościołem a państwem, jako odrębnymi systemami władzy o odmiennych funkcjach i społecznych oczekiwaniach. Politycznie i prawnie regulowane usytuowanie Kościoła implikuje świecki lub wyznaniowy typ państwa. Ustanowienia prawne dokonują się mocą dekretu absolutystycznego monarchy (cezaryzm – papizm), kompromisów i podziału ról między władzami świeckimi i religijnymi (cezaropapizm, papo-cezaryzm) lub demokratycznych rozstrzygnięć państwa prawnego (konstytucjonalizm). Płaszczyznę praktyki zwyczajowej regulują – odwołujące się do prawa lub tradycji – zasady i normy życia publicznego w sferach polityki, szkolnictwa, etyki i obyczajów. Na tym poziomie ścierają się dwa konkurujące ze sobą trendy: sakralizacja z sekularyzacją. W płaszczyźnie świadomości społecznej aprobata – dezaprobata publicznej aktywności Kościoła współgra z postawą światopoglądową oraz z subiektywną oceną form obecności – absencji Kościoła i religii w życiu publicznym. W ciągu wieków w teorii i praktyce stosunków między Kościołem a państwem ukształtowały się dwie tendencje: podporządkowanie Kościoła interesom państwa oraz podporządkowanie państwa Kościołowi, co implikuje dwa przeciwstawne typy państw: świeckie i wyznaniowe. W państwie świeckim wszystkie religie są uznawane za sprawę prywatną obywateli, a państwo przestrzega zasady rozdzielenia tego, «co boskie», od tego, «co cesarskie». [...] Najstarszym modelem relacji między państwem a Kościołem jest państwo wyznaniowe. W państwie wyznaniowym dominująca religia stanowi podstawę prawa i reguluje kształt systemu politycznego. [...] Oba pojęcia: państwo świeckie i państwo wyznaniowe mają charakter modelowy. W rzeczywistości tylko stosunkowo nieliczne państwa są albo konsekwentnie świeckie (Francja) albo konsekwentnie wyznaniowe (Iran). W większości państw mamy do czynienia z jakimś rodzajem kompromisu między tymi dwiema zasadami. [...] Różnice dotyczą gwarancji uzewnętrznienia tych przekonań w życiu publicznym. [...] Nie sposób zrozumieć aktualnych dyskusji wokół stylu obecności Kościoła we współczesnej Polsce bez uwzględnienia – chociażby tylko pobieżnie – jego historii”<sup>14</sup>.

W dzisiejszym społeczeństwie polskim można zauważyć często zasadniczo różne lub skrajnie odmienne opinie o Kościele katolickim, wielorakie emocje, oczekiwania, roszczenia, stereotypy, uprzedzenia, a jednocześnie

---

<sup>14</sup> M. Libiszowski-Żółtkowska, „Globalny i lokalny wymiar religii. Polska w kontekście europejskim”, w: I. Borowik, A. Górny, W. Świątkiewicz (red.), *Kościół katolicki w przestrzeniach publicznej i prywatnej w Polsce Ludowej i w III Rzeczypospolitej*, Kraków 2016, 44–45.



akceptację i uwielbienie. Własną diagnozę sytuacji Kościoła w dzisiejszej Polsce ukazuje Edmund Wnuk-Lipiński: „[...] Kościół, podobnie zresztą jak społeczeństwo jako całość, ma niezbyt jasny, a w każdym razie zróżnicowany i w sumie ambiwalentny stosunek do modernizacji życia”<sup>15</sup>. W modernizującym się społeczeństwie polskim Kościół katolicki „nieco się zagubił”, czy też nie jest mu łatwo wyjść z „własnej obudowy” i dojść do ludzi, nawiązać z nimi realny dialog partnerski, zwłaszcza do osób młodych, z przekonującą ofertą zasad ewangelicznych i z własną wizją rzeczywistości. Z trudem też poszukuje właściwych metod „dotarcia” do młodzieży i „zagospodarowania” na nowo jej w sferze religijnej, duchowej i moralnej, uwzględnić zarazem jej rozległy i donośny głos w tych sprawach. Problem ten nasila się szczególnie wyraźnie i mocno w obecnym czasie. Kościół nie rozumie problemów dzisiejszej młodzieży, a ona nie akceptuje swego „zastoju” religijnego, kulturowego i społecznego Kościoła i jego funkcjonowania w demokratycznym społeczeństwie. Ten problem Kościoła zauważa Janusz Mariański i zaznacza, że „[...] Kościół katolicki w Polsce próbuje na nowo określić swoje stanowisko zarówno wobec instytucji życia publicznego, jak i w odniesieniu do poszczególnych ludzi i grup społecznych, czyli usiłuje odnaleźć swoje własne miejsce i rolę w życiu społecznym. [...] Potrzebna byłaby swoista dyskusja «okrągłego stołu» dotycząca Kościoła. Refleksja ta mogłaby być użyteczna dla Kościoła, dla elit politycznych oraz dla całego społeczeństwa”<sup>16</sup>.

Związki religii i Kościoła z demokracją i ze społeczeństwem obywatelskim są w różny sposób ujmowane i interpretowane w literaturze socjologicznej. W ocenie Mirosławy Marody: „[...] w społeczeństwie polskim związek religijności z aktywnością obywatelską jest słabo udokumentowany. Wpływ religii na postawy i działania katolików jest widoczny w ich zaufaniu do instytucji państwowych, w popieraniu egalitaryzmu jako zasady definiującej sprawiedliwe społeczeństwo, w aprobacie zaangażowania religii i Kościoła w politykę, w akceptacji opinii, że księża nie powinni wpływać na wyborcze decyzje wiernych, a Kościół nie powinien wpływać na decyzje rządzących”<sup>17</sup>.

Z kolei Joanna Kurczewska twierdzi, że „[...] udział instytucji religijnych, zwłaszcza związanych z Kościołem katolickim, w strukturach

---

<sup>15</sup> E. Wnuk-Lipiński, *Granice wolności*, 240.

<sup>16</sup> J. Mariański, *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne*, 12.

<sup>17</sup> M. Marody, „Przemiany religijności Polaków”, w: A. Jasińska-Kania, M. Marody (red.), *Polacy wśród Europejczyków. Wartości społeczeństwa polskiego na tle innych krajów europejskich*, Warszawa 2002, 146–167.

społeczeństwa jest historycznie uzasadniony kulturowo – łączy się ściśle z siłą tradycji narodowych, z ich więzią z wartościami religijnymi, z integrującą rolą kultu religijnego i ze wzorem Polaka-katolika jako dobrego obywatela. Instytucje kościelne są widoczne w lokalnych społecznościach obywatelskich, spełniając rolę jawnych i uprzywilejowanych arbitrow i współorganizatorów lokalnej przestrzeni publicznej<sup>18</sup>. Anita Miszalska dodaje w tym kontekście, że „[...] więzi religijne sprzyjają zaangażowaniu społecznemu obywateli. Religia staje się płaszczyzną budowania więzi zrzeszeniowych i wspólnotowych w polskim społeczeństwie. Aktywność parafialna Kościoła wchodzi w struktury społeczeństwa obywatelskiego<sup>19</sup>”.

Tę sytuację religii i Kościoła katolickiego w Polsce jaśniej jeszcze ujmuje i ukazuje E. Wnuk-Lipiński w następujący sposób: „[...] osoby religijne są na ogół aktywniejsze obywatelsko i im silniej jest zakorzeniona ich religijność, tym wyraźniej także ujawniają się ich postawy i zachowania prospołeczne. Osoby wierzące i praktykujące częściej niż inne biorą udział w wyborach i częściej też poświęcają swój czas na działalność w pozarządowych organizacjach społecznych<sup>20</sup>”.

Odmienne nieco podejście do roli Kościoła instytucjonalnego w Polsce ma Tadeusz Szawiel i zaznacza, że „[...] Kościół powinien postrzegać swoją rolę nie tylko jako surowego krytyka ułomności demokracji, ale jako instytucji przyczyniającej się do budowy podstaw demokracji, od których zależy jej żywotność, a których ona nie jest w stanie sama wytworzyć – takich, jak: zaufanie, norma wzajemności czy budowanie więzi wykraczających poza rodzinę<sup>21</sup>”.

W związku z tym rodzi się pytanie, czy Kościół instytucjonalny może i potrafi wyjść o własnych siłach z tego niebezpiecznego dla siebie impasu i problemu? Dość interesującą i do pewnego stopnia przekonującą obserwację w tym względzie poczynił E. Wnuk-Lipiński, który wskazał na funkcjonowanie dwóch sobie przeciwstawnych i zarazem szkodliwych postaw ludzi dla Kościoła: „[...] Według pierwszej skrajnej postawy, reguły rządzące życiem publicznym, a także dopuszczalna w tym zakresie aksjologia, powinny być w ścisłej zgodności z nauczaniem Kościoła, gdyż

<sup>18</sup> J. Kurczewska, „Lokalne społeczeństwo obywatelskie w Polsce w latach dziewięćdziesiątych. Próba diagnozy”, w: E. Hałas (red.), *Rozumienie zmian społecznych*, Lublin 2001, 111–142.

<sup>19</sup> A. Miszalska, „Sytuacja demokracji u schyłku wieku – niepokoje globalne, niepokoje polskie”, *Kultura i Społeczeństwo* 44 (2000) nr 3, 23–46.

<sup>20</sup> E. Wnuk-Lipiński, *Granice wolności*, 230.

<sup>21</sup> T. Szawiel, „Kościół polski – spojrzenie z zewnątrz”, *Civitas. Studia z Filozofii i Polityki* 3 (1999), 127–128.

wszystko to, co jest niezgodne z tym nauczaniem, zasługuje na potępienie lub przynajmniej na sceptycyzm. Druga, przeciwstawna, postawa wywodzi się z całkiem odmiennego założenia. Nie tyle życie społeczne należy dostosować do nauczania Kościoła, ile przeciwnie – to nauczanie powinno zostać przystosowane do zmieniających się czasów. W przeciwnym razie grozi mu anachronizm, a w konsekwencji odrzucenie przez współczesnych. Dlatego też, w myśl tej postawy, należy zdemokratyzować Kościół, a jeśli Kościół, to także ogół wyznawców, to powinni oni mieć więcej do powiedzenia w sprawach Kościoła. Przede wszystkim do kwestii doktryny społecznej i wyboru hierarchów; ale – w skrajnych wydaniach tej postawy – także kwestii kanonów moralnych, a być może również spraw prawa kanonicznego. Obie te skrajne postawy uważam za niesłuchanie szkodliwe dla Kościoła”<sup>22</sup>.

Mając na uwadze powyższe socjologiczne analizy Kościoła instytucjonalnego oraz jego obecnego i perspektywicznego funkcjonowania w Polsce, należy zaznaczyć, że spojrzenia autorów tych analiz na istotę Kościoła jedynie w pewnym stopniu i zakresie ją wyjaśniają. Zapewne można by zaprezentować jeszcze inne określenia socjologicznej perspektywy Kościoła, ale rozmiary tego opracowania na to nie pozwalają. Analizy tu przybliżone ukazują Kościół w realnych warunkach społecznych i kulturowych, jak i politycznych i ekonomicznych, czyli tak, jak widzą go zaprezentowani socjologowie religii.

Dynamicznym zmianom podlega nastawienie do Kościoła instytucjonalnego w kręgach katolików świeckich, którzy nie chcą bezkrytycznie wysłuchiwać jego pouczeń i akceptować niektórych działań o świeckim i politycznym charakterze. Jeszcze inni odrzucają jego wpływ na swoją wiarę i religijność. Ostrej krytyce podlega też moralizatorski ton pouczeń etycznych. W społeczeństwie i wśród wiernych spada ponadto zakres i poziom zaufania do Kościoła i jego funkcjonowania w obywatelskim i demokratycznym państwie.

Sytuację Kościoła katolickiego w Polsce w 1988 roku ujął następująco Stefan Nowak: „Aprobata Kościoła jako organizacji, zwłaszcza kiedy wkacza ona na teren ogólnospołecznych spraw i problemów, ma u nas w wielu kręgach i grupach społecznych wyraźnie charakter warunkowy: próbuje się ją (instytucję i organizację Kościoła) na tyle, na ile w poczuciu ludzkim realizuje ona te wartości, jakich realizacji się od niej oczekuje; zawieszona się aprobatę wtedy, kiedy Kościół nie spełnia adresowanych do niego oczekiwań. W odniesieniu do Papieża, Kościół jest u nas – przynajmniej

---

<sup>22</sup> E. Wnuk-Lipiński, *Granice wolności*, 239.

w pewnych środowiskach – w sytuacji nieustannego egzaminu<sup>23</sup>. Ta socjologiczna diagnoza Kościoła nie straciła nic ze swej trafności w obecnych warunkach jego funkcjonowania w Polsce. Skłania ona do pytania, czy Kościół instytucjonalny zdał ten egzamin, czy też nadal do niego podchodzi?

Zdaniem Janusza Mariańskiego „[o]kreślenie obecnej sytuacji Kościoła katolickiego w Polsce jako kryzysowej jest trafne i błędne zarazem. Trafne, bo wskazuje na negatywne zmiany w postawach Polaków (w tym katolików) wobec Kościoła, na zmiany, które w najbliższych latach – być może – będą się nasilać. Jest to jakby kryzys od wewnątrz, powodowany przez członków Kościoła i na swój rachunek. Błędne, bo jakby ex definitione wyklucza się zmianę samego Kościoła w jego wymiarach instytucjonalnych i wspólnotowych, czyli samo-modernizację Kościoła. Niezależnie, w jakich terminach będziemy opisywać kondycję religijną i społeczną Kościoła katolickiego w społeczeństwie polskim, nie należy włączać cmentarnych dzwonów obwieszczających jego ostateczny kryzys. Kościół katolicki w Polsce nie jest tylko «ofiara» procesów transformacji i modernizacji społecznej<sup>24</sup>.”

Agnieszka Zduniak, zastanawiając się nad perspektywą Kościoła instytucjonalnego w Polsce i nad jego rolą wśród swoich wiernych, wypowiada następującą konstatację: „Nowa droga Kościoła we współczesnym społeczeństwie nie może polegać na upartym trwaniu przy tradycyjnych formach pobożności, które nie są już zrozumiałe dla wielu wierzących, ale nie może też sprowadzać się do nieustannego dopasowywania się do zmieniających się trendów, mód, i gustów, bo stąd już tylko krok do utraty tożsamości Kościoła. Powstaje pytanie, jak pogodzić nie tyle treści wiary – bo one winny pozostać niezienne – ile formy ich przekazywania z kulturą ponowoczesności. Jest przy tym rzeczą bardzo ważną, aby umieć odróżnić te elementy chrześcijaństwa, które są dla jego tożsamości konstytutywne, od elementów jedynie strukturalnych, przy których upierać się nie warto, bo mogą one, a nawet powinny być dopasowane do mentalności ludzi żyjących w społeczeństwie ponowoczesnym. Jedną z takich możliwości jest zmiana języka głoszenia tak, aby przemawiał do współczesnego człowieka. Elementy, które łączą w sobie tradycyjne treści z nowatorską formą, mogą być dla Kościoła jednym ze sposobów głoszenia chrześcijańskiego przesłania nie w konfrontacji z kulturą postmodernistyczną, lecz w dialogu z nią,

---

<sup>23</sup> S. Nowak, *O Polsce i Polakach. Prace rozproszone 1958–1989*. Zebrał Antoni Sulek, Warszawa 2009, 306.

<sup>24</sup> J. Mariański, *Kościół katolicki w Polsce w przestrzeni życia publicznego. Studium socjologiczne*, Toruń 2013, 337.

przy zachowaniu chrześcijańskiej tożsamości”<sup>25</sup>. W praktyce oznacza to, że refleksyjny Kościół musi z konieczności kontrolować siebie samego, odnawiać, modernizować własne struktury i ożywiać wiarę swoich wyznawców. Oni na to liczą i oczekują zmian w aktywności w Kościele.

*Józef Baniak*

#### **IV. Autorytet i formy władzy kościoła instytucjonalnego w społeczeństwie w ocenie młodzieży polskiej z przełomu wieków**

##### **Wstęp**

W zakres religijności jednostki i grupy społecznej wchodzi również nastawienie do rzymskokatolickiego Kościoła instytucjonalnego – do jego autorytetu w społeczeństwie i systemu władzy. To wielostronne nastawienie wiernych do instytucjonalnego wymiaru Kościoła dotyczy w równej mierze jego młodych członkiń i członków, znajdujących się w różnych środowiskach młodzieżowych – szkolnych, akademickich, pracowniczych, wiejskich i miejskich. Nastawienie młodzieży polskiej z przełomu XX i XXI wieku do autorytetu i władzy Kościoła instytucjonalnego, widocznego w jej świadomości, ukazane zostanie i opisane w świetle wyników dostępnych badań socjologicznych oraz sondaży opinii społecznej, które zrealizowano w różnych ośrodkach naukowych.

Młodzież polska – w ocenie Rafała Boguszewskiego – znajduje się w polu napięć pomiędzy sekularyzacją i ewangelizacją; nie da się jej opisać w kategoriach jednorodnego faktu społecznego. Z jednej strony, jest silny proces sekularyzacji (na przykład kryzys wiary z instytucjonalnym Kościołem, kryzys wiary w jego główne cechy), zaś z drugiej strony, ważne są trwale oddziaływania zarówno Kościoła katolickiego, jak i Kościołów chrześcijańskich oraz nowych ruchów religijnych na świadomość młodych ludzi (poprzez tradycyjne i nowe metody ewangelizacji). W konsekwencji

---

<sup>25</sup> A. Zduniak, „Doświadczenie wiary czy festiwal emocji?”, *Keryks. Forum Pedagogicznoreligijne. Międzynarodowe – Międzykulturowe – Międzydyscyplinarne* 10 (2011), 142.

tych wielostronnych i sprzecznych oddziaływań społeczno-kulturowych należy przyjąć „wielościękową” interpretację procesów przemian w kościelności młodzieży polskiej, lokując je między globalną sekularyzacją i ewangelizacją. Wielu badaczy prognozuje w Polsce te same procesy przemian w kościelności młodzieży, które są od dawna widoczne w krajach zachodnioeuropejskich (sekularyzm czy laicyzm jest dobrym towarem eksportowym). Z kolei inni badacze są skłonni zarezerwować „specyficzną ścieżkę” rozwojową kościelności w środowiskach młodzieżowych, typową dla polskich warunków społeczno-kulturowych i religijno-kościelnych<sup>1</sup>.

Według Ireny Borowik, mimo pewnych zmian religijnych w warunkach transformacji ustrojowej i otwarcia się Polski na świat, cechy ciągłości przeważają nad zmianami, chociaż bardziej w religijności niż w kościelności<sup>2</sup>. Diagnozę tę można adaptować w pełni do nastawienia młodzieży polskiej do Kościoła rzymskokatolickiego jako instytucji i jako wspólnoty wiernych świeckich wspomaganych we własnej religijności, duchowości i moralności przez księży w pracujących w parafiach. Te dwa segmenty strukturalne tworzą Kościół katolicki w wymiarze instytucjonalnym i wspólnotowym.

Problematyka tego artykułu mieści się w ramach paradygmatu zatytułowanego „ciągłość i zmiana”. Ciągłość oznacza i obejmuje trwałość niektórych elementów w identyfikacji młodzieży polskiej z Kościołem instytucjonalnym – z jego autorytetem i formami władzy w przyjętym przedziale czasu, lokowanym na przełomie XX i XXI wieku. Zmiana zaś obejmuje te elementy wspomnianych identyfikacji polskiej młodzieży z Kościołem instytucjonalnym, z jego autorytetem w społeczeństwie i z władzą, które zanikły w jej funkcjonowaniu religijnym i świeckim w tym okresie pod presją różnych czynników obiektywnych od niej niezależnych i czynników subiektywnych związanych z jej postawami, przekonaniem i zachowaniami związanymi z Kościołem. Problem główny został tu ujęty w następującym pytaniu ogólnym: jak kształtowały się czy przebiegały identyfikacje młodzieży polskiej z Kościołem instytucjonalnym i z jego autorytetem i formami władzy w swym wymiarze pozytywnym (trwałości) i negatywnym (zmiany) w przyjętym okresie lokowanym na przełomie XX

---

<sup>1</sup> R. Boguszewski, „Od zinstytucjonalizowanej do zindywidualizowanej religijności Polaków w procesie przemian”, w: I. Borowik, A. Górny, W. Świątkiewicz (red.), *Globalny i lokalny wymiar religii. Polska w kontekście europejskim*, Kraków 2016, 136.

<sup>2</sup> I. Borowik, „Przemiany religijne w Polsce na tle transformacji Europie Środkowo-Wschodniej i globalizacji transformacji”, w: I. Borowik, A. Górny, W. Świątkiewicz (red.), *Globalny i lokalny wymiar religii. Polska w kontekście europejskim*, Kraków 2016, 13.

i XXI wieku postrzegane według jej deklaracji? Z tego pytania wywodzą się liczne pytania szczegółowe, które będą ukazane dalej w analizie podjętej tu problematyki.

Przedmiotem tego opracowania są deklaracje badanej młodzieży polskiej dotyczące jej identyfikacji z Kościołem instytucjonalnym oraz z jego autorytetem i formami władzy, jakie miały miejsce w przyjętym przedziale czasu na przełomie XX i XXI wieku. W opracowaniu tym niezbędna okazała się metoda analizy i prezentacji wyników licznych badań socjologicznych zrealizowanych na ten temat w końcowej dekadzie XX wieku i w obydwu dekadach XXI wieku.

### **1. Postawy badanej młodzieży wobec autorytetu Kościoła w społeczeństwie**

Analizując wyniki badań socjologicznych, zauważamy, że autorytet i prestiż Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce w przyjętym okresie na pograniczu obu wieków ulegał zmianom w zależności od specyfiki kulturowej, społecznej i politycznej kraju, czyli od warunków, które raz sprzyjały, a kiedy indziej utrudniały funkcjonowanie Kościoła w społeczeństwie i podważały jego autorytet religijny i moralny, kwestionowały jego władzę w społeczeństwie. Janusz Mariański w tym kontekście przypomina, że „[...] W latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku autorytet społeczny, a nawet polityczny Kościoła zwyżkował. Być może w tym względzie osiągnął «pułap możliwości». Należało się liczyć z ewentualnością, że Kościół angażujący się w problemy społeczne i polityczne naszego kraju, będzie oceniany w rozmaity sposób, zarówno z aprobatą, jak i z dezaprobatą, będzie podlegał normalnym regułom życia politycznego, z pewnym dystansem i ostrożnością w przyznawaniu kredytu zaufania. Być może bardziej dynamiczne siły społeczne będą się w przyszłości od niego oddalać. Już dzisiaj wielu sądzi, że Kościół nie daje adekwatnych odpowiedzi na problemy społeczne dotyczące jednostek, rodziny i młodzieży, wielu dostrzega konflikty między wartościami głoszonymi przez Kościół i akceptowanymi przez nich. [...] Autorytet społeczny Kościoła – przekraczający «normalne» standardy – ulega powolnemu obniżeniu (może nie tak drastycznemu, jak wskazują na to wyniki sondażów), chociaż znacznemu, jeśli zważyć na krótki odstęp czasu, w jakim się dokonał. W sytuacji kształtowania się demokratycznego i pluralistycznego ładu społecznego zyskują na znaczeniu społecznym nowe instytucje, dzielące z Kościołem troskę i odpowiedzialność za człowieka, naród i społeczeństwo. [...] Sympatia czy ogólna aprobata Kościoła może współistnieć z postawą krytyczną, a nawet bardzo krytyczną wobec poszczególnych instytucji kościelnych i sposobów ich funkcjonowania, czy też

poszczególnych przedstawicieli Kościoła. Różnorodność opinii stwarzająca różne napięcia, nieporozumienia i konflikty domaga się stałego pogłębienia związków między pluralizmem i uniwersalizmem w łonie wspólnoty kościelnej. W dalszym ciągu jednak Kościół w Polsce oddziałuje i kształtuje postawy i zachowania wielu jednostek i grup społecznych, jego publiczna rola nie podlega zakwestionowaniu w szerokim zakresie”<sup>3</sup>.

Na początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku Kościół w Polsce znalazł się w innej niż dotąd sytuacji społecznej i politycznej, a to nie pozostało bez związku z jego autorytetem w społeczeństwie. Wtedy to rozpoczął się okres czy etap tzw. „wpisywania się Kościoła” w społeczeństwo demokratyczno-pluralistyczne. Deklarowana dezaprobata wzrostu wpływów Kościoła może być związana ze zmianą jego pozycji w społeczeństwie, w fazie przejścia od społeczeństwa kierowanego totalitarnie do społeczeństwa kierowanego demokratycznie. Wysoki prestiż społeczny Kościoła, wynikający z pełnienia funkcji zastępczych, nie jest już dzisiaj potrzebny, a niektórych Polaków wręcz razi i denerwuje. Elżbieta Żurowska-Wiatr zaznacza, że „[...] Z socjologicznego punktu widzenia fluktuacja społecznego autorytetu i zaufania do Kościoła może wywoływać znaczące właściwości wywołujące konflikty, dlatego powinna chronić go przed triumfalizmem i samozadowoleniem. Wyobrażenie ludzi o roli Kościoła w życiu społecznym czy politycznym, choćby nawet minimalnie odpowiadały rzeczywistości, odgrywają określone znaczenie w ich życiu społecznym, a zarazem sprzyjają wzrostowi, a co najmniej utrzymaniu obecnego autorytetu Kościoła w społeczeństwie i wśród jego wyznawców”<sup>4</sup>.

W ocenie Mirosławy Marody: „[...] Kościół katolicki jest w Polsce postrzegany jako niezaprzeczalny autorytet, jednakże taki autorytet, którego rola jest związana przede wszystkim ze sferą problemów duchowych człowieka. Uznawanie odpowiedzi Kościoła za właściwe oznacza przede wszystkim ich akceptację na poziomie społecznie uznawanych wartości. Towarzysząca jednak tej postawie odmowa przy przyznawaniu Kościołowi prawa do wypowiedzania się w konkretnych kwestiach życia publicznego, zwłaszcza tych najściślej związanych z codziennymi problemami, jest świadectwem zaawansowania procesów sekularyzacji w społeczeństwie polskim. Oznacza bowiem rozdzielenie racjonalności życia codziennego

---

<sup>3</sup> J. Mariański, *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym. Polska lat dziewięćdziesiątych*, Lublin 1993, 241.

<sup>4</sup> E. Żurowska-Wiatr, „Kościół w warunkach reform: rola polityczna i jej koncepcja w społeczeństwie polskim”, *Studia Nauk Politycznych* 5–6 (1989), 73–86.



podporządkowanej logice zadań, od racjonalności życia podporządkowanego abstrakcyjnym wartościom”<sup>5</sup>.

Studenci lubelscy badani przez Emilię Żerel w 1994 r. uznali, że Kościół w oparciu o własny autorytet moralny i społeczny może wypowiadać się i działać w następujących sprawach i problemach dotyczących:

- a. jednostek – 36,2%;
- b. rodziny – 52,6%;
- c. spraw życiowych młodzieży – 34,8%;
- d. warstw społecznych – 24,8%;
- e. narodu – 40,6%.

Przeciętny wskaźnik zadowolenia młodzieży z działalności Kościoła w tych sprawach i problemach wynosił – 37,8%, a wskaźnik ich niezadowolenia – 40,2%; wskaźnik niezdecydowania w ocenie działań Kościoła – 19,3%; brak odpowiedzi – 2,7%<sup>6</sup>.

Uczniowie szkół średnich w Kaliszu w 2008 r. i studenci Wyższej Szkoły Komunikacji i Zarządzania w Poznaniu w 2011 r. ocenili autorytet Kościoła katolickiego według następujących stopni:

- a. bardzo duży – 20,9% (w tym uczniowie – 22,8% i studenci – 18,8% oraz kobiety – 21,3% i mężczyźni – 20,3%);
- b. duży – 16,5% (w tym odpowiednio – 22,4% i 10,3% oraz 17,0% i 16,0%);
- c. przeciętny – 15,3% (w tym: 19,5% i 18,3% oraz 16,1% i 14,2%);
- d. mały – 11,6% (w tym: 8,8% i 14,6% oraz 11,4% i 11,8%);
- e. żaden – 27,4% (w tym: 23,9% i 31,2% oraz 26,4% i 28,9%);
- f. brak oceny – 3,5% (w tym: 9,6% i 6,8% oraz 7,8% i 8,8%).

W ocenie jednej czwartej wszystkich badanych osób Kościół rzymskokatolicki nie ma w ogóle autorytetu w polskim społeczeństwie, a w samym środowisku młodzieżowym opinię tę podaje niemal jedna trzecia respondentów. Natomiast zdaniem trzech piątych badanych Kościół ten miał w przeszłości (np. w PRL) i ma go też obecnie (w państwie demokratycznym i w społeczeństwie wolnym i obywatelskim) duży i zasłużony autorytet, uznanie i szacunek zarówno u swoich członków, jak i u innych obywateli kraju. Liczni spośród tych respondentów twierdzili, że autorytet Kościoła katolickiego jest rozległy do tego stopnia, że niewiele instytucji społecznych może z nim konkurować w tym zakresie; być może tylko

---

<sup>5</sup> M. Marody, „Polak – katolik w Europie”, w: W. Zdaniewicz (red.), *Znaczenie Kościoła w pierwszych latach III Rzeczypospolitej*, Warszawa 1994, 108.

<sup>6</sup> E. Żerel, „Kondycja moralna maturzystów lubelskich”, *Socjologia Religii* 6 (2008), 193–195.

państwo, wojsko czy nauka mogłyby w pewnym stopniu porównać własny autorytet i prestiż społeczny z autorytetem i prestiżem Kościoła katolickiego w społeczeństwie.

Kilka lat temu autorytet Kościoła w Polsce był znacznie zróżnicowany w odbiorze społecznym: od bardzo dużego (20,9%) i dużego (16,5%), przez przeciętny (15,3%), do bardzo małego (11,6%). Jeśli połączymy dwa pierwsze stopnie oceny, otrzymamy tzw. „optymalny” wskaźnik autorytetu Kościoła w Polsce, który wynosi 37,4% wskazań respondentów. Z kolei 26,9% badanych osób mówiło o tzw. „minimalnym” autorytecie Kościoła w społeczeństwie polskim, na który składają się dwa stopnie: przeciętny (15,3%) i bardzo mały – 11,6%). O zróżnicowanym autorytecie Kościoła katolickiego w Polsce w całym okresie badanym liczniej wypowiadali się respondenci praktykujący religijnie, zwłaszcza regularnie, niż osoby zaniedbujące praktyki religijne i zupełnie w nich nie uczestniczący. Z kolei na brak autorytetu Kościoła w społeczeństwie najliczniej wskazywali respondenci niepraktykujący (67,3%) i praktykujący okazjonalnie (43,5%)<sup>7</sup>.

## 2. Władza Kościoła instytucjonalnego w ujęciu badanej młodzieży

Czym jest władza i gdzie znajduje się jej źródło? Henryk Wejman zaznacza: „[...] W potocznym odczuciu władza kojarzy się z dążeniem do urzeczywistnienia osobistych pragnień i przekonań wobec innych w celu poszerzenia zakresu własnej wolności i zapanowania nad nimi. Mówiąc inaczej, jest ona postrzegana jako chęć zapanowanie jednej osoby nad drugą, jednej grupy społecznej nad inną, czy też jednej partii politycznej nad kolejną, szczególnie opozycyjną partią. [...] Władza należy do antropologicznych danych człowieka, [...] do rzeczywistości interpersonalnych i z tego względu stawia wyzwania tym, którzy jej dostąpili, ale zarówno jest nośnikiem powinności wobec tych, którzy jej podlegają. Do zasadniczych powinności podwładnych wobec władzy należy posłuszeństwo. [...] Oczywiście, posłuszeństwo wobec władzy nie jest bezgraniczne. Ono posiada swoje granice. [...] A zatem posłuszeństwo nie wyklucza przeciwstawiania się nadużyciom władzy. Zatem posłuszeństwo władzy wyrażające się w sumiennym przestrzeganiu wybranych przez nią zarządzeń, przy jednoczesnym zachowaniu możliwości dezaprobaty wobec niej w przypadku przekraczania swoich uprawnień, pozostaje w służbie nie tylko osobistego rozwoju podwładnego, ale nade wszystko dobra wspólnoty społecznej.

---

<sup>7</sup> J. Baniak, *Religia katolicka i Kościół rzymskokatolicki w opiniach polskiej młodzieży. Od akceptacji do kontestacji*, Kraków 2015, 299–301.

[...] W istocie więc rządzący, jak i podwładni, są wezwani do wzajemnej współpracy na rzecz dobra wspólnego. I dlatego duch współpracy stanowi o najpełniejszym wymiarze oblicza władzy”<sup>8</sup>.

W interpretacji Hieronima Kubiaka: „[...] Władza jest fenomenem wieloaspektowym. Generowana przez antynomię jednostkowego i grupowego wymiaru egzystencji ludzkiej, istnieje prawie «od zawsze» w mikrostrukturach i w makrostrukturach; jest stosunkiem społecznym i instytucją, a wykonywaniu władzy towarzyszą z reguły intensywne emocje. Dzieje się tak, ponieważ władza jest fundamentalnie konieczna (jako atrybut każdej organizacji), a zarazem rodzi społecznie istotne dysfunkcje (oligarchizacja) struktur organizacyjnych [...]”<sup>9</sup>.

Aktualnie najpopularniejsza jest definicja władzy ustalona przez Maxa Webera, w której przyjmuje on następujące określenie: „[...] władza oznacza szansę przeprowadzania swojej woli, także wbrew oporowi, w ramach pewnego stosunku społecznego, bez względu na to, na czym ta szansa polega. [...] Władzę nazywamy najogólniej szansę przeprowadzenia swej woli we wspólnotowym działaniu przez jednostki lub wielu ludzi, także wbrew oporowi jego uczestników. [...] O władzy jako panowaniu można mówić wyłącznie wtedy, kiedy: występują panujący i podwładni; panujący chcą wpływać na podwładnych i wydają im polecenia; podwładni nie lekceważą i nie kwestionują prawa panujących do wywierania skutecznego wpływu na nich; mamy do czynienia z faktycznym posłuszeństwem wobec panujących”. Weber wyróżnia trzy typy panowania: „legalne (*legale Herrschaft*), tradycyjne (*traditionale Herrschaft*), charyzmatyczne (*charismatische Herrschaft*)”<sup>10</sup>.

Czy władza w państwie i w Kościele ma charakter służebny, nastawiona jest na potrzeby i oczekiwania obywateli i wiernych, czy też jest jedynie odmiennym w obu przypadkach „panowaniem” elit rządzących na podwładnymi? Jakie więc jest podstawowe zadanie państwa wobec swoich obywateli, a jakie Kościoła wobec własnych wyznawców? Romuald Rak zaznacza: „[...] zadaniem Kościoła jest pośrednictwo i pomoc człowiekowi w jego zbliżeniu się do Boga, a w tym sensie Kościół stoi rzeczywiście w służbie człowieka, czyli spełnia służebną rolę wobec religijnych potrzeb i oczekiwań ludzi. [...] Kościół i wszyscy jego członkowie wprawdzie mają

<sup>8</sup> H. Wejman, „Władza w rozumieniu teologicznym”, *Spoleczeństwo i Kościół* 2 (2005), 21–31.

<sup>9</sup> H. Kubiak, „Władza”, w: *Encyklopedia socjologii*, t. 4, Warszawa 2002, 324.

<sup>10</sup> M. Weber, „Trzy czyste typy prawomocnego panowania”, w: W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki, *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*, Warszawa 2002, 39, 146.

służyć Bogu, tylko Jemu mają obowiązkowo złożyć pokłon, a dopiero w ten sposób mogą służyć ludziom – w tej kolejności. Służba Kościoła dla człowieka może się dokonywać na kilku płaszczyznach, jak choćby takich: prawa człowieka, świętość osoby ludzkiej, przypomnianie ludziom o grzechu i o istnieniu szatana, zwalczania zła pod różną postacią, liturgia kościelna w wymiarze kultycznym i zbawczym, dobroczynność chrześcijańska jako obowiązek miłości bliźnich, służba narodowi polskiemu. [...] Celem państwa i jego władzy jest wyłączna służba człowiekowi i wszystkim obywatelom, do której jest ono powołane. Kościół zaś wpraw służy Bogu, a dopiero następnie służy człowiekowi swoją misją religijną i koncepcją własnego modelu władzy jako służby. U podstaw służby Kościoła człowiekowi i ludziom znajduje się uprzednia jego służba Bogu, do spełnienia której został on ustanowiony i powołany”<sup>11</sup>.

W świetle tych wyjaśnień i uwag należy zapytać, jak młodzież polska postrzegała i oceniała władzę Kościoła w społeczeństwie i we swojej wspólnocie religijnej – czy ogranicza ją do własnych kompetencji religijno-moralnych, czy też w sprawowaniu swojej władzy przekracza te granice?

Młodzież badana przez CBOS w 1998 r. w 77,0% wybrała twierdzenie, że Kościół katolicki nie powinien zajmować się władzą polityczną i wpływać na świeckie sprawy państwowe, w 13,0% – że Kościół powinien mieć własny udział we władzy świeckiej i oddziaływać na sprawy państwa i na jego politykę, a w 10,0% nie zajęła stanowiska w tej kwestii. W 2003 r. odpowiednie dane na ten temat były następujące: 72,0%; 15,0%; 12,0%. Większe poparcie dla władzy Kościoła i jego wpływania na sprawy państwa i politykę występowało wśród uczniów wierzących i regularnie praktykujących niż w innych grupach młodzieży. Według ogólnopolskiego sondażu zrealizowanego przez TNS OBOP w lipcu 2016 r. wśród młodzieży w wieku 15–19 lat tylko 22,0% badanych uznało, że udział Kościoła katolickiego we władzy politycznej kraju jest zdecydowanie za duży, 32,0% – raczej za duży (łącznie za duży – 54,0%), 31,0% – jest w normie (taki, jaki powinien być), 5,0% – raczej za mały, 2,0% – zdecydowanie za mały (łącznie za mały – 7,0%), natomiast 9,0% miało trudności z zajęciem stanowiska. Według Badań OBOP z 2016 r. pogląd, że udział Kościoła w polityce kraju jest „zdecydowanie za duży” i „raczej za duży” deklarowało więcej młodzieży do 19 roku życia (52,0%) niż osób dorosłych do 60 roku życia (45,0%);

---

<sup>11</sup> R. Rak, „Kościół w służbie człowieka? Rozważania teologiczno-pastoralne”, w: W. Turek, J. Mariański (red.), *Kościół w służbie człowieka. Księga pamiątkowa poświęcona ks. prof. Władysławowi Piwowarskiemu z okazji 60 – lecia urodzin*, Olsztyn 1990, 201–202.

wierzący i praktykujący regularnie rzadziej (44,0%) niż praktykujący nie-regularnie (53,0%) i niepraktykujący (69,0%).

W 2012 r. wśród studentów uczestniczących w badaniach ogólnopolskich 89,0% respondentów uważało, że Kościół i księża nie powinni angażować się politycznie i instruować wiernych, jak i na kogą mają głosować w wyborach politycznych, 78,0% – że Kościół instytucjonalny nie powinien wpływać na decyzję władz rządzących w kraju, 20,0% – że byłoby lepiej dla Polski, gdyby osoby głęboko wierzące liczniej obejmowały urzędy państwowe, 8,0% – że politycy, którzy nie wierzą w Boga, nie powinni zajmować stanowisk publicznych w państwie i samorządach. W badanej zbiorowości studentów 72,0% ankietowanych twierdziło, że w Polsce duchowni sprzyjają na różne sposoby określonej opcji politycznej, 14,0% – że nie sprzyjają żadnej partii politycznej, 14,0% – miało trudności z oceną tej kwestii, tylko 7,0% badanych deklarowało, że Kościół katolicki w Polsce odpowiada należycie na pytania dotyczące problemów politycznych, natomiast aż 71,0% – miało odmienny pogląd w tej kwestii – nie daje poprawnej odpowiedzi, a 22,0% – nie zajęło stanowiska w tej kwestii<sup>12</sup>.

Maturzyści w Poznaniu badani w 2012 r. przez Dariusza Kokocińskiego, wskazując na różne przejawy władzy Kościoła i biskupów w Polsce, twierdzili w 36,0%, że Kościół faktycznie ujawnia swoją władzę i „miesza się” do świeckiej polityki, wywiera wpływ na rządzących, w 33,6% – że raczej tak postępuje (łącznie przejawia władzę – 69,6%), 18,1% – raczej się nie miesza, 2,4% – zdecydowanie się nie miesza (łącznie nie miesza się – 20,5%), trudno powiedzieć – 9,8%, 0,2% – brak odpowiedzi<sup>13</sup>.

Uczniowie szkół średnich w Kaliszu w 2008 r. i studenci Wyższej Szkoły Komunikacji i Zarządzania w Poznaniu w 2011 r. łącznie w 55,8% stwierdzili, że władza Kościoła katolickiego w Polsce ma realny wymiar, a jej przejawy są widoczne w wielu sferach życia publicznego kraju i społeczeństwa, niezależnie od sprzeciwów władz kościelnych w tym zakresie. O pełnym zakresie władzy politycznej Kościoła mówiło 36,8% badanych, a 19,0% widziało jedynie władzę częściową, ograniczoną tylko do niektórych spraw i problemów, choćby widocznych w parafii czy w rodzinie. Odmienny pogląd na ten temat miało 34,8% badanych osób, które uważały, że Kościół katolicki nie ma realnej władzy w kraju i społeczeństwie polskim, a właściwie jej nie miał i aspirował do jej piastowania i wykonywania. Taką

---

<sup>12</sup> A. Guzik, R. Marzęcki, Ł. Stach, *Pokolenie '89. Aksjologia i aktywność młodych Polaków*, 183–188.

<sup>13</sup> Cyt. za: J. Mariański, *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Studium socjologiczne*, Toruń 2017, 351–352.

władzę, ich zdaniem, przypisują Kościołowi i księżom ludzie źle nastawieni do niego i nieakceptujący jego roli w społeczeństwie. Realną władzę Kościoła w Polsce dostrzegało 51,3% badanych kobiet (w tym 35,0% w pełni) i 61,7% mężczyzn (w tym 39,0% w pełni) oraz 48,5% uczniów (31,0% w pełni) i 63,7% studentów (w tym 43,0% w pełni). O braku świeckiej władzy Kościoła w Polsce liczniej byli przekonani uczniowie (40,6%) niż studenci (28,6%), a także liczniej kobiety (39,2%) niż mężczyźni (28,9%)<sup>14</sup>.

Jedną z form władzy Kościoła katolickiego w społeczeństwie polskim, zdecydowanie i ostro krytykowanej w różnych środowiskach społecznych, jest wpływanie hierarchów i księży na preferencje polityczne wiernych w okresie wyborów parlamentarnych i prezydenckich oraz samorządowych poprzez wskazywanie im kandydatów „godnych” do reprezentowania swoich środowisk. Na przykład badania w Kaliszu i w Poznaniu wykazały, że dominująca większość respondentów – 68,3%, w tym 62,1% uczniów szkół średnich i 74,9% studentów oraz 66,8% kobiet i 70,3% mężczyzn nie miało wątpliwości, że Kościół nadużywa swojej władzy w czasie wyborów politycznych państwowych i lokalnych, ingerując w decyzje wyborcze wiernych w różnych okolicznościach, wśród których były:

- a. kazania niedzielne i świąteczne – 26,6% (w tym: uczniowie – 17,8% i studenci – 36,2% oraz kobiety – 23,6% i mężczyźni – 30,7%);
  - b. agitacje okolicznościowe – 14,4% (w tym (odpowiednio) – 17,1% i 11,5% oraz 15,4% i 13,1%);
  - c. listy okolicznościowe biskupów odczytywane przez księży w kościołach nawiązujące do religijno-moralnych aspektów działań politycznych – 12,2% (w tym: 9,0% i 15,5% oraz 13,0% i 11,0%);
  - d. kancelaria parafialna – 8,5% (w tym: 9,9% i 7,0% oraz 8,5% i 8,6%);
  - e. katecheza szkolna – 6,6% (w tym: 8,3% i 4,7% oraz 6,3% i 6,9%).
- Odmienne zdanie w tej kwestii miało zaledwie 27,3% respondentów, w tym większy odsetek uczniów niż studentów (32,0% wobec 22,3%) oraz więcej kobiet niż mężczyzn (29,1% wobec 24,9%), którzy twierdzili, że ani biskupi ani księża nie „podpowiadają” katolikom w parafiach i w innych okolicznościach, na kogo mają głosować podczas wyborów politycznych<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> J. Baniak, *Religia katolicka i Kościół rzymskokatolicki w opiniach polskiej młodzieży. Od akceptacji do kontestacji*, Kraków 2015, 304.

<sup>15</sup> Tamże, 304–305.

### Zakończenie

W świetle wyżej zaprezentowanych wyników badań można stwierdzić, że postawy młodych respondentów wobec autorytetu i form władzy Kościoła rzymskokatolickiego w państwie i społeczeństwie polskim były znacznie zróżnicowane. Pewne różnice w przyznawaniu Kościołowi autorytetu społecznego przez badaną młodzież licealną i akademicką wystąpiły w przyjętym okresie przełomu wieków. Różnice te wskazują na zmiany w podejściu badanej młodzieży do autorytetu Kościoła instytucjonalnego w tym okresie; o bardzo wysokim i wysokim jego autorytecie w społeczeństwie mówił większy odsetek respondentów badanych w XX wieku, aniżeli badanych w obu dekadach XXI wieku, a różnica sięga ponad 25%. Z kolei obecnie jest widoczny wzrost odsetka badanej młodzieży, która albo wskazywała na słabnący autorytet Kościoła, albo na pełny jego zanik w społeczeństwie.

O słabnięciu i zanikaniu autorytetu Kościoła w społeczeństwie, jaki wśród jego wiernych, decydowały, w ocenie tej młodzieży, różne czynniki zewnętrzne (np. nieskrywane zaangażowanie polityczne i trwałe więzi z władzami państwowymi) i czynniki wewnętrzne (np. lekceważenie roli świeckich w parafii czy też zachowania duchowieństwa parafialnego i zakonnego pod względem moralnym). Autorytet Kościoła w środowisku samej młodzieży miał także określoną ambiwalentność – tylko pewien jej odsetek w obu okresach badań przyznawał Kościołowi autorytet na wysokim poziomie, a większy odsetek wskazywał na słaby jego poziom, czy też na jego brak we własnym środowisku. Brak zainteresowania problemami i potrzebami młodzieży czy rygorystyczna moralność to często wskazywane powody spadku i zanikania autorytetu Kościoła w środowisku młodzieżowym. Równocześnie duże odsetki badanych licealistów i studentów w obu terminach badań dostrzegał różne formy (przejawy) świeckiej władzy Kościoła w społeczeństwie i państwie, a zarazem zdecydowanie się jej sprzeciwiały jako nie znajdujące się w zakresie kompetencji Kościoła. Do przejawów tej władzy respondenci zaliczali m.in. wprowadzenie katechizacji do szkół publicznych, wpływanie hierarchów na decyzje władz państwowych i samorządowych, zwłaszcza na decyzje władzy ustawodawczej, czy próby „zarządzania” świeckimi sferami życia ludzi w parafiach i we wspólnotach lokalnych.

Władzę Kościoła w państwie i społeczeństwie dostrzegały większe odsetki badanych w obecnym wieku niż w wieku minionym. Natomiast mniejsze odsetki zaznaczały, że Kościół nie sprawuje świeckiej władzy w państwie i w środowisku lokalnym, a mówienie o takiej władzy jest

wyłącznym wymysłem osób i środowisk wrogo nastawionych do Kościoła i do jego roli społecznej; pozostałym respondentom sprawa ta była obojętna i nie zwracali na nią uwagi w narzędziu badawczym.

***Józef Baniak***