



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Postindustrialna religijność Polaków A.D. 2016

Author: Adam Warzecha

Citation style: Warzecha Adam. (2017). Postindustrialna religijność Polaków A.D. 2016. W: "Autopromocja, autoprezentacja, wizerunek w mediach masowych. T. 3" (S. 197-206). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego

© Korzystanie z tego materiału jest możliwe zgodnie z właściwymi przepisami o dozwolonym użytku lub o innych wyjątkach przewidzianych w przepisach prawa, a korzystanie w szerszym zakresie wymaga uzyskania zgody uprawnionego.



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Adam Warzecha

Uniwersytet Śląski

Postindustrialna religijność Polaków A.D. 2016

Kościół rzymskokatolicki (Kościół łaciński, Kościół katolicki obrządku łacińskiego) jako instytucja religijna o historycznym rodowodzie, związanym już z początkami polskiej państwowości, jest znaczącym podmiotem polskiego życia społecznego i politycznego, aktywnie uczestniczącym w debacie publicznej (WARZECHA, 2013)¹. Przemiany cywilizacyjne i ustrojowe dokonujące się w naszym kraju od 1989 roku nie pozostają oczywiście bez wpływu na Kościół i jego rolę. Zmieniają się nasze priorytety i postawy życiowe, co oddziałuje na realizację jego misji. Lata 2004—2005 stanowiły dla nas kulturową cezurę, okres kryzysu tożsamości Polaków związany z integracją europejską, a także z chorobą i śmiercią papieża Polaka. Od tego momentu powoli, ale systematycznie słabnie religijność Polaków. Zarysowują się też tendencje wskazujące na jakościową zmianę charakteru polskiej religijności. W niniejszym artykule przedstawię najważniejsze wnioski z badań społecznych dotyczących tych zjawisk, przeprowadzonych na przestrzeni ostatnich trzech dekad.

W kategoriach komunikacyjnych (*public relations*) tekst stanowić będzie analizę sytuacji współczesnego Kościoła w Polsce (SMITH, 2013: 21). Tego rodzaju badanie stanowi pierwszy etap badania wstępnego (*formative research*) podejmowanego w ramach planowania procesu strategicznego *public relations* (SMITH, 2013: 14). Sytuacja oznacza splot okoliczności, warunków, w których znajduje się organizacja (SMITH, 2013: 21). Zgodnie z sytuacyjną teorią otoczeń (*situational theory of publics*) to sytuacja determinuje otoczenie organizacji, zatem jej analiza powinna poprzedzać inne zadania planistyczne (GRUNIG, 1997, 2005). Jej celem jest uzyskanie odpowiedzi na trzy podstawowe pytania: 1) przed jaką sytuacją stoi organizacja?; 2) jakie jest tło tej sytuacji?; 3) jakie jest jej znaczenie i ważność? (SMITH, 2013: 38). W przypadku Kościoła, tak jak w przypadku każdej

¹ Artykuł przedstawia wybrane wątki mojej rozprawy doktorskiej, w której dokonałem krytycznej analizy dyskursu działań *public relations* Kościoła katolickiego w Polsce (WARZECHA, 2013).

organizacji, określenie sytuacji wymaga wpierw uchwycenia jej misji, celu, podstawowego procesu. Zgodnie z wizją Soboru Watykańskiego II,

Kościół [...] ma cel zbawczy i eschatologiczny. [...] Właściwe posłannictwo, jakie Chrystus powierzył swemu Kościołowi, nie ma charakteru politycznego, gospodarczego czy społecznego: cel bowiem, jaki Chrystus nakreślił Kościołowi, ma charakter religijny

Sobór Watykański II, 1986; PAWLUK, 2002: 26, 169—171

Ponadto, ponieważ

człowiek [...] jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, [...] drogą jego codziennego życia i doświadczenia, posłannictwa i trudów — Kościół naszej epoki musi być wciąż na nowo świadomy jego „sytuacji” — to znaczy świadomy równocześnie jego możliwości, które wciąż na nowo się ukierunkowują i w ten sposób ujawniają

JAN PAWEŁ II, 1979

Ukierunkowanie na człowieka, jego bieżącą sytuację i kondycję w kontekście religijnej (zbawczej i eschatologicznej) misji Kościoła wymaga zatem ciągłego stawiania pytań o to, w jaki sposób człowiek pojmuje i przeżywa swoją wiarę i religijność. Na ten złożony obraz składają się następujące wymiary: 1) deklaratywny — obejmujący deklarowaną przez Polaków wiarę i religijność; 2) doktrynalny — opisujący, w co wierzą Polacy oraz 3) pragmatyczny — odnoszący się do wyznawanych przez nas wartości życiowych. Połączenie tych wymiarów pozwoli na określenie obrazu sytuacji, w której znajduje się obecnie współczesny polski Kościół.

Deklarowana wiara i religijność Polaków

Powszechnie deklarowane: 1) wiara w Boga i 2) uczestnictwo w praktykach religijnych są dość trwałymi cechami polskiego społeczeństwa, choć w ostatnich latach wykazują one pewną dynamikę. Od roku 2005 z 58% do 50% zmniejszył się w Polsce odsetek osób wierzących i regularnie praktykujących (BOGUSZEWSKI, 2015a: 4). Nieznacznie przybyło zaś wierzących i praktykujących nieregularnie (wzrost z 32% do 35%), niewierzących i praktykujących (z 1% do 2%) oraz niewierzących i niepraktykujących (z 3% do 6%). Przed rokiem 2005 deklaracje w tym zakresie w zasadzie się nie zmieniały.

Od końca lat 90. ponad 90% ankietowanych (92—97%) uważa się za wierzących, w tym około 8—10% ocenia swoją wiarę jako głęboką (BOGUSZEWSKI,

2015a: 2). Odsetek osób, które opisują się jako raczej lub całkowicie niewierzące pozostaje od lat niski (od 3% do 8%). Co jednak ważne, od roku 2005 roku ich liczba się podwoiła (z 4% do 8%). Równocześnie w ostatniej dekadzie z 12% do 8% spadła liczba badanych, którzy uważają się za głęboko wierzących. Po roku 2005 wyraźnie słabnie również zaangażowanie w praktyki religijne (BOGUSZEWSKI, 2015a: 3). Zmniejszyła się liczba osób praktykujących regularnie (spadek z 58% do 50%). Przybyło za to niepraktykujących (wzrost z 9% do 13%) i praktykujących nieregularnie (z 33% do 37%).

Od roku 2005 Polacy rzadziej się też modlą (BOGUSZEWSKI, 2015a: 6). W lutym 2015 roku codziennie modliło się 43% wobec 38% ankietowanych w 2012 roku i 56% w 2005 roku. Badacze wskazują, że ten 5-procentowy wzrost może mieć związek z tzw. efektem Franciszka, czyli wzmożeniem praktyk religijnych pod wpływem oddziaływania lubianego także w Polsce papieża Bergoglio (BOGUSZEWSKI, 2015a: 14; BERŁOWSKI, 2014). 27% Polaków modli się raz lub kilka razy w tygodniu, a 8% raz w miesiącu, 12% kilka razy w roku, a 3% — raz w roku lub rzadziej. 7% Polaków w ogóle się nie modli. Od 2005 roku grupa ta nieznacznie się zwiększa.

Stale utrzymuje się u nas pewien stopień naddeklaratywności — więcej osób deklaruje przynależność do Kościoła niż wynika to z oficjalnych statystyk. Zgodnie z danymi Głównego Urzędu Statystycznego, pod koniec 2014 roku żyło w Polsce ok. 38,5 mln osób, z których ok. 34,4 mln osób (89%) należało do różnych Kościołów i związków wyznaniowych, a ok. 33,5 mln osób, czyli 87% stanowili wierni należący do Kościoła katolickiego (Główny Urząd Statystyczny, 2015a: 206, 196—197). Tymczasem w ramach badania spójności społecznej, zrealizowanego przez GUS w I połowie 2015 roku, przynależność religijną zadeklarowało łącznie ponad 94% respondentów, w tym ponad 92% wskazało Kościół katolicki (Główny Urząd Statystyczny, 2015b: 2). Podobnie 92% respondentów CBOS uznawało się za osoby wierzące, w tym 8% za głęboko wierzące (BOGUSZEWSKI, 2015a: 3). Porównanie tych wielkości pokazuje niemal 5-procentową naddeklaratywność w odniesieniu do wszystkich Kościołów i wspólnot wyznaniowych w Polsce (4,96%) i niemal 6-procentową w odniesieniu do Kościoła katolickiego (5,75%). Różnice te pokazują, że wiara i religijność wciąż są w naszym kraju wartościami dobrze widzianymi i cenionymi.

Od 2005 roku przybyło niewierzących i niepraktykujących wśród m.in. 1) najmłodszych respondentów (w wieku od 18 do 24 lat); 2) mieszkańców największych aglomeracji oraz 3) wśród najlepiej wykształconych Polaków (BOGUSZEWSKI, 2015a).

W grupie ankietowanych w wieku od 18 do 24 lat odsetek osób głęboko wierzących pozostaje w miarę stabilny. Jednak dwukrotnie wzrosła liczba tych, którzy deklarują, że są niewierzący (z 6% do 15%). Wśród polskiej młodzieży systematycznie maleje odsetek osób wierzących i regularnie praktykujących (51% w roku 2005 wobec 43% w roku 2014). Co ciekawe, jednocześnie przybywa osób

niewierzących i praktykujących (2% w 2005; 5% w 2014), a przede wszystkim, niewierzących i niepraktykujących (z 4% do 11%). Liczba osób wierzących i niepraktykujących w ostatniej dekadzie utrzymuje się mniej więcej na tym samym poziomie, tj. wynosi od 33% do 37% (BOGUSZEWSKI, 2015a: 7–9).

Wśród mieszkańców największych ośrodków miejskich zmniejszyła się liczba głęboko wierzących (z 12% do 8%) i wierzących (z 80% do 75%), a ponad dwukrotnie zwiększyła się liczba niewierzących (z 8% do 17%) i spadła liczba osób regularnie praktykujących (z 17% do 23%) (BOGUSZEWSKI, 2015a: 9–10). Nieznacznie, choć systematycznie przybywa osób, które w ogóle nie praktykują (w 2005 roku: 17%; w 2014 roku: 23%). Liczba osób wierzących i praktykujących okazjonalnie jest porównywalna z liczbą wierzących i praktykujących przynajmniej raz w tygodniu (BOGUSZEWSKI, 2015a: 11). W ciągu ostatnich dziesięciu lat ponad dwukrotnie (z 6% do 13%) wzrosła liczba niewierzących i niepraktykujących. Jednocześnie ubyło wierzących i praktykujących przynajmniej raz w tygodniu (z 43% do 37%).

Nietypowe zmiany wskaźników religijności wystąpiły w grupie osób najlepiej wykształconych (BOGUSZEWSKI, 2015a: 11). Zdaniem badaczy wynikać to może z tego, że w porównaniu z początkiem lat 90. nastąpił znaczny przyrost liczby osób, które ukończyły studia wyższe, co spowodowało większe zróżnicowanie socjodemograficzne w tej grupie niż jeszcze kilkanaście lat wcześniej. Do roku 2005 zwiększał się odsetek osób z wyższym wykształceniem, które określają się jako wierzące. Od śmierci Jana Pawła II następuje powolne odwracanie się tego trendu: ubyło głęboko wierzących (z 13% do 8%), podwoiła się natomiast liczba niewierzących (z 7% do 13%). Zmiany dotyczą też praktyk religijnych. Od roku 2005 nieznacznie, choć systematycznie, maleje liczba najlepiej wykształconych Polaków, którzy praktykują regularnie (z 54% do 45%). Rośnie zaś liczba osób praktykujących nieregularnie (z 36% do 40%) i niepraktykujących (z 10% do 15%) (BOGUSZEWSKI, 2015a: 13).

Prywatyzacja, subiektywizm i synkretyzm religijny

Rosnąca liczba osób wierzących i niepraktykujących oraz praktykujących okazjonalnie wskazuje na prywatyzację wiary religijnej (BOGUSZEWSKI, 2015a: 5). Widoczne jest pewne osłabienie więzi z parafią, relacji z Kościołem instytucjonalnym, odchodzenie od religijności instytucjonalnej, kościelnej w kierunku religijności subiektywnej (BOGUSZEWSKI, 2014b: 4, 16–21). Z 66% do 39% zmniejszyła się liczba osób uważających się za wierzące i stosujące się do wskazań Kościoła, a jednocześnie przybyło tych, którzy twierdzą, że wierzą na swój własny sposób (wzrost z 32% do 52%). Tak duża przewaga (52% wobec 39%) wskazuje na to,

że obecnie problemem Kościoła w Polsce nie jest postępująca laicyzacja (5%), ale wymiar jakościowy (doktrynalny i etyczny) deklarowanej wiary i religijności.

W perspektywie ostatnich dwóch dekad można mówić o niewielkim, choć stałym osłabianiu się wiary Polaków w zakresie podstawowych prawd wiary (BOGUSZEWSKI, 2015b: 10). Liczba osób dorosłych, które w jakimś stopniu wierzą w to, że Bóg wysłuchuje modlitw, w istnienie grzechu pierworodnego, zmartwychwstanie, życie pozagrobowe, nieśmiertelną duszę, sąd ostateczny, niebo, piekło oraz w cuda, wynosi obecnie 35%. Jednocześnie sporo jest osób, które uznają przynajmniej niektóre elementy wierzeń niechrześcijańskich. I tak, więcej osób w Polsce wierzy w przeznaczenie, istnienie dobrego lub złego losu niż w zmartwychwstanie czy w piekło (66% wobec 62% i 56%). W wędrówkę dusz (reinkarnację) wierzy 30% badanych, a w to, że zwierzęta mają duszę — 36%.

Indywidualizacja, deinstytucjonalizacja i sekularyzacja moralności

Od 2005 roku w deklarowanym systemie wartości Polaków spada znaczenie religijności. Badani coraz rzadziej wskazują religijność jako jedną z najważniejszych wartości w życiu (2005: 19%; 2010: 17%; 2013: 12%) (BOGUSZEWSKI, 2013: 2; ROGUSKA, WCIÓRKA, 2005: 326—327). Dotyczy to m.in. 1) kwestionowania zasad moralnych i obyczajowych nauczanych przez Kościoł, 2) preferowanych zasad wychowawczych i ich źródeł, 3) roli Kościoła w procesie wychowania, a także 4) sekularyzacji moralności.

Kwestionowanie kościelnych zasad moralnych dotyczy przede wszystkim stosowania antykoncepcji (77%), seksu przedmałżeńskiego (74%) i rozwodów (63%). Trzeba jednak zauważyć, że w latach 2009—2013 zmniejszyła się akceptacja dla aborcji (z 31% do 27%) i seksu pozamałżeńskiego (z 15% do 9%) (BOGUSZEWSKI, 2014a: 13). Pomimo jednoznacznego potępienia przez Polaków przerywania ciąży (75%), większość badanych dopuszcza aborcję w niektórych sytuacjach (73%). Tendencja ta jest również widoczna w najnowszych badaniach (HERRMANN, 2016: 5—6). Powszechnie akceptowane jest też korzystanie przez niepłodne pary z zapłodnienia *in vitro* (79%) (BOGUSZEWSKI, 2014a: 5; ROGUSKA, 2015: 5—6). Większość Polaków, także tych najbardziej zaangażowanych religijnie, opowiada się za zmianami w nauczaniu Kościoła dotyczącym rodziny (BOGUSZEWSKI, 2013: 4—7; BOGUSZEWSKI, 2014a: 13—14; ROGUSKA, 2015: 12).

Na postępujący rozdźwięk pomiędzy doktrynalną a pragmatyczną stroną polskiej religijności wskazują również wyniki badań preferowanych wartości wychowawczych (FALKOWSKA i in., 2005; SMAK-WÓJCICKA, 2009). Wykazały one znaczne obniżenie oceny roli religijności (z miejsca 4. w roku 1990 — 62% wskazań, na 7—8. w roku 1997 — 35%, 7. w roku 2004 — 33% i 8. w roku

2009 — 29% — wśród jedenastu cech poddawanych ocenie). W porównaniu z innymi wartościami badanymi na przestrzeni ostatniego dwudziestolecia jej rola w procesie wychowawczym zmalała najbardziej, bo aż o połowę (w wartościach bezwzględnych o 33% — z 62% do 29%). Chęć przekazywania religijności najrzadziej deklarują mieszkańcy większych miast, ludzie z wyższym wykształceniem oraz nieuczestniczący w praktykach religijnych. Polakom zależy przede wszystkim na tym, by ich dorosłe dzieci postępowały moralnie (64%). 34% ankietowanych chciałoby, żeby ich dzieci, kiedy dorosną, były ludźmi religijnymi (SMAK-WÓJCICKA, 2009: 5). Najwyżej ankietowani cenili natomiast cechy umożliwiające dobre przystosowanie do obecnej sytuacji społeczno-politycznej: posiadanie własnego zdania i nieuleganie innym (59%), umiejętność walki o własne interesy (58%), inicjatywę i przedsiębiorczość (56%). Niemal połowa (47%) chce, by w przyszłości ich dzieci pomagały innym, a także by z nimi dobrze współpracowały (46%).

Polacy najczęściej opowiadają się też za pozareligijnymi źródłami wartości i norm, które miałyby stanowić podstawę wychowania w państwowej szkole. 51% badanych uważa, że wychowanie to powinno opierać się na ogólnoludzkim humanizmie, odwołującym się do zasad wspólnych, uznawanych zarówno przez wierzących, jak i przez niewierzących. Jedynie 14% Polaków uważa, że podstawę taką powinny stanowić wartości i normy wynikające z etyki katolickiej głoszonej przez Kościół. Zbliżony odsetek respondentów (13%) wskazał na szerszej rozumianą etykę chrześcijańską, zaś 8% na etykę wypracowaną w ramach różnych religii (BOGUSZEWSKI, 2014a: 11).

W coraz mniejszym stopniu Kościół wskazywany jest też jako instytucja, która powinna uczyć dzieci wzorów zachowania, rozwijania uzdolnień i zainteresowań, uczyć na temat płci i seksualności, przygotowania do zawodu oraz o sprawach społecznych i politycznych. Zadanie nauczania badani najczęściej przypisywali rodzicom i szkole (SMAK-WÓJCICKA, 2009: 11). Diagnozując obniżenie roli religijności jako wartości wychowawczej, badacze sugerowali, iż zmiana ta może mieć związek z wprowadzeniem nauczania religii do szkół, przez co rodzice zostali — w odczuciu społecznym — częściowo zwolnieni z obowiązku czuwania nad religijnością dziecka (FAŁKOWSKA i in., 2005: 238—239). Obniżenie roli religijności może stanowić również pośredni dowód na postępującą sekularyzację. Nawet jeśli około 90% Polaków wciąż uważa się za katolików, fakt, że nie uznają oni za ważne, aby przekazywać wiarę dzieciom, może sprawić, że w ciągu jednego lub dwóch pokoleń społeczeństwo stanie się bardziej zlaicyzowane (SMAK-WÓJCICKA, 2009: 8).

Coraz wyraźniej dostrzegalne jest również zjawisko polegające na odłączaniu moralności od religijności i jej podstaw kościelnych. Prawie trzy czwarte Polaków (74%) uważa, że religia nie musi uzasadniać moralności. Tylko co szósty ankietowany (16%) jest przekonany, że jedynie religia może stanowić podstawę moralności (BOGUSZEWSKI, 2014a: 6). Maleje też liczba osób, które moralność

ograniczają wyłącznie do zasad katolicyzmu (2006: 31%; 2014: 18%). Rośnie z kolei liczba tych, którzy nie zawsze zgadzają się z moralnością katolicką i uważają ją za niewystarczającą (2006: 62%; 2014: 72%). Nieznacznie wzrasta też liczba tych osób, którzy moralność religijną uznają za sobie obcą (2006: 6%; 2014: 10%) (BOGUSZEWSKI, 2014a: 9).

Postindustrialna religijność Polaków

Doświadczenie polskiej przemiany pokazało też, że droga modernizacji kraju nie musi oznaczać wyzbycia się religijności. Powielane u nas, tak w środowiskach konserwatywnych, jak i liberalnych, przekonanie o tym, iż religijność i modernizacja są fenomenami wzajemnie się wykluczającymi okazało się, jak dotąd, nieprawdziwe (CASANOVA, 2009). Powszechnie deklarowana wiara w Boga stanowi trwałą cechę polskiego społeczeństwa. Przez ostatnie dwie dekady wskaźnik ten utrzymywał się na dość wysokim poziomie. Wiara, religijność i przynależność wyznaniowa wciąż są w Polsce wartościami dobrze widzianymi i cenionymi. Jednak religijność, pozostając dla Polaków ważną sferą życia, zmienia się. Od roku 2005 podwoiła się liczba niewierzących (z 4% do 8%) i znacznie zmniejszył się odsetek osób regularnie praktykujących (z 58% do 50%), przybyło natomiast tych, które w praktykach religijnych uczestniczą okazjonalnie lub w ogóle nie biorą w nich udziału (z 9% do 13%). Polacy rzadziej się też modlą. W 2015 roku codziennie modliło się 43% pytanych (wobec 38% w 2012 roku i 56% w 2005 roku). Niewierzących i niepraktykujących przybyło przede wszystkim wśród młodych Polaków (wzrost z 4% do 11%), mieszkańców największych skupisk miejskich (z 6% do 13%) oraz wśród osób najlepiej wykształconych (z 5% do 10%).

Polska religijność staje się coraz mniej zinstytucjonalizowana, a coraz bardziej selektywna i zindywidualizowana (BOGUSZEWSKI, 2014a: 1). O ile za względnie trwały uznać można jej wymiar nominalny, symboliczny (deklaratywny), o tyle procesy, które w ostatnich latach zachodzą się w jej wymiarze doktrynalnym i pragmatycznym (konsekwencyjnym) wskazują na stopniowe rozwarstwianie się polskiego katolicyzmu. Rosnąca liczba osób wierzących i niepraktykujących oraz praktykujących okazjonalnie świadczy o postępowaniu prywatyzacji religijności, co oddziałuje regresywnie na aspekt wspólnotowy Kościoła. Kosztem osób deklarujących się jako wierzące i stosujące się do wskazań Kościoła przybywa tych, którzy twierdzą, że wierzą na swój własny sposób (wzrost z 32% do 52%). Równocześnie wciąż widoczne są u nas pewne elementy religijnego synkretyzmu. Deklarowana wiara i regularne uczestnictwo w praktykach religijnych często oznacza kontestację prawd wiary i uznawanie przekonań niechrześcijańskich.

Coraz wyraźniejsze stają się także symptomy sekularyzacji moralności. Proponowane przez Kościół katolicki zasady moralne uważane są przez większość katolików za niezbyt dobrze przystające do dzisiejszej rzeczywistości i dlatego wymagające uzupełnienia. Polacy coraz słabiej odczuwają potrzebę religijnego i kościelnego uzasadniania swojej moralności. Kwestionują kościelne zasady, przede wszystkim w zakresie antykoncepcji (77%), seksu przedmałżeńskiego (74%) i rozwodów (63%). Połowa (51%) z nas uważa, iż szkolne wychowanie powinno opierać się na ogólnoludzkim humanizmie, a jedynie 14% jego podstawę upatruje w etyce katolickiej. Ponadto tylko 16% Polaków przyznaje, że religia musi uzasadniać moralność, a niemal trzy czwarte (74%), że nie jest to konieczne.

Rozdźwięk pomiędzy sferą deklaratywną a pragmatyczną polskiego katolicyzmu mieści się w powielanym często określeniu Polak-katolik (BOGUSZEWSKI, 2008). Współcześni Polacy uznają religijność za ważny, ale jednocześnie niezyciowy ideał. Akceptują religijność jako określonego rodzaju zespół przekonań raczej teoretycznych, światopogląd, filozofię życia, a zdecydowanie w mniejszym stopniu jako zespół zasad praktycznych, rządzących postępowaniem. Polacy wydają się dziś nie znajdować w kościelnym przekazie odpowiedzi na nurtujące ich egzystencjalne pytania. Dlatego też inspiracji życiowej coraz częściej poszukują gdzie indziej. Wobec przemian kontekstu społeczno-kulturowego, które dokonują się na przestrzeni ostatnich dekad, przybliżenie kościelnego nauczania wymaga jego rekontekstualizacji, to znaczy przepisania na nowo, powiązania go z tymi żywotnymi pytaniami i przełożenia na bardziej zrozumiały dla współczesnych język.

Niezgodność postaw wiernych z nauczaniem Kościoła stanowi dla niego niewątpliwe wyzwanie. Religijny subiektywizm, synkretyzm, postępująca indywidualizacja i deinstytucjonalizacja wiary i moralności, towarzyszące typowym dla postindustrialnych, bogacących się i konsumujących społeczeństw zjawiskom postępującej atomizacji i alienacji, nieoczekiwanie okazują się dla polskiego Kościoła problemem poważniejszym niż niewiara czy agnostycyzm. Wynika stąd konieczność podejmowania w większym stopniu działań katechetycznych (skierowanych do wewnątrz, tj. do wiernych) niż ściśle ewangelizacyjnych (skierowanych na zewnątrz, tj. do niewierzących). Kościół w Polsce dysponuje znacznymi zasobami (takimi jak, m.in.: obecność wiernych w czasie nabożeństw, rozpoznawalność, reputacja, zaufanie, rozmaite środki komunikacji itp.), które można użyć do przeciwdziałania tym negatywnym tendencjom oraz poprawy znajomości i akceptacji kościelnego nauczania, a także złagodzenia krytycznych ocen samej instytucji.

Literatura

- BERŁOWSKI J., oprac., 2014: *Pontyfikat papieża Franciszka w opiniach Polaków*. Komunikat z badań (57/2014), Warszawa.
- BOGUSZEWSKI R., oprac., 2015a: *Zmiany w zakresie podstawowych wskaźników religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*. Komunikat z badań (26/2015), Warszawa.
- BOGUSZEWSKI R., oprac., 2015b: *Kanon wiary Polaków*. Komunikat z badań (29/2015), Warszawa.
- BOGUSZEWSKI R., oprac., 2014a: *Religijność a zasady moralne*. Komunikat z badań (15/2014), Warszawa.
- BOGUSZEWSKI R., oprac., 2014b: *Lokalna parafia — jej społeczne znaczenie i funkcje*. Komunikat z badań (158/2014), Warszawa.
- BOGUSZEWSKI R., oprac., 2013: *Wartości i normy*. Komunikat z badań (BS/111/2013), Warszawa.
- BOGUSZEWSKI R., 2008: *Polak — na zawsze katolik? Polska religijność w latach 1989—2008 na podstawie badań CBOS*. „Więź”, nr 9 (599), s. 5—25.
- CASANOVA J., 2009: *Religion and the Dynamics of Freedom: Poland, Europe, and the World*. W: ŻUKOWSKI T., red.: *Values of Poles and the heritage of John Paul II. A social research study*. Warszawa, s. 7—18.
- FALKOWSKA M., LEWANDOWSKA J., WCIÓRKA B., WENZEL M., 2005: *System wartości materialnych i niematerialnych*. W: ZAGÓRSKI K., STRZESZEWSKI M., red.: *Polska — Europa — Świat. Opinia publiczna w okresie integracji*. Warszawa, s. 226—258.
- Główny Urząd Statystyczny, 2015a: *Rocznik Statystyczny Rzeczypospolitej Polskiej*. Warszawa.
- Główny Urząd Statystyczny, 2015b: *Życie religijne w Polsce. Na podstawie badania spójności*. Warszawa.
- GRUNIG J.E., 2005: *Situational theory of publics*. W: HEATH R.L., ed.: *Encyclopedia of public relations*. T. 2. Thousand Oaks—London—New Delhi, s. 778—780.
- GRUNIG J.E., 1997: *A situational theory of publics: Conceptual history, recent challenges, and new research*. W: MOSS D., McMANUS T., VERČIČ D., eds.: *Public relations research: An international perspective*. Boston, s. 3—46.
- HERRMANN M., oprac., 2016: *Opinie o dopuszczalności aborcji*. Komunikat z badań (51/2016), Warszawa.
- JAN PAWEŁ II, 1979: *Redemptor Hominis. Encyklika o odkupieniu i godności rodzaju ludzkiego*. Watykan. Dostęp: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html 4.05.2016); (AAS 71 (1979) 257—324).
- PAWLUK T., 2002: *Prawo kanoniczne według kodeksu Jana Pawła II*. T. 1: *Zagadnienia wstępne i normy ogólne*. Olsztyn.
- ROGUSKA B., 2015, oprac.: *Oczekiwane zmiany w nauczaniu Kościoła*. Komunikat z badań (32/2015). Warszawa.
- ROGUSKA B., WCIÓRKA B., 2005: *Religijność i stosunek do Kościoła katolickiego*. W: ZAGÓRSKI K., STRZESZEWSKI M., red.: *Polska — Europa — Świat. Opinia publiczna w okresie integracji*. Warszawa, s. 319—342.

- SMĄK-WÓJCICKA M., 2009: *Opinie Polaków o wychowaniu i roli szkół w procesie wychowawczym*. Komunikat z badań (BS/121/2009), Warszawa.
- SMITH R.D., 2013: *Strategic Planning for Public Relations*. New York—London.
- Sobór Watykański II, 1986: *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*. W: Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje: tekst polski, Poznań, s. 537—620 (AAS 58 (1966) 1025—1120).
- WARZECHA A., 2013: *Działania public relations Kościoła katolickiego w Polsce z perspektywy Krytycznej Analizy Dyskursu*. Rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem prof. dr. hab. UŚ Jacka Warchali, Katowice [mps].

Adam Warzecha

Postindustrial religiosity of Poles A.D. 2016

S u m m a r y

The years 2004–2005 were a cultural censorship for Poland, the crisis of identity associated with European integration, and with illness and death of the Polish pope. Since that time, slowly but steadily, trends have been outlined indicating a change in the nature of Polish religiosity. A critical analysis of the situation presented in the article shows that religious subjectivism, individualization, syncretism, and the deinstitutionalization of faith and morality, associated with such typical enriching and consuming postindustrial societies phenomena as the progressive atomization and alienation, unexpectedly turn out for the Polish Church a problem more serious than traditional atheism or agnosticism.