

KS. JANUSZ MARIANŚKI

KATECHIZM KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W KONTEKŚCIE PRZEMIAN RELIGIJNO-MORALNYCH W SPOŁECZEŃSTWIE POLSKIM

1. WPROWADZENIE W PROBLEMATYKĘ

Katechizm Kościoła Katolickiego ma swój rodowód w sugestjach Nadzwyczajnego Synodu Biskupów z 1985 r. i stanowi owoc 6 lat badań, dyskusji i refleksji Komisji, uwzględniającej uwagi ponad 1 000 biskupów i 28 konferencji episkopatów, wielkiej liczby ekspertów (egzegetów, dogmatyków, moralistów, liturgistów, katechetów, pastoralistów etc.) oraz samego Papieża. Według kard. Josepha Ratzingera Katechizm jest „przeznaczony przede wszystkim dla biskupów, którzy jako pierwsi mają obowiązek i władzę głoszenia pełnego i nienaruszonego słowa Bożego. Następnie dla redaktorów katechizmów, którym powierzono trudne zadanie przedstawienia w sposób odpowiedni dla dzisiejszej epoki i dla ich własnego środowiska jedynej prawdy chrześcijańskiej, tak aby mogła ona dotrzeć do każdego człowieka i z pomocą Ducha Świętego spotkać się z przychylnym i radosnym przyjęciem”¹. Składa się on z czterech części: wyznanie wiary chrześcijańskiej, celebrowanie misterium chrześcijańskiego, życie w Chrystusie i modlitwa chrześcijańska.

Jan Paweł II w przemówieniu z dnia 25 czerwca 1992 r. do członków i współpracowników Komisji ds. Katechizmu Kościoła Katolickiego podkreślił, że katechizm jest wiernym odzwierciedleniem nauki II Soboru Watykańskiego, jest kompendium całej nauki katolickiej, tak co do wiary, jak i moralności. Przeznaczony dla współczesnego człowieka ukazuje mu pełne i integralne orędzie chrześcijańskie. „Katechizm Kościoła Katolickiego stanie się u progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa jeszcze jednym cennym narzędziem realizacji odnowionej, apostołskiej i ewangelizacyjnej misji Kościoła powszechnego”².

¹ Kard. J. Ratzinger, *Wykład nauki chrześcijańskiej dla współczesnego człowieka*, „L'Osservatore Romano” 13:1992, nr 10, s. 35–36.

² „L'Osservatore Romano” 13:1992, nr 10, s. 34.

Katechizm jest „opatrnościowym narzędziem służącym organicznej i systematycznej prezentacji wiary katolickiej ludziom bliskim i dalekim” (Jan Paweł II podczas spotkania z biskupami katolickimi Ukrainy 24 czerwca 2001 r. w Kijowie)³, niezwykle pomocnym w nauczaniu katechetycznym, „powinien stanowić „punkt odniesienia” i stać się *magna charta* przepowiadania prorockiego, a zwłaszcza katechetycznego, czego przejawem winno być przede wszystkim opracowanie katechizmów lokalnych, krajowych i diecezjalnych, których pośrednictwo w przekazywaniu wiary należy uznać za niezbędne” (przemówienie Jana Pawła II wygłoszone 7 grudnia 1992 r. w Sali Królewskiej Pałacu Apostolskiego)⁴.

Kard. J. Ratzinger, podkreślając pilną potrzebę katechizmu w dzisiejszych czasach, zaznaczył: „W świecie nacechowanym przez »subiektywizm« i wielość punktów widzenia, w którym rzeczywistości, takie jak Bóg, Chrystus, Kościół, człowiek... zdają się tracić sens i znaczenie, z wielu stron można usłyszeć wołanie, docierające na różne sposoby, o takie głoszenie prawdy, które ocali człowieka i jego świat, będzie źródłem nadziei na krętej ścieżce ludzkiej historii i ostoją w czasach, gdy zanikają ludzkie pewniki”⁵.

Wydaje się, że Katechizm Kościoła Katolickiego (KKK) jest wyzwaniem dla całego Kościoła i zmusza do podjęcia konstruktywnych rozważań. O ile w niektórych krajach, np. w Niemczech⁶, podjęto taką refleksję, często krytyczną, o tyle w Polsce KKK został przyjęty jakby pasywnie. Brakuje opracowań teologicznych, z zakresu katolickiej nauki społecznej czy nauk pedagogiczno-katechetycznych⁷. Nie wywiązała się wokół niego ożywiona dyskusja. Nikt nie stawia u nas drażliwych pytań, czy w ogóle katechizm uniwersalny jest potrzebny, czy jego uchwalenie jest znakiem potrzebnej Kościołowi terapii, czy raczej symptomem chorego Kościoła⁸. Dla niektórych jest on przejawem konserwatyzmu, a nawet funda-

³ „L'Osservatore Romano” 22:2001, nr 9, s. 22.

⁴ „L'Osservatore Romano” 14:1993, nr 2, s.9.

⁵ Kard. J. Ratzinger, *op. cit.*, s. 36.

⁶ A. Bucher, *Der Weltkatechismus. Eine Herausforderung?*, „Religionspädagogische Beiträge” 1994, nr 34, s. 2–16. U. Ruh, *Der Weltkatechismus. Anspruch und Grenze*, Freiburg im Breisgau 1993.

⁷ C. Rogowski, *Katechizm Kościoła Katolickiego z religijno-pedagogicznego punktu widzenia*, „Horyzonty Wiary” 6:1995, nr 2, s. 29–37. R. Murawski, *Katechizm a katechizacja w Polsce*, „Ateneum Kapłańskie” 87:1995, nr 1 (515), s. 23–32. J. Bagrowicz, *Przestanie „Katechizmu Kościoła Katolickiego” i jego konsekwencje dla katechezy i nauczania o Żydach i judaizmie*, „Collectanea Theologica” 65:1995, nr 2, s. 61–92; tenże, *Katechizm na trudne czasy. Refleksje nad Katechizmem Kościoła Katolickiego*, Włocławek 1995; J. Charytański, *Katecheza sakramentalna w Katechizmie Kościoła Katolickiego. Wskazania dla polskiej katechezy*, „Szczezińskie Studia Kościelne” 6:1995, s. 77–83; *Bibliografia katechetyczna 1945–1995*, red. R. Murawski. Warszawa 1999.

⁸ H. Verweyen, *Der Weltkatechismus. Therapie oder Symptom einer kranken Kirche?*, Düsseldorf 1993.

mentalizmu, za mało liczy się z mentalnością współczesnego człowieka lub nie uwzględnia uwarunkowań społeczno-kulturowych, w których żyje dzisiejszy wierzący człowiek. Jeszcze według innych opinii, jest on zbyt rozwlekły, niejasny, operujący językiem niezrozumiałym dla ludzi XXI wieku. W Katechizmie nie argumentuje się na różne sposoby, przedstawia się natomiast doktrynę kościelną opartą na tradycji w języku neoscholastyki z pierwszej połowy XX wieku. Tak sformułowany katechizm — według W. Langerera — nie może być wzorcem dla katechezy, która musi uwzględniać różne sposoby wyrażania wiary⁹.

W Polsce publikacje na temat Katechizmu dotyczą głównie jego genezy (historia powstania), szczegółowego omówienia treści zawartych w czterech jego częściach, krótkich komentarzy o charakterze raczej sprawozdawczym, podstaw biblijno-teologicznych¹⁰. Najpełniejsze wprowadzenie do KKK ukazało się w 1995 r., zawierające rozważania biblijne, teologiczno-dogmatyczne, teologiczno-moralne i z zakresu nauk społecznych¹¹ oraz wprowadzenie do części trzeciej „Życie w Chrystusie”¹². Po 1995 r. publikacje na temat katechizmu pojawiały się o wiele rzadziej. Brakuje szczególnie prac o charakterze monograficznym, podejmujących kwestie szczegółowe czy bardziej ogólnej natury¹³.

⁹ A. Läßle, *Arbeitsbuch zum Katechismus der katholischen Kirche*, Augsburg 1993, s. 4–9; W. Langer, *Lehrbuch des Glaubens? Der „Katechismus der katholischen Kirche“ — kritisch betrachtet*, „Katechetische Blätter” 119:1994, nr 1, s. 14–20; P. Schloth, *Katechismus [w:] Lexikon der Religionspädagogik*, Bd. I. hrsg. von N. Mette, F. Ricker, Neukirchen 2001, s. 977–982; D. An-sorge, *J. Ratzingers Rede zur Krise der Katechese. Ein Schlüssel zum Verständnis des „Katechismus der Katholischen Kirche“*, „Katechetische Blätter” 119:1994, nr 1, s. 4–13.

¹⁰ A. Zuberbier, *Korzenie i natura modlitwy chrześcijan według „Katechizmu Kościoła Katolickiego”*, „Collectanea Theologica” 65:1995, nr 1, s. 37–47; abp J. Stroba, *Geneza Katechizmu Kościoła Katolickiego*, „Ateneum Kapłańskie” 87:1995, nr 1(515), s. 17–22. M. Graczyk, *Moralna część Katechizmu Kościoła Katolickiego. Jak odczytywać treści tej części Katechizmu?*, „Ateneum Kapłańskie” 87:1995, nr 1 (515), s. 33–43; S. Czerwik, *Liturgia w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, „Ateneum Kapłańskie” 87:1995, nr 1 (515), s. 57–80; P. Nitecki, *Katechizm i jego miejsce w nauczaniu Kościoła*, „Collectanea Theologica” 65:1995, nr 2, s. 9–20; J. Królikowski, *Mały przewodnik po Katechizmie Kościoła Katolickiego*, Poznań 1995 i inne.

¹¹ *Katechizm Kościoła Katolickiego. Wprowadzenie*, red. M. Rusecki, E. Pudełko, Lublin 1995; *W Duchu i prawdzie. Katechizm Kościoła Katolickiego w refleksji i życiu*, red. Cz. Noworodnik, M. Zając, Tarnów 1997.

¹² *Katechizm Kościoła Katolickiego. Przesłanie moralne*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 1995; *Misterium liturgii w Katechizmie Kościoła Katolickiego (Sympozja VIII)*, red. J. J. Kopeć, H. Sobeczko, R. Pierskała. Opole 1995.

¹³ J. Charytański, *Rzeczywistość miłości w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, Kraków 1998; Z. Dymkowski, *Wzory osobowe Katechizmu Kościoła Katolickiego w katechezie współczesnej*, Płock – Lublin 1999; F. Drączkowski, *Nowa wizja teologii. Ujęcie graficzne*, Pelplin – Lublin 2000; *idem*, *Metoda wykresograficzna w katechezie*, Pelplin – Lublin 2001.

KKK stanowi autorytatywne kompendium katolickiej wiary i moralności, które ma służyć pasterzom Kościoła jako narzędzie wypełniania ich misji wobec współczesnego człowieka, a także jest przeznaczony dla wszystkich, dla ludzi w każdym wieku, każdej narodowości i kultury¹⁴. Przekaz Katechizmu i jego recepcja w poszczególnych krajach dokonują się w kontekście konkretnych uwarunkowań społeczno-kulturowych i społeczno-religijnych. Można przyjąć hipotezę, że im wyższa jest w społeczeństwie religijność, tym szanse przyjęcia orędzia ewangelicznego zawartego w Katechizmie są większe, a ograniczenia — mniejsze. Na niektóre uwarunkowania społeczno-religijne w odniesieniu do społeczeństwa polskiego wskażemy w niniejszym opracowaniu.

Jako pierwsze nasuwa się pytanie, czy KKK jest znany w społeczeństwie polskim i w jakim zakresie? Czy jest czytany i jak często przez Polaków? Czy stanowi punkt odniesienia dla ich wiary i praktyki życia chrześcijańskiego? Na tego typu pytania możemy odpowiedzieć tylko pośrednio.

Wydawnictwo Pallottinum wydało KKK w 1994 r. Całościowy nakład wyniósł 800 tys. egz. Obecnie w fazie końcowej znajduje się drugie, poprawione wydanie Katechizmu. Jeżeli w Polsce w 1995 r. było 12 500 802 gospodarstw domowych (tworzyły je osoby wspólnie mieszkające i utrzymujące się)¹⁵, to przynajmniej co 15 polska rodzina — statystycznie rzecz biorąc — posiada Katechizm. O jego lekturze trudno cokolwiek powiedzieć wprost, możemy wnioskować jedynie pośrednio na podstawie sondaży opinii publicznej dotyczących czytelnictwa książek religijnych.

Z sondaży przeprowadzonych przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC wynika, że w 1991 r. 61,5% ankietowanych Polaków nie czytało nic z dziedziny religijnej i 35,6% — przyznało, że czyta „coś”. W 1998 r. czytanie książek religijnych deklarowało 34,5% respondentów: 27,1% mężczyzn i 42,0% kobiet. W diecezji wrocławskiej w 1997 r. 35,3% badanych deklarowało jakąś formę czytelnictwa książek religijnych i 61,1% — brak kontaktu z książką religijną (3,6% — brak odpowiedzi)¹⁶. W sondażu zrealizowanym w maju 1997 r. przed pielgrzymką Jana Pawła II do Ojczyzny, przez OBOP i Ośrodek Sondaży Spo-

¹⁴ Kard. J. Ratzinger, *Owoc kolegalnej pracy biskupów*, „L'Osservatore Romano” 14:1993, nr 2, s. 10; J. Ratzinger, Ch. Schönborn, *Kleine Hinführung zum Katechismus der katholischen Kirche*, München – Zürich – Wien 1993.

¹⁵ *Gospodarstwo domowe i rodzinne. Polska. Spis ludności i mieszkań metodą reprezentacyjną 1995*, GUS, Warszawa 1996, s. 89–91.

¹⁶ J. Góral, K. Klauza, *Mass media a religijność [w:] Religijność Polaków 1991*, red. L. Adamczuk, W. Zdaniewicz, Warszawa 1993, s. 109; K. Klauza, *Mass media a religijność [w:] Religijność Polaków 1991–1998*, red. W. Zdaniewicz, Warszawa 2001, s. 135; W. Piwowarski, *Postawy wobec wiary [w:] Kto wygrał? Kto przegrał? Postawy społeczno-religijne diecezjan wrocławskich '97*, red. W. Zdaniewicz, T. Zembruski, Warszawa 1997, s. 45.

łecznych OPINIA, 79% badanych zadeklarowało, że przynajmniej raz w życiu czytało Pismo św., 66% — książkę o tematyce religijnej, 32% — jakiś dokument wydany przez Jana Pawła II (np. list pasterski, orędzie, encyklika); 44% — regularnie lub nieregularnie czytało prasę katolicką¹⁷. W sondażu CBOS z sierpnia 2001 r. 65% badanych oświadczyło, że w ciągu ostatnich 30 dni przed badaniami nie czytało żadnej książki (w 1998 r. — 58%). Posiadanie Biblii w domowych księgozbiorach zadeklarowało 69% badanych¹⁸.

W świetle przytoczonych danych sondażowych można twierdzić, że najwyżej co trzeci Polak czyta książki o tematyce religijnej, KKK prawdopodobnie znacznie mniej, dla większości Polaków jest on książką nieznaną. Trudno jest określić bezpośredni wpływ Katechizmu na świadomość religijną katolików w Polsce. Niełatwo też byłoby opisać jego wpływ w naukach teologicznych, w katolickiej nauce społecznej i w praktycznym duszpasterstwie (np. homilie, katecheza). Nie można kompetentnie określić rozmiarów spełnienia się oczekiwań Jana Pawła II w społeczeństwie polskim, że KKK „będzie mógł stać się skutecznym narzędziem dalszego pogłębiania wiedzy i zaowocuje autentyczną odnową duchową i moralną”¹⁹. Czy nowy Katechizm okazał się „rewolucyjny” i jest „nie tylko termometrem kultury religijnej, ale też kompasem kultury w ogóle”²⁰?

W niniejszych rozważaniach zajmiemy się KKK jedynie pośrednio, opisując kontekst społeczno-kulturowy i społeczno-religijny, w którym Katechizm jest upowszechniany. Próbowujemy określić szanse i ograniczenia jego recepcji w kontekście zmieniającego się społeczeństwa polskiego, także w warunkach podlegającej przekształceniom religijności Polaków. Pytając o adresatów Katechizmu, zwrócimy uwagę na następujące kwestie: wyznanie wiary Kościoła a wierzenia Polaków, msza św. i sakramenty, Dekalog i inne zasady życia chrześcijańskiego, modlitwa chrześcijańska.

Rozważając religijność z socjologicznego punktu widzenia, uwzględniamy jedynie jej aspekty społeczne, nie pretendując do całościowego ujęcia fenomenu religijnego. Religijność badana przez socjologa nie jest wielkością statyczną, lecz ustawicznie zmieniającą się w zależności od kontekstu społeczno-kulturowego. Socjolog może przyjąć z pełnym zrozumieniem pogląd Jana Pawła II wypowiedziany podczas audycji generalnej 14 kwietnia 1999 r.: „Jaką postawę przyjmuje Kościół wobec różnych form ateizmu oraz ich motywacji ideologicznych? Kościół

¹⁷ *Przed przyjazdem Papieża. OBOP i Ośrodek Sondaży Społecznych OPINIA (maj, 1997)*, Warszawa 1997, s. 11–12.

¹⁸ *Cała Polska czyta dzieciom? Komunikat z badań CBOS, BS/121/2001*, Warszawa 2001, s. 9; *Książka w życiu codziennym Polaków. Komunikat z badań CBOS, BS/127/98*, Warszawa 1998, s. 10.

¹⁹ „L'Osservatore Romano” 14:1993, nr 2, s. 8.

²⁰ J. Tischner, J. Żakowski, *Tischner czyta Katechizm*, Kraków 1996, s. 7–8.

nie lekceważy poważnego studium psychologicznych i socjologicznych składników religii jako zjawiska, ale stanowczo odrzuca interpretację religijności jako projekcji ludzkiej psychiki lub wytworu warunków społecznych. Autentyczne doświadczenie religijne nie jest bowiem wyrazem infantylnizmu, lecz dojrzałym i wielkodusznym przyjęciem Boga, który zaspokaja potrzebę globalnego sensu życia i pozwala odpowiedzialnie działać na rzecz lepszego społeczeństwa²¹. Scenariusz „pożegnania się z Bogiem” i „zdystansowania się wobec Kościołów”, realizujący się w wielu krajach Europy Zachodniej, nie musi wyznaczać przemian w religijności polskiego społeczeństwa, nawet jeżeli należy liczyć się w przyszłości ze zróżnicowaniem odmian i wariantów życia religijnego i to w rozmaitych wymiarach.

2. WYZNANIE WIARY KOŚCIOŁA A WIERZENIA POLAKÓW

Wiara jest osobowym przyłgnięciem całego człowieka do Boga, który się objawia. Ma ona podwójne odniesienie: do osoby i do prawdy. Akt wiary odnosi się do prawdy przez zaufanie osobie, która o niej świadczy. Wierzymy nie w kogoś innego niż tylko w Boga: Ojca, Syna i Ducha Świętego (KKK 176–178). Nie wyznajemy trzech Bogów, ale jednego Boga w trzech Osobach. „Osoby Boskie, nierozdzielne w tym, kim są, są także nierozdzielne w tym, co czynią. W jednym działaniu Bożym każda Osoba Boska ukazuje jednak to, co jest Jej własne w Trójcy, przede wszystkim w Boskich posłaniach wcielenia Syna i daru Ducha Świętego” (KKK 267). Bóg sam stworzył wszechświat w sposób wolny, bezpośrednio bez żadnej pomocy (KKK 317) oraz człowieka na swoje podobieństwo (KKK 380). „Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem w jedności swojej Osoby Boskiej; z tej racji jest On jedynym Pośrednikiem między Bogiem i ludźmi” (KKK 480). „Chrystus ma dwie natury, Boską i ludzką, nie pomieszane, ale zjednoczone w jednej Osobie Syna Bożego” (KKK 481). Jezus ofiarował się w sposób dobrowolny dla naszego zbawienia (KKK 620).

„Przez śmierć dusza zostaje oddzielona od ciała, ale w zmartwychwstaniu Bóg udzieli naszemu przemienionemu ciału niezniszczalnego życia, ponownie łącząc je z duszą. Jak Chrystus zmartwychwstał i żyje na zawsze, tak wszyscy zmartwychwstaniemy w dniu ostatecznym” (KKK 1016). „Ci, którzy umierają w łasce i przyjaźni z Bogiem, ale nie są jeszcze całkowicie oczyszczeni, chociaż są już pewni swego zbawienia wiecznego, przechodzą po śmierci oczyszczenie, by uzyskać świętość konieczną do wejścia do radości Boga” (KKK 1054). „Idąc za

²¹ „L'Osservatore Romano” 20:1999, nr 7, s. 50.

przykładem Chrystusa, Kościół uprzedza wiernych o »smutnej i bolesnej rzeczywistości śmierci wiecznej«, nazywanej także »piekłem« (KKK 1056). Katechizm podkreśla także, że zadanie autentycznej interpretacji słowa Bożego zostało powierzone Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, tj. papieżowi i biskupom pozostającym z nim w komunii (KKK 100). Pismo święte zawiera słowo Boże, a ponieważ jest natchnione, jest prawdziwie słowem Bożym (KKK 135).

Akceptacja *Credo* jest tak ważna dla religii, że tylko ta jednostka, która zaakceptowała wszystkie jego elementy, może być uznana w pełni za osobę wierzącą. W praktyce nie każdy, kto przeczy dogmatom wiary, chce dobrowolnie zrywać z religią i Kościołem. Nie zawsze też zdaje sobie sprawę z tego, że w sensie ścisłym jest heretykiem, przynajmniej heretykiem nieświadomym, „materialnym”. Artykuły wiary, które tworzą *Credo*, są gwarancją tożsamości chrześcijanina w jego powołaniu. Nie może on bezpiecznie przeżywać swojej wiary bez odniesienia do podstawowych twierdzeń wyznawanej religii. Warunkiem niemal przedwstępnym wiary jest uznanie istnienia Boga.

Według sondażu Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego SAC z 1998 r. 95,3% badanych wierzyło w Boga lub Siłę Wyższą, 88,7% — w Jezusa Chrystusa jako Boga-człowieka, 72,7% — w wieczną nagrodę lub karę, 61,6% — w istnienie piekła (w 1991 r. odpowiednio: 84,0%, 82,1%, 63,3%, 46,6%). Przekonanych, że ze śmiercią nie wszystko się kończy, było w 1991 r. — 54,8% badanych, w 1998 r. — 70,1% („śmierć jest przejściem do życia w innym świecie” odpowiednio: 54,9% i 75,4%). W latach 1991–1998 nastąpiły zmiany idące w kierunku wzrostu akceptacji niektórych dogmatów wiary. W tym samym okresie wskaźnik głęboko wierzących i wierzących zmniejszył się o 4,6% i wynosił w 1998 r. 85,3%²².

W 1998 r. 16,7% badanych akceptowało pogląd, że wszystkie wyznania mają tę samą wartość, 27,8% — wyznania są różne, ale przywykłem do swojego, 41,9% — wszystkie wyznania zasługują na szacunek, ale przedkładam swoje nad inne, 11,2% — tylko moje wyznanie jest prawdziwe, 2,7% — brak odpowiedzi (w 1991 r. odpowiednio: 16,4%, 38,2%, 32,5%, 10,4%, 2,5%²³). Przytoczone powyżej wyniki można interpretować w rozmaity sposób, np. twierdzenie „tylko moje wyznanie jest prawdziwe” uznać za przejaw braku postawy ekumenicznej.

²² E. Jarmoch, *Doświadczenie religijne* [w:] *Religijność Polaków 1991*, red. L. Adamczuk, W. Zdaniewicz, Warszawa 1993, s. 31–32; *idem*, *Globalne postawy Polaków wobec religii* [w:] *Religijność Polaków 1991–1998*, red. W. Zdaniewicz, Warszawa 2001, s. 17–18; *idem*, *Doświadczenie religijne* [w:] *Religijność Polaków 1991–1998*, red. W. Zdaniewicz, Warszawa 2001, s. 39–40; P. Taras, *Życie przyszłe człowieka* [w:] *Religijność Polaków 1991–1998*, red. W. Zdaniewicz, Warszawa 2001, s. 44–51.

²³ M. Olech, *Ekumenizm i tolerancja* [w:] *Religijność Polaków 1991–1998*, red. W. Zdaniewicz, Warszawa 2001, s. 141.

W całości wydają się one świadczyć o swoistej pragmatyzacji myślenia o różnych wyznaniach i swoistej deprecjacji kryterium „prawdziwości – fałszywości”.

W europejskich badaniach nad wartościami w latach 1999–2000 stwierdzono, że 95,7% badanych Polaków deklarowało przynależność do jakiegoś wyznania religijnego (4,3% — nie należy). Wśród należących do jakiegoś wyznania 98,4% przyznawało się do Kościoła rzymskokatolickiego (odpowiednie dane dla 32 krajów Europy: 72,2%, 58,1%). Zdecydowana większość badanych wierzyła w Boga osobowego — 82,7%, co dziesiąty w ducha albo siły nadprzyrodzone — 10,1% i tylko nielicznie nie wierzyli ani w Boga, ani w Siłę Wyższą — 1,7% lub byli niezdecydowani — 5,4% (w Europie: 40,7%, 33,2%, 15,1%, 10,9%). W ocenie ważności wiary w Boga według 10-punktowej skali Polacy uzyskali wskaźnik przeciętny 8,39 i ustępowali w Europie jedynie Maltańczykom (9,19) i Rumunom (8,63). Podobnie na trzecim miejscu znaleźli się Polacy w Europie według kryterium satysfakcji i siły, jakie czerpią z religii (82,0% badanych). Na poziomie autodeklaracji 94,4% badanych Polaków określiło siebie jako religijnych (przeciętny wskaźnik dla całej Europy — 66,7%).

Podstawowym składnikiem wierzeń jest wiara w Boga, którą wyznawało 97,3% badanych Polaków (w 1990 r. — 94,7%). Wiarę w życie po śmierci deklarowało 80,4% respondentów (w 1990 r. — 62,1%), w istnienie piekła — 65,6% (w 1990 r. — 36,1%), w niebo — 79,8% (w 1990 r. — 66,9%), w grzech — 90,3% (w 1990 r. — 83,5%), w reinkarnację (wędrówkę dusz) — 24,6% (w 1990 r. — 31,8%). W świetle danych z europejskich badań nad wartościami w Polsce w latach 1990–1999 nastąpiło lekki wzrost aprobaty wierzeń religijnych. Wskaźniki wierzeń religijnych w 32 krajach europejskich w latach 1999–2000 kształtowały się na znacznie niższym poziomie: wiara w Boga — 77,4%, w życie po śmierci — 53,3%, w istnienie piekła — 33,9%, w istnienie nieba — 46,3%, w istnienie grzechu — 62,1%, w reinkarnację — 24,1%²⁴.

Według danych Polskiego Generalnego Sondażu Społecznego w 1999 r. 67,0% badanych Polaków deklarowało wiarę w istnienie Boga, 11,5% — wierzy wtedy, kiedy ma wątpliwości, 6,5% — czasem wierzy, czasem nie wierzy, 8,4% — nie wierzy w uosobionego Boga, 4,1% — nie wie, czy Bóg istnieje i 2,5% — nie wierzy w Boga (w 1991 r. odpowiednio: 67,9%, 9,0%, 7,7%, 9,5%, 4,0%, 1,8%). W 1991 r. 63,3% badanych wierzyło, że istnieje Bóg, który osobiście zajmuje się każdą istotą ludzką, w 1999 r. — 59,5%. W 1999 r. 13,2% badanych określiło

²⁴ L. Halman, *The European Values Study: a Third Wave. Source Book of the 1999/2000 European Values Study Surveys*, Tilburg 2001, s. 74–96. W europejskich badaniach nad wartościami 1999 r. 12,8% Polaków przyznawało, że posiada przedmioty przynoszące szczęście, jak maskotka czy talizman (w Europie — 19,0%). Wśród osób noszących te przedmioty tylko mniejszość wierzyła, że przynoszą one szczęście (s. 100–101).

siebie jako głęboko wierzących, 82,0% — jako wierzących, 3,8% — jako niewierzących i 1,0% — jako niezdecydowanych.

W 1999 r. wiarę w życie po śmierci deklarowali Polacy w następujący sposób: zdecydowanie tak — 30,8%, raczej tak — 32,0%, raczej nie — 13,2%, zdecydowanie nie — 6,7%, trudno powiedzieć — 17,3% (w 1991 r. odpowiednio: 32,8%, 30,1%, 12,5%, 8,6%, 16,0%); w niebo w 1999 r. — 29,7%, 31,8%, 13,3%, 7,7%, 17,6% (w 1991 r. — 33,3%, 33,1%, 11,3%, 8,7%, 13,5%); w istnienie piekła w 1999 r. — 24,8%, 25,7%, 19,5%, 9,9%, 20,1% (w 1991 r. — 18,4%, 27,1%, 20,2%, 19,3%, 15,1%); w cuda religijne w 1999 r. — 20,7%, 30,5%, 18,5%, 10,5%, 19,8% (w 1991 r. — 17,5%, 26,7%, 19,6%, 17,8%, 18,5%).

Badani w 1999 r. Polacy ustosunkowali się do Biblii w następujący sposób: Biblia jest prawdziwym słowem Bożym i jej treść należy odczytywać dosłownie — 25,8%; to prawda, że Biblia jest oparta na słowie Bożym, ale nie wszystko w niej należy odczytywać dosłownie — 37,9%; Biblia jest starą księgą zawierającą opowieści, legendy, historie i nauki moralne spisane przez człowieka — 18,7%; to pytanie nie dotyczy respondenta — 3,5%; trudno powiedzieć — 14,1% (w 1991 r. odpowiednio: 31,6%, 30,0%, 18,8%, 2,8%, 16,7%). W świetle Polskiego Generalnego Sondażu Społecznego wierzenia religijne w latach 1991–1999 utrzymywały się na względnie stałym poziomie, a w niektórych kwestiach ich akceptacja nawet nieznacznie wzrosła (np. wiara w cuda religijne i w istnienie piekła). Tylko 13,0% badanych w 1999 r. dostrzegło w swoim dotychczasowym życiu zmiany w odniesieniu do religii (w 1991 r. — 17,7%)²⁵.

Wysokie wskaźniki autodeklaracji wiary i wierzeń konstatuje się w sondażach CBOS. W 1997 r. 14% badanych uznawało siebie za głęboko wierzących, 81% — za wierzących, 4% — za raczej niewierzących, 1% — za całkowicie niewierzących (w październiku 1999 r. odpowiednio: 10,8%, 84,5%, 2,8%, 1,9%; w grudniu 1999 r. — 11,9%, 85,2%, 1,9%, 1,0%; w październiku 2001 r. — 10,2%, 84,3%, 2,7%, 2,1% oraz 0,2% — trudno powiedzieć, 0,4% — odmowa odpowiedzi)²⁶. Prawie dwie trzecie Polaków wierzyło w Boga i nie miało żadnych wątpliwości co do jego istnienia (61% badanych). Jedna czwarta respondentów miała niekiedy chwile wątplenia, ale ogólnie nie wpływało to na ich przeświadczenie, że są osobami wierzącymi (25%). Co dwudziesty ankietowany nie był pewny swej wiary (5%), co siedemnasty deklarował, że nie wierzy w uosobionego Boga, lecz

²⁵ Informacje uzyskane od B. Cichomskiego, T. Jerzyńskiego i M. Zielińskiego z Instytutu Studiów Społecznych UW.

²⁶ *Aktualne problemy i wydarzenia (113). Komunikat z badań CBOS (do użytku wewnętrznego)*, Warszawa 1999, s. 21; *Aktualne problemy i wydarzenia (115). Komunikat z badań CBOS (do użytku wewnętrznego)*, Warszawa 1999, s. 22; *Aktualne problemy i wydarzenia (137). Komunikat z badań CBOS (do użytku wewnętrznego)*, Warszawa 2001, s. 11.

jedynie w Siłę Wyższą (6%). W latach 1992–1999 autodeklaracje dotyczące intensywności wiary były bardzo stabilne²⁷.

W sondażu CBOS z 2000 r. 56,7% badanych określiło siebie jako wierzących i stosujących się do wskazań Kościoła, 39,6% — jako wierzących na swój sposób, 1,3% — jako niezdecydowanych, niepotrafiących określić, czy są wierzącymi, czy nie, 0,7% — jako niewierzących i nieinteresujących się tymi sprawami, 0,4% — jako niewierzących ze względu na błędność nauk Kościoła, 0,5% — inne odpowiedzi, 0,7% — trudno powiedzieć lub odmowa odpowiedzi. Identyfikację religijną akcentującą więź z Kościołem („jestem wierzący i stosuję się do wskazań Kościoła”) częściej przejawiali mieszkańcy wsi, osoby o niższym poziomie wykształcenia i starsze wiekiem²⁸.

Pomimo wysokiego wskaźnika odsetka Polaków przeświadczonych o istnieniu Boga, wskaźniki rzeczywistych wierzeń odbiegają nieco od tych nakazanych przez KKK. Są to wierzący „nie całkowicie” lub katolicy selektywni, wybiórczy. W 1997 r. Polacy deklarowali w następujący sposób swoje wierzenia religijne: wierzę w to, że dobro wcześniej czy później zawsze zwycięża nad złem — 81% badanych, w Sąd Ostateczny — 77%, że człowiek ma duszę nieśmiertelną — 76%, w niebo — 72%, w życie pozagrobowe — 71%, w to, że rodzimy się obciążeni grzechem pierworodnym — 70%, w przeznaczenie, istnienie dobrego lub złego losu — 70%, w zmartwychwstanie zmarłych — 67%, w cuda, których nie można wyjaśnić za pomocą ludzkiej wiedzy — 60%, w piekło — 59%, w wędrówkę dusz (reinkarnację) — 34%, w to, że zwierzęta mają duszę — 30%. Co piąty badany nie wierzył w życie pozagrobowe, w niebo, w istnienie grzechu pierworodnego, co czwarty — w zmartwychwstanie zmarłych i w istnienie piekła²⁹.

W październiku 2001 r. respondenci CBOS odpowiadali na pytanie, czy śmierć kończy nasze życie, czy też jest jeszcze coś po śmierci. Według 14,5% ankietowanych nic nie ma po śmierci, według 68,5% — jest jeszcze coś po śmierci (17,0% — trudno powiedzieć); 18,2% badanych niepokoi się bardzo, że nie dostąpi zbawienia, że Bóg im nie przebaczy, 30,5% — trochę się niepokoi, 16,9% — niewiele, 32,8% — wcale, 1,8% — trudno powiedzieć; 23,8% — niepokoi się bardzo tym, że umrze bez przyjęcia sakramentu, nie w stanie łaski, 30,6%

²⁷ *Wiara Polaków. Komunikat z badań CBOS*, BS/65/65/97, Warszawa 1997, s. 2–3; B. Roguska, B. Wciórka, *Religijność i stosunek do Kościoła [w:] Nowa rzeczywistość. Oceny i opinie 1989–1999*, red. K. Zagórski, M. Strzeszewski, Warszawa 2000, s. 185.

²⁸ B. Wciórka, *Religijność Polaków na przelomie wieków. Komunikat z badań CBOS*, BS/53/2001, Warszawa 2001, s. 10–12.

²⁹ *Wiara Polaków*, s. 5.

— trochę się niepokoi, 16,7% — niewiele, 27,9% — wcale, 0,9% — trudno powiedzieć³⁰.

Młodzież szkół średnich i studenci, badani w skali całego kraju przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC w 1988 r., deklarowali następujące postawy wobec religii: głęboko wierzący — 17,9%, wierzący — 61,8%, niezdecydowany, ale przywiązany do tradycji religijnej — 15,3%, obojętny — 2,4%, niewierzący — 2,4%, nieudzielający odpowiedzi — 0,2%. Powtórzony w 1998 r. sondaż ogólnopolski dostarczył danych empirycznych wskazujących na osłabienie globalnych postaw wobec religii (odpowiednio: 10,1%, 57,7%, 21,8%, 7,3%, 2,4%, 0,7%). Wskaźnik wierzących w okresie 10 lat zmniejszył się o 11,9%. W 1988 r. 81,1% respondentów uznawało, że istnieje Siła wyższa od człowieka, która rządzi światem, 58,1% badanych zadeklarowało wiarę w Boga Osobowego, 78,1% — w Boga Stwórcę świata, 69,9% — w Boga Stwórcę człowieka, 71,7% — w Trójcę św., 83,7% — w Jezusa Chrystusa, który stał się człowiekiem i umarł na krzyżu za zbawienie wszystkich ludzi, 67,7% — w wieczną nagrodę lub karę po śmierci, 51,3% — w istnienie piekła. W powtarzanych w 1998 r. badaniach uzyskano nieco niższe wskaźniki aprobaty dogmatów wiary: wiara w Boga osobowego — 53,8% badanych, w Trójcę Świętą — 70,4%, w Boga Stwórcę świata — 68,3%, w Boga Stwórcę człowieka — 64,1%, w Chrystusa jako Boga (Syn Boży) lub Boga-Człowieka — 83,1%, w Chrystusa jako Odkupiciela na krzyżu — 72,2%, w zmartwychwstanie ludzi — 67,9% (ludzie zmartwychwstaną z duszą i ciałem — 27,0%; będą żyć tylko dusze ludzkie — 40,9%), w nagrodę lub karę po śmierci — 61,9%, w istnienie piekła — 56,4%. W latach 1988–1998 zmniejszyły się wskaźniki akceptacji analizowanych prawd wiary, z wyjątkiem wiary w istnienie piekła³¹.

W całej zbiorowości młodzieży archidiecezji łódzkiej w 2000 r. 7,8% badanych deklarowało się jako głęboko wierzący, 56,8% — jako wierzący, 22,4% — jako niezdecydowani, ale przywiązani do tradycji religijnej, 8,5% — jako obojętni, 3,8% — jako niewierzący, 0,8% — nieudzielający odpowiedzi; 85,4% badanych uznawało istnienie Boga, 4,8% — negowało i 9,2% — nie było zdecydowanych (0,6% — brak odpowiedzi); 7,0% badanych uznało, że Bóg, ma wyłączny wpływ na losy człowieka, 15,5% — że wyłącznie człowiek, 64,4% — że zarówno Bóg, jak i człowiek, 5,2% — że ktoś lub coś innego, 6,7% — niemający wyraźnego poglądu na ten temat i 1,2% — nieudzielający odpowiedzi. Jeżeli połączyć tych, którzy uważają, że Bóg wyłącznie wpływa na losy innych

³⁰ *Aktualne problemy i wydarzenia (136). Komunikat z badań CBOS (do użytku wewnętrznego)*, Warszawa 2001, s. 11–12.

³¹ S. Zaręba, *Dynamika świadomości religijno-moralnej młodzieży w warunkach przemian ustrojowych w Polsce (1988–1998)*, Warszawa 2000 (mps pracy doktorskiej), s. 212–232.

ludzi, i tych, którzy dostrzegają współdziałanie Boga w kierowaniu losem ludzi, wówczas otrzymujemy wskaźnik 71,4% uznających związek działalności Boga z codziennością ludzi. Prawdopodobnie wskaźnik tych, którzy uznają Boga jako Osobę, jest jeszcze niższy.

W całej zbiorowości młodzieży archidiecezji łódzkiej 64,2% badanych wierzyło w Trójcę Świętą, 67,3% — w Boga Stwórcę świata, 61,5% — w Boga Stwórcę człowieka, 72,5% — w zmartwychwstanie Chrystusa, 77,2% — w nieśmiertelność duszy, 37,0% — w zmartwychwstanie ciał, 59,0% — w karę i nagrodę po śmierci, 54,2% — w istnienie piekła. Wskaźnik przeciętny aprobaty 8 dogmatów katolickich wynosił 61,6% (12,8% — dezaprobata, 22,3% — niezdecydowanie, 3,3% — brak odpowiedzi)³².

Badania socjologiczne z lat dziewięćdziesiątych wskazywały na stosunkowo znaczną stabilność autodeklaracji wiary, chociaż wyniki sondaży opinii publicznej nie były w pełni zgodne. Można przyjąć, że około 90% dorosłych Polaków deklaruje jakąś formę wiary religijnej, wyraźnie mniej w środowiskach młodzieżowych (70%–80%)³³. Ateizm w dalszym ciągu nie jest w modzie. Jeżeli nawet prognozy z początku lat dziewięćdziesiątych dotyczące nietrwałości religijności w jej kształtach sprzed 1989 r., o spadku znaczenia religijności „manifestowanej” i „patriotycznej”, pociągającym za sobą wzrost obojętności religijnej, a nawet ateizmu i nihilizmu praktycznego, nie w pełni weryfikują się, to jednak pewne przesunięcia nawet w najbardziej podstawowych komponentach religijności są już dostrzegalne.

Z niezbyt dokładnych ustaleń empirycznych wynika, że około 10%–20% Polaków skłonnych jest zaakceptować nieosobową naturę Boga, wśród młodzieży jest ich znacznie więcej (30%–40%). Socjologia empiryczna w Polsce tylko marginesowo zajmowała się ideą Boga i wyobrażeniami o Bogu. Tradycyjne wyobrażenia Boga nie pasują już w pełni do współczesnej rzeczywistości. Wielu ludzi odrzuca wyobrażenie Boga absolutnie transcendentnego. „Bóg przestał być uważany za bezpośrednią i kontrolującą przyczynę wszystkiego, co dzieje się w życiu naturalnym, społecznym i psychologicznym. Bóg nie jest już wszechmocną i wszędzie obecną istotą, która bezpośrednio wpływa na dzieje świata i losy lu-

³² J. Mariański, *Globalne postawy młodzieży wobec religii* (w druku).

³³ Znaczne rozbieżności we wskaźnikach postaw proawerzeniowych ujawniają badania socjologiczne realizowane w wybranych środowiskach społecznych. W zbiorowości 208 osób z Warszawy i okolic, badanych w latach 1993–1995, będących w wieku 21–62 lat, 47,6% określiło siebie jako wierzących i praktykujących, 42,8% jako wierzących niepraktykujących oraz 9,6% — jako niewierzących; A. Kwak, *Rozwód a separacja w opinii kobiet i mężczyzn* [w:] *Rodzina współczesna*, red. M. Ziemska, Warszawa 1999, s. 180.

dzi oraz bezpośrednio decyduje o ich zdrowiu i chorobie. Bóg nie interweniuje już bezpośrednio, a już na pewno nie dlatego, że jest despotą czy dla kaprysu. Z empirycznego punktu widzenia, tj. zgodnie z doświadczeniami współczesnych ludzi, takie metafory, jak »Opatrzność« czy »ingerencja Boga« utożsamia się z absolutną transcendencją Boga, którą ci ludzie całkowicie odrzucają³⁴.

Symbol wiary (*Credo*) powinien być przekazywany w nauczaniu Kościoła w całej swej integralności, bez okaleczenia, zafałszowania czy zubożenia. Faktycznie propagowany model wiary religijnej często nie stanowi adekwatnego odzwierciedlenia wszystkich treści modelu ogólnego (oficjalnego). W zależności od szczegółowych sytuacji uwzględnia się większość lub tylko część tych treści. Jedne z nich upowszechnia się z wyjątkową intensywnością, inne akcentuje się mniej wyraźnie lub całkowicie pomija. Postawy ludzi wobec dogmatów wiary są również zróżnicowane: od wiary pogłębionej i umocnionej, poprzez wiarę częściową (selektywne postawy wobec wiary), aż do indyferentyzmu i niewiary. Kształtują się one w procesie socjalizacji i wychowania, w kulturowym kontekście określonego społeczeństwa.

Wiele wskazuje na to, że zjawisko dystansowania się od kościelnie określonej religijności prowadzi nie tyle do ukształtowania się nowej i bardziej zindywidualizowanej religijności, lecz jest po prostu deficytem religijności kościelnej (zwykła negacja, bez dalszych konsekwencji). W przyszłości mogą nabierać społecznego znaczenia postawy religijne o charakterze synkretycznym. Bierze się wówczas trochę treści z chrześcijaństwa, trochę z innych religii i ideologii, dodaje się do tego trochę własnych pomysłów. Taka religijność na własny sposób, *à la carte*, *Bastelreligion*, według własnej reżyserii, rozwija się w krajach zachodnich. Czasem nazywa się ją religijnością postmodernistyczną lub religijnością „majsterkowicza”. Pogłębiający się pluralizm społeczno-kulturowy pozwala każdemu wybrać swoje wierzenia religijne.

Wydaje się, że powoli narasta rozbieżność pomiędzy doktryną chrześcijańską a świadomością religijną współczesnych Polaków. Stosowany język, kościelne symbole, tradycyjne metody i sposoby działania docierają do mentalności tylko części wierzących. Człowiek współczesny nie tyle oczekuje nowych dogmatów, nowych katechizmów, lecz raczej nowego stylu ewangelizowania, który pozwoli lepiej zrozumieć podstawowe treści wiary i zintegrować je z własnym życiem. Pytanie zasadnicze brzmi: jaką orientację daje mi wiara konkretnie, w moim

³⁴ J. van der Ven, *Współczesne kontestacje chrześcijaństwa. Sekularyzacja czy desekularyzacja?* [w:] *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej, Lublin, 18–21 września 2001*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, Z. Krzyszowski, I. S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin 2001, s. 195.

codziennym życiu³⁵. Treści dogmatyczne wydają się mniej istotne, a przynajmniej niewiele ewokują w umysłach części katolików polskich. Daleko jest jednak do swoistej kultury nieobecności transcendencji, nawet jeżeli decyzje wielu Polaków na życie według wiary i w wierze nie mają charakteru totalnego, obejmującego cały projekt życia.

Credo jako reguła wiary dla wielu katolików funkcjonuje raczej „na papierze”, centralne treści wiary chrześcijańskiej są nieznane lub kwestionowane, niekiedy ignorowane. Wielu chrześcijan przypisuje sobie prawo określania tego, w co mają wierzyć, nie pytając o to, co mówi na ten temat KKK. Obok oficjalnego wyznania wiary występuje prywatne, indywidualne „credo” poszczególnych jednostek. Zwłaszcza w sprawach moralnych wierni chcą podejmować decyzje według własnych poglądów, według własnego sumienia. Poszukuje się tego, co pasuje do naszych własnych wyobrażeń, wszystko inne jest ignorowane (chrześcijaństwo „wybiórcze”). Stała się już prawie normalnością częściowa identyfikacja z Kościołem i jego nauką, częściowe uczestnictwo w życiu Kościoła według kryteriów indywidualnych (według własnych gustów). Wspólnoty chrześcijańskie łatwiej jest opisywać według kategorii terytorialnych i strukturalnych (np. parafie, diecezje) niż według kryteriów wiary (wspólnota wiary).

Wzrasta dystans między tym, co hierarchia kościelna przekazuje wiernym w sposób normatywny, a tym, w co oni faktycznie wierzą i jak żyją. W warunkach wzrastającego pluralizmu społeczno-kulturowego i strukturalnej indywidualizacji nie tyle szerzy się ateizm, co katolicyzm selektywny. Każdy może według własnego uznania wybierać i kompilować swoją własną religijność. Możliwości wyboru ulegają radykalizacji, ponieważ tylko mniejszość Polaków uznaje tezę o jedynie prawdziwej religii. KKK jest z pewnością w jakimś sensie punktem odniesienia dla większości Polaków (nawet jeżeli nie zawsze znają go z własnych lektur), ale nie punktem stałym, poza który nie wolno wykraczać.

Wielu wierzących nie odczuwa oporów, by do swojego systemu chrześcijańskiego włączyć tezę o zupełnie innej proveniencji (np. tezę o reinkarnacji). Rzeczywiste wierzenia religijne przesuwają się w obszar pewnej nieokreśloności. Wiara przeplata się ze zwątpieniem, pewność z niepewnością, co — przynajmniej pośrednio — sprzyja subiektywizacji wiary. Szerzy się przekonanie, że wszystkie religie błędzą w ciemności albo że wszystkie ich wypowiedzi są symbolami tego, co jest całkowicie niepoznawalne. Trudno jest dokładnie określić, w jakim zakresie to, co transcendentne przestaje być punktem odniesienia dla współczesnych Polaków.

³⁵ Th. Herr, *Patient Kirche — Was ist mit der Kirche los? Eine sozialwissenschaftliche Untersuchung*, Paderborn 2001, s. 202–203.

„W modzie nie jest już tradycyjne i logiczne *Credo*, lecz niejednorodna mieszanka ideowa stworzona na podstawie osobistych preferencji; w modzie nie jest już przestrzeganie tradycji, lecz osobiste upodobania, nie potencjał prawdy, lecz pomoc w konkretnych sytuacjach życiowych, nie obowiązujące dogmaty, lecz przeżycie religijne. Kościoły, ich wyznania i ich przekonanie, że prowadzą do prawdy, natrafiają na brak zaufania. Na przypominającą miksturę religię czasów postmodernizmu składa się niewielka ilość miłości bliźniego i duża doza miłości do zwierząt, nieco wędrówki dusz, duża porcja psychologii i parapsychologii, z domieszką ezoteryki, a wszystko dopełnia idylla bożonarodzeniowa i spora doza krytyki Kościoła. Kwestia, czy wszystko to w ogóle pasuje do siebie, nie stanowi tu problemu, racjonalne wyjaśnienie ustąpiło na rzecz radosnego irracjonalizmu”³⁶. Tego rodzaju charakterystyka religijności ludzi współczesnych epoki postmodernizmu nie da się w pełni odnieść do katolików polskich czy szerzej do społeczeństwa polskiego, ale pewne symptomy tego procesu są już obserwowalne w naszym kraju. Wzrasta i u nas zainteresowanie literaturą ezoteryczną, a wiele księgarń ma specjalne stoiska z tą literaturą.

Dokonujące się przekształcenia w sferze wiary religijnej Polaków mają nie tylko negatywny wymiar. Religijność „dziedziczona” powoli przekształca się w religijność z wyboru. Jest to religijność nie w pełni spójna, często selektywna i wybiórcza. Proces ten jest przejawem indywidualizacji i subiektywizacji wiary, być może także przejawem ogólniejszego procesu utraty przez współczesnych spójności w postrzeganiu świata i siebie. Chrześcijański system wartości, norm i wzorów zachowań charakteryzuje się pewną opozycyjnością wobec trendów w sferze postaw i zachowań powodowanych modernizacją społeczną (nowoczesne lub ponowoczesne społeczeństwo).

3. MSZA ŚW. I SAKRAMENTY

„Niedziela, »dzień Pański«, jest głównym dniem celebracji Eucharystii, ponieważ jest to dzień Zmartwychwstania. Niedziela jest w pełnym znaczeniu tego słowa dniem zgromadzenia liturgicznego, dniem rodziny chrześcijańskiej, dniem radości i odpoczynku po pracy” (KKK 1193). „Przykazanie kościelne określa i precyzuje prawo Pańskie: »W niedzielę oraz w inne dni świąteczne nakazane

³⁶ P. Neuner, *Psychospołeczne i polityczne uwarunkowania chrześcijaństwa dziś* [w:] *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej*. Lublin, 18–21 września 2001, red. M. Rusecki, K. Kaucha, Z. Krzyszowski, I. S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin 2001, s. 261.

wierni są zobowiązani uczestniczyć we Mszy świętej«. „Nakazowi uczestniczenia we Mszy świętej czyni zadość ten, kto bierze w niej udział, gdziekolwiek jest odprawiana w obrządku katolickim, bądź w sam dzień świąteczny, bądź też wieczorem dnia poprzedzającego” (KKK 2180). „Eucharystia niedzielna uzasadnia i potwierdza całe działanie chrześcijańskie. Dlatego wierni są zobowiązani do uczestniczenia w Eucharystii w dni nakazane, chyba że są usprawiedliwieni dla ważnego powodu (np. choroba, pielęgnacja niemowląt) lub też otrzymali dyspensę od ich własnego pasterza. Ci, którzy dobrowolnie zaniedbują ten obowiązek, popełniają grzech ciężki” (KKK 2181).

Z socjologicznego punktu widzenia uczestniczenie we mszy św. jest jedną z najważniejszych praktyk religijnych. Praktyki religijne jako zachowania (czynności) religijne nakazane lub zalecane przez Kościół obejmują szeroki zakres uczestnictwa. Dzieli się one na praktyki obowiązkowe (powtarzane i jednorazowe) i praktyki nadobowiązkowe (pobożne). Uczęszczania na mszę św. nie należy utożsamiać z wiarą religijną, jednak zaniedbywanie udziału w niedzielnej Eucharystii wydaje się czułym barometrem, który może wskazywać pośrednio na zmianę świadomości religijnej katolików. Poniżej omówimy wybrane wyniki sondaży opinii publicznej, ilustrujące stan i dynamikę praktyk niedzielnych w społeczeństwie polskim.

Według danych Polskiego Generalnego Sondażu Społecznego z 1999 r. 35,5% badanych Polaków uczestniczyło raz w tygodniu w mszach lub nabożeństwach, dwa lub trzy razy w miesiącu — 23,0%, raz w miesiącu — 9,3%, kilka razy w roku — 23,2%, rzadziej niż raz w roku — 4,5%, nigdy — 3,8%, trudno powiedzieć — 0,6% (w 1991 r. odpowiednio: 38,9%, 30,2%, 8,7%, 16,4%, 3,0%, 2,9%, 0,0%)³⁷. Uczestnictwo we mszach niedzielnych lub nabożeństwach przynajmniej raz w miesiącu zmniejszyło się w społeczeństwie polskich w latach 1991–1999 o 10,0%.

Dane z sondaży CBOS z końca lat osiemdziesiątych i w latach dziewięćdziesiątych wskazywały na znaczną stabilność autoidentyfikacji wiary i praktyk religijnych. Odnotowane przez badaczy trendów w religijności jej umocnienie w okresie przełomu 1989 r. utrzymywało się do końca ostatniej dekady XX wieku. W marcu 1997 r. 7% badanych dorosłych Polaków deklarowało, że uczestniczy w praktykach religijnych, takich jak: msze, nabożeństwa czy spotkania religijne, zazwyczaj kilka razy w tygodniu, 51% — raz w tygodniu, 13% — kilka razy w miesiącu, 23% — kilka razy w roku i 7% — w ogóle nie uczestniczy. Według średnich wskaźników za 2000 r. 6% badanych uczestniczyło w praktykach reli-

³⁷ Dane uzyskane od B. Cichomskiego, T. Jerzyńskiego i M. Zielińskiego z Instytutu Studiów Społecznych UW.

gijnych kilka razy w tygodniu, 52% — raz w tygodniu, 16% — przeciętnie jeden lub dwa razy w miesiącu, 18% — kilka razy w roku, 8% — w ogóle nie uczestniczy³⁸.

„Ogólnie można więc uznać, że trzy czwarte dorosłych Polaków to ludzie wierzący i praktykujący systematycznie, przynajmniej raz w tygodniu, lub nieregularnie — jeden, dwa razy w miesiącu. Prawie jedna czwarta społeczeństwa jednak — mimo deklaracji wiary — praktycznie pozostaje poza oddziaływaniem Kościoła”³⁹. W sondażu CBOS z października 2001 r. 6,1% badanych deklaroowało, że uczestniczy zazwyczaj kilka razy w tygodniu w praktykach religijnych. 49,8% — raz w tygodniu, 17,3% — przeciętnie jeden lub dwa razy w miesiącu, 19,2% — kilka razy w roku, 7,1% — w ogóle nie uczestniczy, 0,4% — odmowa odpowiedzi⁴⁰.

W europejskich badaniach nad wartościami 78,2% Polaków deklaroowało uczestnictwo w praktykach religijnych przynajmniej raz w miesiącu, 16,6% — w szczególnych okolicznościach i 5,2% — brak uczestnictwa (w Europie odpowiednio: 31,6%, 38,8%, 29,5%). W dzieciństwie (w wieku 12 lat) aż 97,3% badanych brało udział w nabożeństwach przynajmniej raz w miesiącu (w Europie — 56,5%). Polacy szczególnie wysoko oceniali ważność tzw. rytuałów przejścia: chrzest — 96,2% badanych, ślub kościelny — 94,7%, pogrzeb religijny — 96,1% (w całej Europie odpowiednio: 74,9%, 73,6%, 82,3%)⁴¹.

W sondażu OBOP i Ośrodka Sondaży Społecznych OPINIA z maja 1997 r. respondenci określili w następujący sposób swoje uczestnictwo we mszy św. niedzielnej: w każdą niedzielę i święto — 37%, prawie w każdą niedzielę — 21%, jeden lub dwa razy w miesiącu — 13%, tylko w wielkie święta — 15%, tylko z okazji ślubu lub pogrzebu — 7%, w ogóle nie chodzę — 6%, trudno powiedzieć — 1%⁴².

Na wysoki poziom praktyk niedzielnych i ich stabilizację w latach dziewięćdziesiątych wskazują dwa sondaże ogólnopolskie zrealizowane przez Instytut Statystyki Kościoła katolickiego SAC oraz w kilku diecezjach. Dane empiryczne dla diecezji wrocławskiej (1997 r.), archidiecezji katowickiej (1998 r.), archidiecezji łódzkiej (2000 r.) i dla całego kraju zawiera tabela 1. Respondenci udzielali od-

³⁸ B. Wciórka, *Religijność Polaków*, s. 2–4, 7; *Wiara Polaków*, s. 4.

³⁹ B. Roguska, B. Wciórka, *op. cit.*, s. 186.

⁴⁰ *Aktualne problemy i wydarzenia (137). Komunikat z badań CBOS (do użytku wewnętrznego)*, Warszawa 2001, s. 22.

⁴¹ L. Halman, *op. cit.*, s. 78–80.

⁴² *Przed przyjazdem Papieża. Komunikat z badań OBOP i Ośrodka Sondaży Społecznych OPINIA (maj, 1997)*, Warszawa 1997, s. 10–11.

powiedzi na pytanie: „Proszę powiedzieć, jak często chodził(a) Pan(i) na mszę św. w ciągu ostatniego roku?”

| Częstotliwość uczestnictwa | Diecezja wrocławska | Archidiecezja katowicka | Archidiecezja łódzka | Polska 1991 | Polska 1998 |
|--------------------------------|---------------------|-------------------------|----------------------|-------------|-------------|
| W każdą niedzielę lub częściej | 25,7 | 39,4 | 28,1 | 37,8 | 45,1 |
| Prawie w każdą niedzielę | 29,8 | 22,6 | 24,8 | 25,7 | 22,9 |
| 1–2 razy w miesiącu | 21,2 | 14,1 | 19,5 | 17,1 | 11,4 |
| Tylko w wielkie święta | 14,1 | 13,8 | 15,5 | 11,5 | 10,1 |
| Rzadziej | 4,6 | 4,1 | 5,4 | 4,8 | 4,5 |
| Nigdy | 3,0 | 4,7 | 5,6 | — | 4,8 |
| Brak danych | 1,5 | 1,3 | 1,2 | 3,1 | 1,2 |
| Ogółem | 100,0 | 100,0 | 100,0 | 100,0 | 100,0 |

Tab. 1. Uczestnictwo we mszy św. niedzielnej (dane w %)⁴³

Wskaźnik uczęszczających do kościoła w każdą lub prawie w każdą niedzielę wynosił w diecezji wrocławskiej 55,5%, w archidiecezji katowickiej — 62,0%, i w archidiecezji łódzkiej — 52,9%. Wskaźnik uczęszczających do kościoła w każdą lub prawie w każdą niedzielę wynosił w 1991 r. w skali całego kraju 63,5%, w 1998 r. — 68,0% (różnica 4,5%). Natomiast wskaźnik osób uczęszczających rzadziej niż kilka razy w roku lub w ogóle nieuczęszczających wynosił odpowiednio: 4,8% i 9,3%. W latach 1991–1998 zmniejszył się wyraźnie wskaźnik uczęszczających 1–2 razy w miesiącu do kościoła o 5,7% i nieznacznie tzw. katolików świątecznych („kilka razy w roku”) — o 1,4%. Jeżeli więc w skali globalnej nie zaznaczyły się wyraźne zmiany w zbiorowości praktykujących, to w ich strukturze nastąpiły lekkie przesunięcia w kierunku zwiększenia się liczebności dwóch kategorii: praktykujących systematycznie i w ogóle niepraktykujących, kosztem zbiorowości katolików praktykujących nieregularnie. Następne lata pokażą, w jakim stopniu ta tendencja ma cechy trwałości.

⁴³ W. Zdaniewicz, *Zachowania religijno-moralne [w:] Kto wygrał? Kto przegrał? Postawy społeczno-religijne diecezjan wrocławskich '97*, red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzusi, Warszawa 1997, s. 53; tenże, *Zachowania religijno-moralne [w:] Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji katowickiej*, red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzusi, Katowice 1999, s. 25; J. Mariański, *Niedzielne i wielkanocne praktyki religijne [w:] Religijność Polaków 1991–1998*, red. W. Zdaniewicz, Warszawa 2001, s. 86–87; W. Piwowarski, *Praktyki religijne* (w druku).

Sondaż ogólnopolski CBOS z 1998 r. pozwolił ustalić następującą częstotliwość uczestnictwa młodzieży polskiej w praktykach religijnych, takich jak msze nabożeństwa lub spotkania religijne: kilka razy w tygodniu — 7,1%, raz w tygodniu — 50,1%, przeciętnie jeden lub dwa razy w miesiącu — 11,2%, kilka razy w roku — 17,7%, w ogóle nie uczestniczy — 13,4%, trudno powiedzieć lub brak odpowiedzi — 0,4%. Poziom praktyk religijnych młodzieży był zbliżony do tego, jaki prezentowały matki (odpowiednio: 10,0%, 49,4%, 10,4%, 15,1%, 5,9%, 7,0% i 2,3% — brak matki) oraz wyższy niż u ojców (4,6%, 42,0%, 9,9%, 18,9%, 8,1%, 9,2% i 7,4% — brak ojca)⁴⁴.

Badani w 1988 r. uczniowie szkół średnich i studenci w całej Polsce deklaruowali w następujący sposób swoje uczestnictwo w praktykach religijnych: w każdą niedzielę — 36,6%, prawie w każdą niedzielę — 31,3%, około jeden lub dwa razy w miesiącu — 13,2%, tylko w wielkie święta — 7,4%, tylko z okazji ślubu, pogrzebu itp. — 3,1%, wcale — 4,5%, trudno powiedzieć — 2,7%, brak odpowiedzi — 1,2% (w 1998 r. odpowiednio: 23,6%, 30,1%, 14,0%, 14,7%, 6,2%, 5,9%, 4,9%, 0,6%). Wskaźnik uczęszczających do kościoła w każdą lub prawie w każdą niedzielę zmniejszył się o 14,2% (od 67,9% do 53,7%)⁴⁵.

W 2000 r. w zbiorowości młodzieży archidiecezji łódzkiej 15,5% badanych deklaruowało uczestnictwo we mszy św. w każdą niedzielę albo w sobotę wieczorem i święta lub częściej, 23,6% — prawie w każdą niedzielę, 17,0% — jeden lub dwa razy w miesiącu, 21,8% — tylko w wielkie święta, 10,6% — tylko z okazji ślubu, pogrzebu itp., 9,6% — w ogóle nie uczestniczy we mszy św. i 1,9% — nieudzielający odpowiedzi. Poziom praktyk niedzielnych młodzieży archidiecezji łódzkiej był znacznie niższy od tego, jaki ustalono w sondażu ogólnopolskim CBOS w 1998 r. wśród młodzieży i w badaniach Ośrodka Sondaży Społecznych OPINIA w 1998 r.⁴⁶.

Ogólnie można by powiedzieć, że — według deklaracji badanych Polaków — nakaz uczestniczenia we mszy św. (w każdą lub prawie w każdą niedzielę) spełniało pod koniec lat dziewięćdziesiątych od 58,0% do 68,0% (według wyników różnych sondaży opinii publicznej). Wskaźniki nieregularnie praktykujących wahały się od 9,3% do 11,4%, tzw. katolików sezonowych praktykujących kilka razy w roku — od 10,1% do 23,2%, w ogóle zaś niepraktykujących — od 8,0% do 13,0%. Wyniki te świadczą, że przynajmniej dla około 30% katolików polskich nakaz niedzielnego uczestnictwa we mszy św. stracił swoją moc obowiązującą, z nakazu kategorycznego ukształtował się nakaz fakultatywny albo nic niezna-

⁴⁴ Informacje uzyskane w CBOS.

⁴⁵ S. Zaręba, *op. cit.*, s. 236.

⁴⁶ J. Mariański, *Praktyki religijne młodzieży* (w druku).

zcący postulat⁴⁷. W ostatniej dekadzie XX wieku praktyki niedzielne utrzymywały się na względnie stabilnym poziomie. Według Polskiego Generalnego Sondażu Społecznego w latach 1991–1999 wskaźnik regularnie lub prawie regularnie uczęszczających w niedzielę do kościoła zmniejszył się o 10,6%. Poziom praktyk niedzielnych w środowiskach młodzieżowych był niższy niż wśród dorosłych Polaków.

Ważną praktyką obowiązkową jest spowiedź i komunia wielkanocna. Według KKK: „Przebaczenie grzechów popełnionych po chrzcie jest udzielane przez osobny sakrament nazywany sakramentem nawrócenia, spowiedzi, pokuty lub pojednania” (KKK 1486). „Kto chce dostąpić pojednania z Bogiem i z Kościołem, musi wyznać przed kapłanem wszystkie grzechy ciężkie” (KKK 1493). „Indywidualna i integralna spowiedź z grzechów ciężkich oraz rozgrzeszenie stanowią jedyny zwyczajny sposób pojednania się z Bogiem i Kościołem” (KKK 1497). „Kościół żywo poleca wiernym, by przyjmowali zawsze Komunię świętą, gdy uczestniczą w sprawowaniu Eucharystii. Zobowiązuje ich do tego przynajmniej raz w roku” (KKK 1417). „Drugie przykazanie (»Przynajmniej raz w roku spowiadać się«) zapewnia przygotowanie do Eucharystii przez przyjęcie sakramentu pojednania, który jest kontynuacją dzieła nawrócenia i przebaczenia, zapoczątkowanego na chrzcie. Trzecie przykazanie (»Przynajmniej raz w roku w czasie wielkanocnym Komunię świętą przyjąć«) określa minimum w przyjmowaniu Ciała i Krwi Pańskiej w związku ze świętami wielkanocnymi, źródłem i ośrodkiem liturgii chrześcijańskiej” (KKK 2042).

Współcześnie można ustalać poziom realizacji obowiązkowych praktyk wielkanocnych w skali całego kraju jedynie poprzez sondaże opinii publicznej. Parafie — poza nielicznymi wyjątkami — nie prowadzą obliczeń wiernych przystępujących do sakramentów wielkanocnych, tym bardziej nie czynią tego diecezje. Jedynym źródłem dla socjologa pozostają autodeklaracje respondentów na temat ich uczestnictwa w spowiedzi i komunii wielkanocnej. Uzyskane w sondażach Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego SAC dane empiryczne zawiera tabela 2.

⁴⁷ M. N. Ebertz, *Neue Unbekümmertheit im Umgang mit Kirche*, „Lebendige Seelsorge” 51:2000, nr 4–5, s. 221.

| Kategorie odpowiedzi | Diecezja wrocławska | Archidiecezja katowicka | Archidiecezja łódzka | Polska 1991 | Polska 1998 |
|-----------------------|---------------------|-------------------------|----------------------|-------------|-------------|
| Raz w miesiącu | 51,5 | 26,5 | 10,3 | 27,4 | 34,0 |
| Kilka razy w roku | 19,1 | 34,4 | 42,6 | 11,7 | 28,4 |
| Raz w roku | 9,4 | 15,8 | 15,9 | 43,1 | 17,0 |
| Raz na kilka lat | 15,5 | 14,1 | 18,2 | 12,5 | 15,5 |
| Ani razu od wielu lat | — | — | 4,9 | 0,9 | 0,9 |
| Wcale | 2,0 | 4,8 | 5,7 | 1,5 | 0,9 |
| Brak danych | 2,6 | 4,4 | 2,4 | 2,9 | 3,2 |
| Ogółem | 100,0 | 100,0 | 100,0 | 100,0 | 100,0 |

Tab. 2. Przystępowanie do spowiedzi (dane w %)⁴⁸

Łącząc trzy pierwsze kategorie przystępujących do spowiedzi, otrzymujemy wskaźnik „paschantes”, który wynosi: dla diecezji wrocławskiej — 80,0%, dla archidiecezji katowickiej — 76,7%, dla archidiecezji łódzkiej — 68,8%, dla całego kraju w 1991 r. — 82,2%, w 1998 r. — 79,4%. W latach 1991–1998 wskaźnik „paschantes” zmniejszył się o 2,8%. Nieco niższy wskaźnik „paschantes” ustalono w badaniach OBOP i Ośrodka Sondaży Społecznych OPINIA. W 1997 r. częstotliwość przystępowania do spowiedzi określili respondenci następująco: w ostatnim tygodniu — 7%, w ostatnim miesiącu — 30%, przed paroma miesiącami — 32%, przed rokiem — 8%, przed paroma laty — 14%, ani razu od dzieciństwa — 2%, wcale nie przystępuję — 3%, trudno powiedzieć — 4% (wskaźnik „paschantes” — 69%)⁴⁹.

W 1988 r. 17,7% badanej młodzieży polskiej (uczniowie i studenci) deklaro- wało, że przystąpiło do komunii św. w ostatnim tygodniu przed badaniami, 33,8% — w ostatnim miesiącu, 27,4% — przed paroma miesiącami, 6,7% — przed rokiem, 8,8% — przed kilkoma laty, 2,5% — ani razu od wielu lat, 1,9% — wcale nie przystępuje, 1,2% — brak odpowiedzi (w 1998 r. odpowiednio: 17,9%, 17,8%, 37,3%, 9,2%, 9,6%, 5,6%, 1,8%, 0,8%). Wskaźnik „paschantes” — według tych deklaracji — wynosił 78,9% w 1988 r. i 73,0% — w 1998 r.⁵⁰

⁴⁸ W. Zdaniewicz, *Zachowania religijno-moralne* [w:] *Kto wygrał?*, s. 56; idem, *Zachowania religijno-moralne* [w:] *Postawy społeczno-religijne*, s. 27; J. Mariański, *Niedzielne i wielkanocne praktyki*, s. 94–95.

⁴⁹ *Przed przyjazdem Papieża*, s. 11.

⁵⁰ S. Zaręba, *op. cit.*, s. 239.

Młodzież archidiecezji łódzkiej odpowiedziała w 2000 r. na pytanie: „Jak często przestępujesz do spowiedzi?”. Odpowiedzi były następujące: dwa razy w miesiącu — 1,5% badanych, raz w miesiącu — 7,0%, kilka razy w roku — 37,8%, raz w roku — 14,8%, rzadziej niż raz w roku — 10,0%, raz na kilka lat — 15,2%, ani razu od dzieciństwa — 5,5%, wcale nie przystępuje — 6,8%, nieudzielający odpowiedzi — 1,5%. Łącząc cztery pierwsze kategorie odpowiedzi, otrzymujemy wskaźnik przystępujących do spowiedzi wielkanocnej wynoszący 61,1%⁵¹.

W świetle omówionych danych empirycznych trudno byłoby mówić o jakimś wyraźnym spadku praktyk wielkanocnych, zarówno spowiedzi, jak i komunii św. Trzeba jednak podkreślić, że deklaracje badanych katolików o ich zaangażowaniach kultowych mogą być nieco zawyżone w stosunku do zachowań rzeczywistych. Praktyka spowiedzi pojmowana jako „wyliczanie grzechów” traci powoli na znaczeniu. Być może zmniejsza się poczucie grzechu, a społeczeństwo coraz mniej jest nękanie problemami duszy i jej zbawienia. Wydaje się, że „rytualna dewiacja” bardziej zaznacza się w odniesieniu do spowiedzi indywidualnej niż niedzielnej mszy św.

4. DEKALOG I INNE ZASADY CHRZEŚCJAŃSKIEGO ŻYCIA

W trzeciej części Katechizmu zawarte jest moralne nauczanie Kościoła. Jest ono oparte na Objawieniu, z niego czerpie inspirację główne pojęcie, a także uzasadnienie głoszonych norm moralnych⁵². Katechizm — twierdzi kard. J. Ratzinger — jest książką o moralności i jeszcze czymś więcej. „Mówi o człowieku, ale u jego podstaw leży przekonanie, że pytania o człowieka nie można odrywać od pytania o Boga. Nie sposób mówić poprawnie o człowieku, jeśli nie mówi się jednocześnie o Bogu; o Bogu jednak nie możemy mówić poprawnie, jeśli On sam nam nie powie, kim jest. Dlatego wskazań moralnych, które przynosi Katechizm, nie wolno odrywać od tego, co mówi on o Bogu i o Jego obecności w naszej historii. Katechizm należy czytać jako całość. Odczytanie stronik traktujących o moralności byłoby fałszywe, gdyby zostały one oderwane od kontekstu, to jest od wyznania wiary, od nauki o sakramentach i o modlitwie”⁵³.

⁵¹ J. Mariański, *Praktyki religijne młodzieży* (w druku).

⁵² A. Szostek, *Etyka otwarta na Ewangelię* [w:] *Katechizm Kościoła Katolickiego. Wprowadzenie*, red. M. Rusecki, E. Pudełko, Lublin 1995, s. 165.

⁵³ J. Ratzinger, *Książka, która czerpie z doświadczenia Kościoła wszystkich wieków*, „L'Osservatore Romano” 14:1993, nr 2, s. 13.

„Dziesięć przykazań, będąc wyrazem podstawowych powinności człowieka względem Boga i względem bliźniego, objawia w swojej istotnej treści poważne zobowiązania. Są one ze swojej natury niezmiennie i obowiązują zawsze i wszędzie. Nikt nie może od nich dyspensować. Dziesięć przykazań wyryl Bóg w sercu człowieka” (KKK 2072). „Dekalog stanowi uprzywilejowany wyraz prawa naturalnego. Znamy go za pośrednictwem Objawienia Bożego i rozumu ludzkiego” (KKK 2080). „Nauczanie pasterzy Kościoła w dziedzinie moralności dokonuje się zazwyczaj w katechezie i przepowiadaniu na podstawie Dekalogu, który wskazuje zasady życia moralnego ważne dla każdego człowieka” (KKK 2049). „Nieomyślność Urzędu Nauczycielskiego pasterzy obejmuje wszystkie treści nauki, łącznie z moralnością, bez których zbawcze prawdy wiary nie mogą być strzeżone, wykładane czy zachowywane” (KKK 2051).

We współczesnych pluralistycznych społeczeństwach zaznaczają się tendencje do przewartościowania wartości, wyrażające się w odchodzeniu od wartości powinnościowych (obowiązków) do wartości samorozwojowych (samorealizacja). Oznacza to w istocie ewolucję od moralności nakazów i zakazów w kierunku moralności indywidualnych osądów (moralność wolności). To właśnie jednostka ma wyrażać swój sąd o tym, jaki sposób postępowania należy uznać „tu i teraz” za słuszny. Przyznawanie człowiekowi lub społeczeństwu nie tylko autonomii w rozpoznawaniu powinności moralnych, ale i w ich kreowaniu, grozi zachwianiem nie tylko religijnego porządku moralnego, ale i wszelkiego obiektywnego ładu moralnego. W tym kontekście łatwo kształtują się opinie, że Dekalog tworzy przede wszystkim moralność nakazów i zakazów, nie do przyjęcia dla współczesnego człowieka.

Znajomość przykazań Dekalogu jest w społeczeństwie polskim na dość dobrym poziomie. Według badań Ośrodka Sondaży Społecznych OPINIA w 1998 r. od 63,9% do 77,3% respondentów potrafiło wymienić poszczególne przykazania Dekalogu (wskaźnik przeciętny — 69,3%). Brak znajomości Dekalogu wahał się w przedziale od 6,1% do 18,7%. Najczęściej wymieniano przykazania: IV, V, VI, VII. W całej zbiorowości dorosłych Polaków 42,4% badanych potrafiło wymienić przynajmniej niektóre przykazania kościelne, a 37,4% respondentów nie pamiętało ich w ogóle. W archidiecezji katowickiej znajomość przykazań Bożych była nieco wyższa i wahała się w odniesieniu do poszczególnych przykazań od 65,2% do 78,2% (wskaźnik przeciętny — 71,4%)⁵⁴. W świadomości większości Polaków funkcjonuje model moralności oparty na przykazaniach Dekalogu.

Społecznie i moralnie bardziej znaczący niż stan wiedzy o Dekalogu jest stosunek badanych do poszczególnych przykazań Bożych. W sondażu OBOP dla

⁵⁴ W. Zdaniewicz, *Zachowania religijno-moralne [w:] Religijność Polaków*, s. 71; *idem*, *Zachowania religijno-moralne [w:] Postawy społeczno-religijne*, s. 23.

„Polityki” z 2001 r. indagowano respondentów, czy uważają oni przykazania Dekalogu za nadal aktualne czy za przestarzałe. W odniesieniu do I przykazania 81% badanych uważało, że powinno się je przestrzegać zawsze i niezależnie od sytuacji, 7% — że tylko w niektórych sytuacjach i 12% — że jest już ono nieaktualne w naszych czasach; II przykazanie odpowiednio: 80%, 8%, 12%; III przykazanie: 77%, 7%, 16%; IV przykazanie: 94%, 2%, 4%; V przykazanie: 95%, 1%, 4%; VI przykazanie: 87%, 6%, 7%; VII przykazanie: 90%, 4%, 6%; VIII przykazanie: 86%, 4%, 10%; IX przykazanie: 86%, 5%, 9%; X przykazanie: 88%, 5%, 7%. Trzy pierwsze przykazania (tzw. religijne) mają znacząco niższą akceptację (choć jeszcze wysoką) niż pozostałe (tzw. moralne). Można wnosić, że katolicy w Polsce mają większe trudności z uchwyceniem teologicznego sensu przykazań określających obowiązki wobec Boga niż obowiązki wobec bliźnich⁵⁵.

Młodzież szkół ponadpodstawowych i młodzież studiująca w 1988 i 1998 r. w skali całego kraju oceniała każde przykazanie Boże w jeden z czterech zasygnalizowanych sposobów: przykazania Dekalogu mają zastosowanie całkowite (w życiu respondenta) — A; zastosowanie częściowe — B; nie mają żadnego zastosowania — C; nie umiem powiedzieć — D. Uzyskane wyniki empiryczne prezentuje tabela 3.

| Przykazania Dekalogu | A | B | C | D | Brak danych | Razem |
|----------------------|------|------|------|------|-------------|-------|
| I | 57,2 | 13,3 | 7,3 | 12,9 | 9,2 | 100,0 |
| II | 28,1 | 33,6 | 14,1 | 14,5 | 9,8 | 100,0 |
| III | 41,2 | 28,4 | 10,2 | 9,4 | 10,8 | 100,0 |
| IV | 68,1 | 16,2 | 2,0 | 5,6 | 8,1 | 100,0 |
| V | 75,7 | 4,6 | 5,2 | 6,1 | 8,4 | 100,0 |
| VI | 51,9 | 16,8 | 10,1 | 10,4 | 10,9 | 100,0 |
| VII | 62,5 | 13,5 | 6,6 | 7,3 | 10,2 | 100,0 |
| VIII | 37,8 | 32,9 | 6,4 | 12,3 | 10,6 | 100,0 |
| IX | 47,8 | 18,0 | 11,1 | 12,2 | 11,0 | 100,0 |
| X | 44,9 | 23,3 | 7,6 | 13,1 | 11,1 | 100,0 |

Tab. 3. Stosunek młodzieży do norm Dekalogu w 1998 r. (dane w %)

⁵⁵ A. Szostkiewicz, *Dekalog i Polacy*, „Polityka” 2001, nr 37, s. 4–5.

Jeśli chodzi o przykazania Dekalogu przestrzegane przez respondenta, to przeprowadzona ankieta wskazuje, że najbardziej respektowanymi są trzy przykazania „moralne”: V, IV, VII. Mniej przestrzegane są przykazania „seksualne”: VI, IX oraz w jeszcze mniejszym stopniu przykazania „religijne”: III i II. Od tego schematu odchylają się trzy przypadki. Przykazanie I o charakterze „religijnym” uzyskało stosunkowo wysoką aprobatę, podobną do przykazań „moralnych”. Natomiast dwa przykazania „moralne” (X i VIII) poziomem aprobaty zbliżyły się do przykazań „religijnych”.

Wskaźnik pełnej aprobaty poszczególnych przykazań Dekalogu wahał się w 1988 r. od 30,4% do 85,6%, w 1998 r. — od 28,1% do 75,7% i był niższy w odniesieniu do wszystkich przykazań Bożych. Przeciętny wskaźnik aprobaty wynosił w 1988 r. — 62,5%, aprobaty częściowej — 21,2%, dezaprobaty — 5,2%, niezdecydowania — 3,8% i braku odpowiedzi — 7,3% (w 1998 r. odpowiednio: 51,5%, 20,1%, 8,0%, 10,4%, 10,0%). W latach 1988–1998 zmniejszył się wskaźnik pełnej aprobaty przykazań Dekalogu wśród polskiej młodzieży o 11,0%, pełnej dezaprobaty wzrósł o 2,8%. Pomimo niewątpliwych negatywnych przemian w świadomości moralnej młodych Polaków można w dalszym ciągu twierdzić, że w ustosunkowaniu się do przykazań Dekalogu pozostają oni pod silnym wpływem moralnej tradycji judeochrześcijańskiej. Zmiany w aprobacie przykazań Dekalogu dotyczą zarówno przykazań „religijnych”, jak i „seksualnych” oraz „moralnych”⁵⁶.

Ludność wiejska (gmina Wąwolnica, woj. lubelskie) w 1998 r. określiła swój stosunek do norm Dekalogu według kryteriów, czy te przykazania mają zastosowanie całkowite, częściowe, czy też nie mają w ogóle zastosowania w życiu respondentów. Odpowiedź „mają zastosowanie całkowite” kształtowały się następująco wobec poszczególnych przykazań Dekalogu: I — 89,7%, II — 55,0%, III — 66,7%, IV — 83,6%, V — 93,7%, VI — 79,9%, VII — 85,4%, VIII — 56,6%, IX — 79,6%, X — 65,1%. Średni wskaźnik aprobaty wszystkich przykazań Bożych wynosił 75,4%, aprobaty częściowej — 20,4%, pełnej dezaprobaty — 1,3%, niemający zdania — 1,5%, nieudzielający odpowiedzi — 1,5%. Bardziej krytycznie ocenili respondenci ważność przykazań Dekalogu w życiu tzw. większości Polaków. Średni wskaźnik całkowitej aprobaty wynosił tylko 6,4%, aprobaty częściowej — 44,1%, dezaprobaty — 18,1%, niezdecydowania — 26,8%, braku odpowiedzi — 4,6%⁵⁷. Według mieszkańców wsi Dekalog przestał być w znacznej mierze wzorcem określającym właściwe zachowania tzw. większości Polaków lub ma zastosowanie tylko częściowe.

⁵⁶ J. Mariański, *Kondycja religijna*, s. 54–56; S. Zaręba, *op. cit.*, s. 131–134.

⁵⁷ R. Bogusz, *Wartości życiowe mieszkańców wsi ze szczególnym uwzględnieniem wartości zdrowia (na przykładzie gminy Wąwolnica)*, Lublin 2001 (mps pracy doktorskiej), s. 159–162, 364.

Dekalog jako najwspanialsza kodyfikacja podstaw moralnych dla całej ludzkości nie jest powszechnie akceptowany w społeczeństwie polskim. W odniesieniu do środowisk młodzieżowych można mówić nawet o pewnym kryzysie, który bardziej dotyczy relacji człowiek – Bóg i zobowiązań stąd wynikających, niż relacji człowiek – człowiek, a więc tych nakazów i zakazów religijnych, które odnoszą się do człowieka i jego stosunków z innymi ludźmi. Jeżeli będzie zanikać świadomość prawdziwie ludzkich wartości, na przykład tych tworzących podstawy norm Dekalogu, wówczas będą stać pod znakiem zapytania wszelkie kodyfikacje praw ludzkich i prawdziwie ludzki postęp społeczny. W świetle dotychczasowych wyników badań socjologicznych należy mówić raczej o tendencjach kryzysowych niż o definitywnym kryzysie. Wniosek ten znajduje swoje dodatkowe uprawomocnienie w rezultatach innych badań socjologicznych. W europejskich badaniach nad wartościami w 1999 r. 50,8% Polaków podzielało pogląd o istnieniu kryteriów dobra i zła, 45,6% uważało, że nie ma takich kryteriów, a o dobru i złu decydują okoliczności, 3,6% — odrzucało obydwie twierdzenia (w Europie odpowiednio: 31,4%, 62,4%, 6,3%)⁵⁸.

Przeprowadzone analizy socjologiczne dotyczące postaw wobec Dekalogu nie wskazują na znaczne odejście od wartości i norm o charakterze ogólnie wiążącym. Nie znaczy to jednak, że w świadomości badanych Polaków nie dokonują się przemiany idące w kierunku sytuacyjnie uwarunkowanych imperatywów etycznych. Przejście od moralności obiektywnej do subiektywnej, od moralności nakazów i zakazów do moralności indywidualnych opcji, od moralności rygorystycznej do moralności wolnej od nadmiernych rygorów, może dokonywać się na poziomie bardziej konkretnych reguł i zasad życia moralnego, zwłaszcza dotyczących życia małżeńsko-rodzinnego.

KKK omawia w sposób bardzo konkretny reguły odnoszące się do moralności małżeńskiej i rodzinnej. „Do istoty małżeństwa należy jedność, nierozzerwalność i otwartość na płodność. Poligamia jest przeciwna jedności małżeństwa; rozwód rozłącza to, co Bóg złączył. Odrzucenie płodności pozbawia życie małżeńskie dzieci, które jest najcenniejszym darem małżeństwa” (KKK 1664). „Przymierze dobrowolnie zawarte przez małżonków zakłada wierną miłość. Zobowiązuje ich do zachowania nierozzerwalności małżeństwa” (KKK 2397). „Regulacja poczęć ukazuje jeden z aspektów odpowiedzialnego ojcostwa i macierzyństwa. Prawość intencji małżonków nie usprawiedliwia odwoływania się do środków moralnie niedopuszczalnych (np. sterylizacji bezpośredniej lub antykoncepcji)” (KKK 2399). „Dziecko od chwili poczęcia ma prawo do życia. Bezpośrednie przerwanie ciąży, to znaczy zamierzone jako cel lub środek, jest praktyką haniebną, poważnie sprzeciwiającą się prawu moralnemu” (KKK 2322).

⁵⁸ L. Halman, *op. cit.*, s. 73.

Kościół głosi nie tylko ogólne zasady etyczne, których potrzebuje każde społeczeństwo, ale także wchodzi w konkrety życia, między innymi małżeńsko-rodzinnego, opierając swoje rozwiązania na ewangelicznej wierze. Moralność chrześcijańska zakłada szczególny charakter porządku normatywnego, bowiem nakazy i zakazy etyczne są traktowane jako ustanowione przez Boga i tym samym włączone w porządek sfery *sacrum*. W życiu społecznym rzeczywista moralność małżeńsko-rodzinną jest poddana różnorodnym prądom liberalnym i permissywnym. Idzie tu przede wszystkim o napięcia i konflikty pomiędzy religijnym modelem rodziny i jej moralnością a wzorami życia, jakie przeważają w nowoczesnych społeczeństwach.

Według sondażu zrealizowanego przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC w 1991 r. 30,2% badanych uznawało współżycie seksualne w okresie narzeczeństwa za dopuszczalne, 4,4% — zdradę małżeńską, 15,6% — rozwód, 47,8% — stosowanie środków antykoncepcyjnych, 19,1% — przerywanie ciąży (w 1998 r. odpowiednio: 41,4%, 3,2%, 23,1%, 46,4%, 9,1%). Przeciętny wskaźnik dezaprobaty 5 wybranych norm z zakresu katolickiej moralności seksualnej wynosił w 1991 r. — 23,4%, aprobaty — 39,9%, częściowej aprobaty i częściowej dezaprobaty („to zależy”) — 22,2%, braku zdania lub braku odpowiedzi — 14,5% (w 1998 r. odpowiednio: 24,6%, 47,9%, 18,6%, 8,9%)⁵⁹. W latach 1991–1998 nastąpił lekki wzrost aprobaty dwóch norm moralności katolickiej: zakazującej stosowania środków antykoncepcyjnych i aborcji oraz nieznacznie normy nakazującej wierność małżeńską.

W 1999 r. — według danych Polskiego Generalnego Sondażu Społecznego — 22,4% badanych dorosłych Polaków uważało stosunki seksualne przed ślubem za zawsze lub prawie zawsze niewłaściwe, 82,9% — seks z innym partnerem niż współmałżonek, 71,0% — stosunki homoseksualne (w 1992 r. odpowiednio: 19,4%, 74,9%, 66,2%). Za możliwością legalnego przerwania ciąży, jeśli ciąża poważnie zagraża zdrowiu kobiety, opowiadało się 79,9% badanych; jeśli istnieje wysokie prawdopodobieństwo, że dziecko urodzi się z poważnymi wadami — 75,7%; jeśli ciąża była wynikiem gwałtu — 69,4%; jeśli rodzina ma bardzo niskie dochody i nie może sobie pozwolić na więcej dzieci — 42,6%; jeśli kobieta jest mężatką i nie chce mieć już więcej dzieci — 37,9%; jeśli kobieta nie jest mężatką i nie chce wyjść za mężczyznę, z którym zaszła w ciążę — 29,3%; jeśli kobieta tak chce, niezależnie od tego, jakie ma ku temu powody — 28,8% (w 1992 r. odpowiednio: 84,7%, 81,7%, 76,3%, 53,7%, 45,4%, 39,6%, 37,7%)⁶⁰.

⁵⁹ W. Zdaniewicz, *Zachowania religijno-moralne [w:] Religijność Polaków*, s. 73.

⁶⁰ Informacje uzyskane od B. Cichomskiego, T. Jerzyńskiego i M. Zielińskiego z Instytutu Studiów Społecznych UW.

W okresie siedmiu lat zmniejszyło się społeczne przyzwolenie na przerywanie ciąży i nieznaczny wzrost dezaprobaty dla niektórych zachowań ze sfery moralnej.

Według sondażu OBOP z sierpnia 1995 r. Polacy najczęściej potępiali nieplacenie alimentów (95%), znieważanie symboli religijnych (93%), nielegalne zajmowanie lub używanie cudzego mieszkania (89%), współżycie seksualne za pieniądze lub dla innych korzyści (79%), ukrywanie dochodów przed urzędem podatkowym (64%), przerywanie ciąży (49%), spowodowanie śmierci nieuleczalnie chorego, cierpiącego, na jego prośbę, pod wpływem współczucia (48%), rozwodzenie się małżonków (39%), współżycie seksualne bez ślubu (35%); w 1993 r. odpowiednio: 97%, 94%, 93%, 76%, 69%, 39%, 48%, 34%, 34%. Najmniej tolerancyjne były osoby starsze, z niższym wykształceniem, mieszkańcy wsi, osoby deklarujące się jako wierzące i regularnie praktykujące⁶¹.

Zasadnicze zmiany w ustosunkowaniu się do katolickich norm etyki przedmałżeńskiej i małżeńskiej zaznaczyły się w świadomości moralnej młodzieży szkolnej i studenckiej w latach 1988–1998. Przeciętny wskaźnik pełnej aprobaty pięciu reguł etycznych katolickiej moralności seksualnej kształtował się w całej badanej zbiorowości młodzieży w 1988 r. na poziomie 38,0% i w 1998 r. — 26,7%. Jest on wyraźnie niższy od wskaźników aprobaty dogmatów katolickich. Raz jeszcze potwierdza się hipoteza, że negatywne zmiany w religijności kościelnej dotyczą przede wszystkim sfery moralności małżeńsko-rodzinnej, szczególnie zaś moralności seksualnej⁶².

Dość rozpowszechnione są postawy tych, którzy uważają, że jeśli coś pomaga nam osiągnąć cel, to bez znaczenia jest to, czy jest to dobre, czy złe, moralne czy niemoralne. Niektóre ze środowisk czy segmentów struktury społecznej są szczególnie nasycone tego rodzaju postawami instrumentalnymi („robię to, co chcę”). Subiektywistyczne czy indywidualistyczne nastawienia są szczególnie widoczne w dziedzinie moralności małżeńsko-rodzinnej. Zasady skuteczności i pragmatyzmu, kryteria zysku i pieniądza, niełatwo dają się pogodzić z logiką wiary, z logiką wierności Bogu i z bezinteresownym darem z siebie. Promowanie tego, co subiektywne i relatywne kłóci się z uniwersalizmem etyki chrześcijańskiej, bowiem imperatywy etyczne są wówczas traktowane jako względne i uzależnione od okoliczności.

Rozdzielanie seksu i prokreacji, współżycie przedmałżeńskie, aprobata stosowania środków antykoncepcyjnych, aborcja, rozwody, traktowanie nowo narodzonego dziecka jako ograniczenie własnej przyszłości czy zagrożenie dla kariery

⁶¹ *Jakie zachowania potępiamy? Komunikat z badań OBOP (sierpień, 1995)*, Warszawa 1995, s. 1–5.

⁶² S. Zaręba, *op. cit.*, s. 277.

życiowej, kohabitacja — to tylko hasła wywoławcze. Kościół chce rozwiązywać wielkie problemy moralne związane z małżeństwem i rodziną, nawołując do etycznego stylu życia. Wielu katolików nie dostrzega w tych kwestiach optyki religijnej, a niektórzy z nich chcieliby rozwiązywać je za pomocą techniki czy nawet chemii. W warunkach upowszechniania się relatywistycznej świadomości czy zneutralizowanej moralności trudno jest upowszechniać obiektywne, obowiązujące wszystkich wartości i normy uniwersalne. Współczesny kontekst społeczno-kulturowy nie sprzyja kształtowaniu się wyraźnej świadomości na temat fundamentalnych zagadnień moralnych, nie ułatwia recepcji moralnego przesłania KKK w świadomości ludzi wierzących.

5. MODLITWA CHRZEŚCIJAŃSKA

Czwarta część KKK jest poświęcona modlitwie, która jest wiarą stosowaną. „Modlitwa chrześcijańska jest związkiem przymierza między Bogiem i człowiekiem w Chrystusie. Jest działaniem Boga i człowieka; wypływa z Ducha Świętego i z nas, jest skierowana całkowicie ku Ojcu, w zjednoczeniu z ludzką wolą Syna Bożego, który stał się człowiekiem” (KKK 2564). „Kościół zachęca wiernych do regularnej modlitwy; modlitw codziennych, Liturgii Godzin, niedzielnej Eucharystii, świąt roku liturgicznego” (KKK 2720). „Tradycja chrześcijańska obejmuje trzy główne formy życia modlitwy: modlitwę ustną, rozmyślanie i kontemplację. Skupienie serca jest ich wspólną cechą” (KKK 2721).

Modlitwa jako nawiązanie bezpośredniego kontaktu z Bogiem jest formą praktyki, która nie poddaje się wprost kontroli środowiska społecznego, tylko częściowo może być uzależniona od presji zewnętrznych. Z socjologicznego punktu widzenia rejestruje się najczęściej tylko pewne zewnętrzne objawy modlitwy, bez wnikania w głębię doświadczenia i przeżyć religijnych. Modlitwa indywidualna, rozumiana najczęściej jako pacierz codzienny, w opinii ludzi wierzących jest uznawana za bardzo elementarny obowiązek religijny i stanowi ważny element wychowania religijnego dzieci w rodzinie. W przekonaniu wielu katolików praktyka codziennego pacierza uchodzi za obowiązkową, usankcjonowaną grzechem ciężkim.

W europejskich badaniach nad wartościami w 1999 r. 78,0% Polaków deklaroowało, iż modli się (poza nabożeństwami) przynajmniej jeden raz w tygodniu, 7,0% — przynajmniej jeden raz w miesiącu, 10,5% — rzadziej i 4,4% — nigdy (w 32 krajach Europy odpowiednio: 42,7%, 6,7%, 18,5%, 32,1%)⁶³.

⁶³ L. Halman, *op. cit.*, s. 98.

Według danych Polskiego Generalnego Sondażu Społecznego z 1999 r. 7,1% badanych Polaków modli się kilka razy dziennie, 28,1% — raz dziennie, 13,3% — kilka razy w tygodniu, 8,7% — co tydzień, 8,3% — prawie co tydzień, 7,4% — dwa lub trzy razy w miesiącu, 6,0% — mniej niż raz w miesiącu, 9,2% — kilka razy w roku, 2,4% — mniej więcej raz lub dwa razy w roku, 2,5% — rzadziej niż raz do roku, 7,0% — nigdy (w 1991 r. odpowiednio: 15,2%, 36,3%, 12,6%, 8,0%, 4,7%, 4,4%, 3,9%, 7,8%, 1,4%, 1,1%, 4,5%)⁶⁴. W latach 1991–1999 zmniejszyły się wskaźniki modlitwy codziennej z 51,5% do 35,2%.

W sondażu OBOP i Ośrodka Sondaży Społecznych OPINIA z maja 1997 r. respondenci zadeklarowali w następujący sposób uczestnictwo w modlitwie w ciągu ostatniego tygodnia przed realizacją badań: dwa razy w ciągu dnia lub częściej — 14%, każdego dnia rano albo wieczorem — 33%, kilka razy w tygodniu — 16%, jeden raz w tygodniu — 12%, ani razu — 19%, trudno powiedzieć, nie pamiętam — 6%⁶⁵.

W świetle sondażu przeprowadzonego w 1991 r. przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC około dwie trzecie badanych Polaków modliło się codziennie lub prawie codziennie — 62,0%, około piąta część modliła się sporadycznie (raz w tygodniu) — 18,9% i około piąta część nie realizowała — praktycznie rzecz biorąc — tej formy kontaktu z Bogiem (3,4% — raz w miesiącu; 6,8% — kilka razy w roku; 2,5% — raz w roku, 2,1% — nigdy, 4,3% — brak danych). Powtórzony w 1998 r. sondaż ogólnopolski dostarczył następujących danych: codziennie lub prawie codziennie — 61,3%, raz w tygodniu — 18,4%, raz w miesiącu — 5,5%, kilka razy w roku — 6,5%, raz w roku — 2,1%, nigdy — 3,2%, brak odpowiedzi — 3,0%⁶⁶. W latach 1991–1998 wskaźnik praktyk modlitewnych o charakterze indywidualnym utrzymywał się na bardzo zbliżonym poziomie.

Częstotliwość odmawiania modlitwy przez młodzież uczącą się w szkołach ponadpodstawowych i przez młodzież studiującą przedstawiała się w 1988 r. następująco: codziennie — 48,7%, co kilka dni — 15,6%, w niedzielę i święta — 1,2%, od czasu do czasu — 12,4%, tylko w ważniejszych sytuacjach życiowych — 5,3%, bardzo rzadko — 7,1%, wcale — 7,6%, brak odpowiedzi — 2,1% (w 1998 r. odpowiednio: 34,4%, 16,1%, 1,3%, 16,8%, 7,3%, 9,1%, 12,4%, 2,6%)⁶⁷.

⁶⁴ Informacje uzyskane od B. Cichomskiego, T. Jerzyńskiego i M. Zielińskiego z Instytutu Studiów Społecznych UW.

⁶⁵ *Przed przyjazdem Papieża*, s. 11.

⁶⁶ J. Mariański, *Praktyki religijne o charakterze pobożnościowym* [w:] *Religijność Polaków*, s. 109.

⁶⁷ J. Mariański, *Kondycja religijna*, s. 36; S. Zaręba, *op. cit.* (tabela 22 w aneksie).

Trzeba jednak podkreślić, że dysponujemy jedynie globalnymi danymi dotyczącymi praktyk modlitewnych. Poza badaniem socjologicznym pozostaje na ogół cała psychospołeczna i religijna sfera motywacyjna tych praktyk. Nie wiemy, jak dalece są one wyrazem autentycznego zaangażowania w osobisty kontakt z Bogiem, w jakim stopniu są przejawem ulegania naciskom społeczno-kulturowym, przyzwyczajeniom czy po prostu rutynie. Wysoki „potencjał” modlitwy w społeczeństwie polskim wart jest jednak szczególnego podkreślenia. Modlitwa nie staje się jeszcze przeżyciem mniejszości.

6. UWAGI KOŃCOWE

Zbliżająca się dziesiąta rocznica ogłoszenia KKK skłania do krytycznej refleksji. Jeżeli Katechizm był adresowany nie tylko do biskupów, teologów, przedstawicieli katolickiej nauki społecznej, katechetów i wszystkich oficjalnie włączonych w duszpasterstwo Kościoła, ale także do ogółu wiernych, to jego znajomość w społeczeństwie jest prawdopodobnie niewielka. O jego oddziaływaniu na wiernych w Polsce też niewiele można powiedzieć. Trudno rozstrzygnąć, w jakim zakresie KKK — zgodnie z życzeniem Jana Pawła II — stał się „tekstem wzorcowym” dla katechezy odnowionej u źródeł żywej wiary, czy przyczynił się do odnowy całego życia Kościoła⁶⁸.

Analiza socjologiczno-pastoralna pokazuje natomiast kontekst społeczno-religijny i społeczno-moralny, w którym dokonuje się recepcja Katechizmu. Wskazania KKK mają znaczną szansę akceptacji w pewnych dziedzinach życia chrześcijańskiego w Polsce (np. liturgia, sakramenty, modlitwa) i znacznie niższą w innych (np. moralność małżeńsko-rodzinna). Przeprowadzona analiza socjologiczna ukazuje, że w kształtującym się pluralistycznym społeczeństwie polskim głoszenie Ewangelii, między innymi z wykorzystaniem KKK staje się coraz trudniejsze. Katechizm może spełniać rolę pewnego drogowskazu dla poszukujących i zagubionych, być źródłem umocnienia dla wierzących i rzeczywiście pomocą w obronie wartości chrześcijańskich. Pomimo niewątpliwych zmian w religijności Polaków po 1989 r., wciąż jest mocno obecna w naszym kraju świadomość chrześcijańska. Jest ona jednak pełna niekonsekwencji, wybiórcza i selektywna, aż po granice heterodoksji.

Należy jednak zauważyć, że we współczesnym świecie we wszystkich dziedzinach życia, także i w religijnej, następuje przesunięcie od heteronomii do

⁶⁸ *Konstytucja Apostolska FIDEI DEPOSITUM ogłoszona z okazji publikacji Katechizmu Kościoła Katolickiego, opracowanego po Ekumenicznym Soborze Watykańskim II, „L'Osservatore Romano” 14:1993, nr 2, s. 4.*

autonomii. Prawo do autonomii staje się współcześnie swoistą oczywistością kulturową. Instytucje społeczne i polityczne, a także prawa człowieka są adresowane nie tyle do grup czy kolektywów, lecz do jednostek. Kształtowanie własnej biografii i projektu życia staje się przede wszystkim zadaniem jednostki. Jeżeli nawet indywidualizacja oznacza przesunięcie potencjału samorealizacji w centrum życia społecznego, a tym samym „upłynnienie” struktury społecznej, to jednak nie oznacza to powstania „społeczeństwa indywidualistów”, bez więzi społecznych i normatywnych oczekiwań. Porwodzi jednak do jej znaczących przekształceń⁶⁹.

Konsekwencje indywidualizacji są widoczne w dziedzinie życia religijnego. To, co religijne, jest bardziej określane przez jednostkę niż przez instytucje („lokalizacja” religii w indywidualnym „ja”). Postawy wobec religii i praktyki religijne zmieniają się, opierają się nie tyle na utrwalonych systemach normatywnych, lecz raczej na subiektywnych, indywidualnych i „wewnątrzsterowanych” wzorcach. W tym kontekście różne odmiany postmodernizmu gloryfikują życie wśród niepewności i podważają wiarę w obiektywną prawdę. Na przykład nie wierzy się dzisiaj na ogół w jedyną i wyłączną prawdę, lecz wybiera się z wielości prawd własne osobowo przeżywane prawdy (religijność „wielojęzyczna”, heterogeniczna). Każdy kształtuje swoją wiarę i według niej żyje, nie chce podporządkować się do końca i bezdyskusyjnie żadnej z wielkich „metaopowieści”, w tym i chrześcijaństwu.

Religijność pojawiająca się w zindywidualizowanych kontekstach nie jest łatwa do przekazu. Tradycyjny katechetyczny przekaz wiary rozumiany jako wprowadzenie w utrwalony kontekst kultury napotyka znaczne trudności. Wychowanie religijne dzisiaj musi ukazać, jak obchodzić się z religijnymi i moralnymi opcjami, jakie należy stosować kryteria w podejmowaniu wolnych decyzji. Przyszłość religii chrześcijańskiej — w wymiarach społecznych — jest ściśle związana z rodzinnym przekazem przynależności wyznaniowej i religijnej oraz „tematyzacją” treści religijnych i wzorów zachowań na płaszczyźnie stosunków międzyludzkich. Bez religijnej socjalizacji i doświadczenia wiary w interakcjach społecznych będzie zagrożona trwałość samej religii w przyszłości.

W społeczeństwie opcji religia zaczyna łatwo funkcjonować według reguł podaży i popytu. Z wielości podaży religijnych ofert konkurujących ze sobą Kościołów i różnych ugrupowań religijnych wybiera się te, które odpowiadają osobistym potrzebom. Nie oznacza to odrzucenia całej tradycji religijnej (detradycjonalizacja), lecz raczej wskazuje się na zmianę stosunku do tradycji, która

⁶⁹ U. Beck, *Das Zeitalter des „eigenen Lebens“*. *Individualisierung und „paradoxe Sozialstruktur“ und andere offene Fragen*, „Aus Politik und Zeitgeschichte” 2001, B. 29, s. 3.

także staje się przedmiotem wyboru. W dziedzinie religijnej dokonuje się znamienne przesunięcie, które socjologowie określają jako przejście od „losu” do „wyboru”. Swoją wiarę każdy musi kształtować we własnym zakresie. Religijne elementy, podobnie jak i inne elementy kultury, są do dyspozycji jednostki, mogą łączyć się z innymi w rozmaity sposób (np. wiara w reinkarnację i chrześcijaństwo). Dominującą formą społeczną religii w niektórych krajach staje się swoiste „Bricolage”, będące kombinacją treści religijnych pochodzących z różnych źródeł, zespolonych w synkretyczny sposób. Przeżywanie religii, jej estetyzacja, są traktowane jako ważniejsze niż ściśle określone treści dogmatyczne podawane do wierzenia. Procesy te są w naszym kraju *in statu nascendi*.

Zusammenfassung

Der Katechismus der katholischen Kirche im Kontext der religiös-moralischen Wandlungen in der polnischen Gesellschaft

In diesem Artikel befaßt sich der Autor nur indirekt mit dem „Katechismus der katholischen Kirche” von 1992, d.h. er schildert den sozio-kulturellen und sozio-religiösen Kontext der Verbreitung dieses Katechismus. Er versucht die Chancen und Grenzen seiner Rezeption im Kontext der sich wandelnden polnischen Gesellschaft zu skizzieren, auch unter den Bedingungen der sich wandelnden Religiosität der Polen. Was die Adressaten des Katechismus betrifft, so macht er auf folgende Fragen aufmerksam: das Glaubensbekenntnis der Kirche und der Glaube der Polen, die Heilige Messe und die Sakramente, die Zehn Gebote und andere Prinzipien des christlichen Lebens, das Gebetsleben der Christen. Die soziologisch-pastoraltheologische Analyse zeigt den sozio-religiösen und sozio-moralischen Kontext, in dem sich die Rezeption dieses Katechismus vollzieht. Seine Weisungen haben eine beträchtliche Chance, in gewissen Bereichen des christlichen Lebens in Polen akzeptiert zu werden (z.B. Liturgie, Sakramente, Gebetsleben), während diese Chance auf anderen Gebieten deutlich geringer ist (z.B. Ehe- und Familienmoral). Die durchgeführte soziologische Analyse zeigt, daß in der sich herausbildenden pluralistischen Gesellschaft in Polen die Verkündigung des Evangeliums, u.a. mit Hilfe des Katechismus, immer schwieriger wird. Er kann die Rolle eines Wegweisers für suchende und verirrte Menschen erfüllen, eine Quelle der Stärkung für die Gläubigen sowie eine wirkliche Hilfe bei der Verteidigung der christlichen Werte sein. Trotz fragloser Veränderungen in der Religiosität der Polen nach 1989 ist das christliche Bewußtsein in unserem Land immer noch stark präsent. Allerdings ist es voller Inkonsequenzen und selektiv, manchmal nahe an der Grenze zur Heterodoxie.

Aus dem Polnischen übersetzt von Herbert Ulrich