SSOAR

Open Access Repository
www.ssoar.info

Sekularyzacja w Europie i "causa Polonia": historyczny przypadek szczególny czy rodzaj religijnej asertywności?

Arnold, Maik

Veröffentlichungsversion / Published Version
Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:
Arnold, M. (2012). Sekularyzacja w Europie i "causa Polonia": historyczny przypadek szczególny czy rodzaj religijnej asertywności? In E. Bojenko-Izdebska, K. Mazurek, & W. Priesmeyer-Tkocz (Eds.), *Gemeinsame Wege? Transformation in Deutschland und Polen* (pp. 277-285). Berlin: OZB Verl. https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-337633

Nutzungsbedingungen:
Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.
Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:
This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.
By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

gesis Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften

Mitglied der Leibniz-Gemeinschaft

Sekularyzacja w Europie i „causa Polonia". Historyczny przypadek szczególny czy rodzaj religijnej asertywności?

Maik Arnold

Wstęp

Mówienie o zeświecczonej Europie stało się już z jednej strony pewnym społecznym, czy socjologiczno-kulturowym zwyczajem, z drugiej jednak strony próba przyjęcia tu za punkt wyjścia pewnych procesów za uniwersalne byłaby dość śmiałym przedsięwzięciem. Różne teorie sekularyzacji zakładają, że społeczne procesy areligijne mają swoje źródło w procesach modernizacji, transformacji, zróżnicowaniu funkcjonalnym oraz racjonalizacji czy indywidualizacji przestrzeni kulturowych[1].

Takie stanowisko, mające często korzenie ideologiczne, powiązane z religijno-krytyczną myślą Oświecenia w Europie może być w pewnej mierze aktualne dla niektórych regionów czy krajów Europy. Jednak, jak podkreśla José Casanova[2], aby poprzeć tę tezę, należałoby wyłączyć z rozważań różne przypadki szczególne „nad-sekularyzacji" (np. Niemcy wschodnie, Czechy i kraje skandynawskie) oraz „niskiej sekularyzacji" (jak np. Irlandia czy Polska). Jego zdaniem *causa Polonia* jako wyjątek wśród tzw. wschodnioeuropejskich krajów transformacji demaskuje chociażby kwestia sekularyzacji Europy jako „*self-fulfilling prophecy*" [3], uważane jednocześnie za przyczynę i skutek procesu odreligijniania. Ponieważ klasyczna teoria sekularyzacji nie dostarcza ostatecznie ani powszechnie obowiązującego, ani powszechnie akceptowalnego wyjaśnienia dla opisu tego historyczno-religijnego fenomenu, zweryfikować należy inne podejścia do tej kwestii.

Niniejsze opracowanie ma za zadanie odpowiedzieć na pytanie, jakie procesy społeczno-kulturowe, religijno-społeczne i historyczno-kulturowe doprowadziły do tego, że obecnie tak wysoki procent osób wierzących w Polsce deklaruje, że jest wyznania katolickiego. Konieczne będzie poddanie ponownej analizie dyskutowanego przez José Casanovę[4] stwierdzenia biskupa Tadeusza Pieronka, byłego Sekretarza Generalnego Polskiej Konferencji Biskupów i Rektora Papieskiej Akademii Teologicznej im. Jana Pawła II w Krakowie, jakoby integracja europejska "katolickiej Polski" stanowiła „wielkie zadanie apostolskie" i wyzwanie misyjne[5].

[1] *Davie, Grace*: Religion in Modern Europe. A Memory Mutates, Oxford 2000.
[2] *Casanova, José*: Das katholische Polen im nachchristliche Europa, in: Transit. Europäische Revue, Nr. 25, 2003, S. 60.
[3] Ibidem, s. 61.
[4] Ibidem, s. 58.
[5] *Stadtmüller, Elżbieta*: Polish Perceptions of the European Union in the 1990s, in: Cordell, Karl (red.): Poland and the European Union, London 2000, s. 36.

Z obrazu obecnej sytuacji religijnej w Europie z całą pewnością nie da się wysnuć jednoznacznej, spójnej i optymistycznej prognozy dla procesu postępującej sekularyzacji. Wbrew powszechnie panującej opinii wielu religioznawców, jakoby religia ulegała coraz większej prywatyzacji i tym samym wycofywała się z przestrzeni publicznej[6], José Casanova[7] twierdzi, że w Europie wciąż istnieją społecznie obecne najróżniejsze religie i światopoglądy[8].

W przeciwieństwie do wielu społeczeństw Europy Zachodniej, którym nieodmiennie przypisuje się przybierającą na sile sekularyzację, religijny rozwój katolicyzmu w Polsce, który po drugiej wojnie światowej doznał „niezwykłego odrodzenia" [9] o niewiarygodnym wręcz rozmiarze, stanowi nie tylko swego rodzaju granicę i antyprzykład ogólnie zakładanej sekularyzacji Europy, ale również może być postrzegany jako dowód „społecznej nieistotności" [10] tejże sekularyzacji. Zdaniem José Casanovy *causa Polonia* jako wyjątek wśród tzw. wschodnioeuropejskich krajów transformacji demaskuje nawet kwestia sekularyzacji Europy jako „*self-fulfilling prophecy*" [11], które jednocześnie służy za przyczynę i skutek procesu odreligijniania.

Ponieważ klasyczna teoria sekularyzacji nie dostarcza ostatecznie ani powszechnie obowiązującego, ani powszechnie akceptowalnego wyjaśnienia dla opisu tego historyczno-religijnego fenomenu jakim jest „przypadek szczególny: Polska", zbadać należy inne podejścia do tej kwestii. W tym kontekście za podstawę następujących poniżej rozważań służy pytanie, które istotne zjawiska społeczno-kulturowe, religijne i historyczne doprowadziły do tego, że tak duży odsetek osób wierzących w Polsce deklaruje, że jest wyznania katolickiego.

Odpowiedź na to pytanie będzie składać się z dwóch części: w pierwszej czesci opisana zostanie sytuacja religijna w Europie i „przypadek szczególny: Polska" na podstawie danych empirycznych, co pozwoli znaleźć możliwe religijno-społeczne i historyczno-kulturowe wyjaśnienia, które pomagają zrozumieć sytuację religijną początku XXI wieku. Następnie konieczne będzie poddanie ponownej analizie dyskutowanego przez Josę Casanovę twierdzenia biskupa Tadeusza Pieronka, jakoby „integracja Polski z Europą pochrześcijańską" [12] stanowiła „wielkie zadanie apostolskie" [13] oraz złożony wysiłek misyjny.

---

[6] *Luckmann, Thomas*: Die unsichtbare Religion, Frankfurt a.M. 1991.

[7] Przedstawione tutaj rozważania są inspirowane świetnymi pracami José Casanovy, który od wielu lat okiem krytyka śledzi zjawiska związane z teorią sekularyzacji i jest uznanym specjalistą w zakresie sytuacji religijnej w Europie i w Polsce: *Casanova, José*: Das katholische Polen im nachchristliche Europa, w: Transit. Europäische Revue, nr 25, 2003, s. 50-65; *tenże*: Die religiöse Lage in Europa, w: *Joas, Hans / Wiegandt, Klaus* (red.): Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt a.M. 2007, s. 322-357. Opowiada się on za tezą, jakoby „deprywatyzacja" (ibid.) religii postępowała nie tylko w wymiarze religijno-socjologicznym, ale również kulturowo-historycznym i kulturowo-porównawczym.

[8] Odnośnie koncepcji „public religions" por. *Casanova, José*: Public Religions in the Modern World, Chicago 1994.

[9] *Casanova, Jose:* Das katholische Polen im nachchristlichen Europa, 2003, s. 56.

[10] *Casanova, Jose:* Die religiöse Lage in Europa, 2007, s. 322.

[11] *Casanova, Jose:* Das katholische Polen im nachchristlichen Europa, 2003, s. 61.

[12] *Casanova, Jose:* Das katholische Polen im nachchristlichen Europa, 2003, s. 58.

[13] *Stadtmüller, Elżbieta*: Polish Perceptions of the European Union in the 1990s, in: Cordell, Karl (red.): Poland and the European Union, London 2000, s. 36.

1. Sytuacja religijna w Polsce i „przypadek szczególny: Polska”: religijno-społeczne opisy tendencji sekularyzacyjnych i sakralizacyjnych

Dotychczasowe próby pomiaru tendencji sekularyzacyjnych w Europie pokazują, że sytuacja religijna jest tu bardzo różnorodna. Zderzają się ze sobą różne wykluczające się wzajemnie światopoglądy. Posługując się skalą „wiary w Boga, sił lub instancji wyższych” można tu wyróżnić kraje „nadsekularyzowane”, jak np. wschodnie Niemcy, a daleko za nimi również Czechy, Rosję, Francję oraz niektóre kraje skandynawskie, i oddzielić je od krajów „nisko sekularyzowanych”, jak np. Cypr, Polska czy Irlandia[14].

Bardziej konkretnie można zaistniałe tu różnice religijne określić za pomocą klasycznego przyporządkowania do chrześcijańskich kultur wyznaniowych: krajom katolickim (za wyjątkiem Francji) przypisać można zwykle wyższe wartości na skali religijnej orientacji i przekonań niż krajom o ukształtowanym pluralizmie religijnym i „zaakceptowanym protestantyzmie” (np. Niemcy zachodnie i Szwajcaria) lub „protestantyzmie mniejszościowym” (np. Francja, Holandia).[15] Podobny opis sytuacji obecnej znaleźć można w religijno-społecznych analizach Andrew M. Greenleya, które – jak większość pozostałych analiz o tej tematyce – opierają się na danych *European Value Study* oraz *International Social Survey Program*[16]. Niższy poziom religijności zaobserwować można w krajach postkomunistycznych (krajach transformacji) południowej i wschodniej Europy (za wyjątkiem Polski, Łotwy i Słowacji), krajach Skandynawii i Holandii. Wraz z rozpadem ideologii komunistycznych wierzenia religijne w Europie nie zniknęły z horyzontu całkowicie – wręcz przeciwnie – okazały się nad wyraz odporne i doznały tu i ówdzie swoistego ożywienia (np. w Rosji i na Ukrainie). Większość państw (socjal)demokratycznych (jak np. Wielka Brytania i Niemcy) plasuje się mniej więcej w środkowej części skali religijności[17]. Porównanie dokonane z użyciem największych możliwych różnic pomiędzy krajami ukształtowanymi przez tradycję katolicką oraz zdystansowanymi do religii enklawami ateizmu pokazuje, że nie ma ani Europy bezbożnej, ani bogobojnej; ani wierzącej, ani niewierzącej.

Polska w tym zestawieniu wykazuje cechy szczególne. Chociaż proces transformacji do społeczeństwa postkomunistycznego niesie ze sobą odczuwalne zmiany, Kościół Katolicki nawet w 20 lat po rozpadzie bloku wschodniego pozostaje największą religijną, moralną, socjalną i społeczną instytucją w Polsce, do przynależności do której przyznaje się ponad 90 % ludności[18]. Sytuację religijną w Polsce charakteryzuje raczej religijny monizm niż pluralizm, nawet jeśli obecnie są w

[14] *Casanova, Jose:* Das katholische Polen im nachchristlichen Europa, 2003, s. 60.
[15] *Graf, Friedrich Wilhelm*: Der Protestantismus. Geschichte und Gegenwart, München 2006, s. 26.
[16] *Greenley, Andrew M.*: Religion in Europe at the End of the Second Millennium, New Brunswick, NJ 2003.
[17] *Greenley, Andrew M.*: Religion in Europe at the End of the Second Millennium, 2003.
[18] *Bilska-Wodecka, Elżbieta*: Secularization and Sacralization. New polarization of the Polish religious landscape in the context of globalization and European integration, in: Acta Universitatis Carolinae. Geographica, Jg. 44, Nr. 1-2, 2009, s. 3 I nast.

Polsce aktywni nieliczni misjonarze różnych wspólnot religijnych z Indii i Bliskiego Wschodu, jak również wierni protestanccy, prawosławni, muzułmańscy i żydowscy, których obecność jest uwarunkowana historycznie[19]. Wiara katolicka wciąż jest postrzegana jako istotna część składowa życia. Z różnych oficjalnych statystyk przeprowadzonych pomiędzy rokiem 1990 a 2005 i w dużej części opierających się o bardziej lub mniej dokładne szacunki można wywnioskować, iż:

- obecność mniejszości religijnych w Polsce pozostaje na stałym (niskim) poziomie ok. 2,4% (2005);
- liczba członków Kościoła Katolickiego od połowy lat 90. nieznacznie się zmniejszyła, choć procent bezwzględny jest nieodmiennie bardzo wysoki – 89,6% (2005);
- odsetek liczby osób niewierzących wzrósł z 2,6% (1990) do 8,0% (2005);
- znaczenie nauki katolickiej dla moralności w postępowaniu zanika coraz bardziej[20].

Tendencje świeckie takie jak w Europie Zachodniej można zauważyć w społeczeństwie polskim w orientacjach i praktykach religijnych:

> *„the separation of Church and state in 1945, the secularization of many national institutions such as public schools, declining attendance at Sunday Mass […], decreasing numbers of Church approved marriages and funerals, and smaller numbers of candidates at seminaries and religious orders […] up to the late 1990s.“*[21]

Podczas gdy coraz rzadziej korzysta się z sakramentów kościelnych takich jak np. chrzest, a liczba osób uczestniczących w nabożeństwach (*dominicantes*) konsekwentnie się zmniejsza, rosnie liczba osób przyjmujących Komunię Świętą[22]. Do znaczącego załamania trendu i sakralizacji życia codziennego doszło podczas wydarzeń związanych z aktywizacja ruchu NSZZ „Solidarność" w latach 80. oraz wskutek wyboru kardynała Karola Wojtyły na papieża Jana Pawła II. Polska katolicka" jest obecnie konfrontowana z dwoma zjawiskami: 1. ogólny trend religijny; 2. trend katolicko-narodowy, w którym dokonuje sie starań o zachowanie „mesjanistycznej tradycji polskiego narodu[23].

Wątek znaczenia tożsamości narodowo-religijnej oraz tradycji historycznej w kontekście przystąpienia Polski do Unii Europejskiej zostanie omówiony poniżej. Pamiętać tutaj należy, że Kościół Katolicki odegrał ważną rolę społeczną i instytucjonalną w propagowaniu i pogłębianiu przekonań grupy swoich wyznawców.

Inne opracowania dostarczają informacji o: religijności, wierze i doświadczeniach duchowych; uczęszczaniu do kościoła i praktykach religijnych; znaczeniu instytucji[24]. Chociaż w wielu krajach europejskich zdecydowanie wyższy procent ludności przyznaje się do wiary w (religijne) cuda niż np.

[19] Ibidem, s. 12.
[20] Ibidem, s. 4, 16.
[21] Ibidem, s. 5.
[22] Ibidem, s. 6 i nast.
[23] Ibidem, s. 11. „1. a general religious trend, and 2. a Catholic-national trend, which aims to maintain the ‚Messianic tradition of the Polish nation'."
[24] Por. *Greenley*: Religion in Europe at the End of the Second Millennium, 2003; *Casanova, Jose:* Die religiöse Lage in Europa, 2007, s. 324-335.

w Boga troskliwego, Polska obok Irlandii, Danii i kilku wschodnioeuropejskich krajów po transformacji należy do tych nielicznych wyjątków, w których dzieje się dokładnie odwrotnie[25]. Wprawdzie wiara w cuda w katolickiej Polsce w ostatnich latach wzrosła i będzie nadal rosnąć, wierni chętniej zgadzają się z tradycyjnymi wyobrażeniami religijnymi o Bogu troskliwym, życiu po śmierci i sprawiedliwym niebie[26]. Ze stopnia zeświecczenia można zatem wnioskować, że w Polsce, tak jak i w większości innych krajów europejskich – duża części ludzi zachowała pewną "wiarę w Boga". Natomiast intensywność indywidualnej religijności jest stosunkowo niska. Ludność Europy można określić jako w dużym stopniu „świecką i niereligijną" [27]. Jeśli chodzi o tendencje wzrostowe wykazują one „przypuszczalnie wyraźniejsze oznaki mocnej nadziei i transcendencji nawet w zeświecczonej Europie" [28].

Tak jak w innych opracowaniach religijno- i kościelno-społecznych również na podstawie badań Andrewa M. Greenleya[29] można zauważyć zmniejszenie się liczby odwiedzin w kościele i na nabożeństwach, co można interpretować jako wskaźnik „odkościelnienia" [30] ludności Europy. Polska obok Irlandii i Szwajcarii zalicza się to tych niewielu krajów, w których odwiedziny w kościele połączone są z silnym poczuciem zobowiązania i regularnością. Badani respondenci w Polsce jedynie w niewielkim procencie podają, że nigdy nie byli w kościele. Fakt obniżenia się liczby osób odwiedzających kościoły (w Polsce to wciąż wysoki procent – ok. 61%) jest często przytaczany jako historyczny dowód dla tradycyjnej, modernistyczno-teoretycznej teorii sekularyzacji. W rzeczywistości w ostatnich dziesięcioleciach dochodziło do mniej czy bardziej drastycznych załamań, co z jednej strony – w kontekście "religijnego modelu rynku" [31] – można interpretować jako skutek niewystarczającej bądź wręcz brakującej „dobrowolności" łączenia się społeczności religijnych oraz przejścia od „lokalnych kościołów narodowych" do naznaczonej duchem współzawodnictwa pokojowej koegzystencji i konkurencji najróżniejszych wyznań i denominacji w nowoczesnym społeczeństwie typu obywatelsko-religijnego, jak np. w USA[32]. Z drugiej jednak strony religijny model rynkowy da się zastosować przy opisie sytuacji religijnej w Polsce jedynie w sposób warunkowy, tym bardziej, że dotychczas nie wytworzył się w tym kraju pluralizm religijny. Instytucja Kościoła Katolickiego wciąż cieszy się dużym poważaniem wśród ludności Polski. W sensie religijnym „silna identyfikacja" idzie krok w krok z „silną partycypacją" [33].

[25] *Casanova, Jose:* Die religiöse Lage in Europa, 2007, s. 326 i nast.
[26] Ibidem, s. 324.
[27] Ibidem, s. 325.
[28] Ibidem, s. 326.
[29] *Greenley, Andrew*: Religion in Europe at the End of the Second Millennium, 2003.
[30] *Casanova, Jose:* Die religiöse Lage in Europa, 2007, s. 326.
[31] *Iannacone, Laurence R. / Finke, Roger / Stark, Rodney*: Deregulating Religion. The Economics of Church and State, w: Rehberg, Karl-Siegbert (red.): Differenz und Integration, nr 28. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Dresden, Kongressband II, Opladen 1996, s. 462-466. Dla przypadku Polski por. *Hann, Chris*: Problems with the (de)privatization of religion, in: Anthropology Today, Jg. 16, Nr. 6, 2000, s. 14-20.
[32] *Casanova, Jose:* Die religiöse Lage in Europa, 2007, s. 327.
[33] Ibidem, s. 330.

Wbrew podejściu modernistyczno-teoretycznemu, zgodnie z którym proces sekularyzacji w Europie jest określany jako „powolny, kumulatywny i progresywny upadek" [34] oraz jako potrzeba szerokiej terytorialnej modernizacji, warto skierować uwagę raczej na skonfliktowaną historyczną „dynamikę państwa, Kościoła i narodu" [35], która bez wątpienia pozostawiła swoje piętno na kolektywnej „kulturowej pamięci" [36] Europy.

Nie ma tu miejsca na dokładniejszą analizę procesów związanych z pamięcią i wspomnieniem. Pobieżne spojrzenie na literaturę dotyczącą historii rozwoju chrześcijaństwa w Polsce[37] pokazuje trzy znaczące doświadczenia i wydarzenia historyczne, które mogłyby służyć za wyznacznik historyczno-kulturowego i historyczno-religijnego umiejscowienia przypadku szczególnego *„Polonia semper fidelis"* [38]. Dla ukonstytuowania się i rozwoju zbiorowej pamięci narodu polskiego istotne znaczenie mają po pierwsze duchowy chrzest i chrystianizacja plemienia Polan w roku 966 oraz świecka koronacja pierwszego polskiego króla, Bolesława Chrobrego, ponieważ legitymizowały one królewskie prawo do władzy i włączenie do wspólnoty chrześcijańskiej tradycji łacińskiej[39]. Po drugie historyczne znaczenie w skali europejskiej miał akt Konfederacji Warszawskiej z 1573 r., który gwarantował – przynajmniej w czasach Unii Polsko-Litewskiej – bardziej lub mniej pokojową koegzystencję różnych wyznań chrześcijańskich oraz niechrześcijańskich gmin religijnych. Po trzecie, wspomnieć należy również o wydarzeniach religijnych w Polsce po II wojnie światowej, które doprowadziły do ożywienia wiary katolickiej, włącznie ze wspomnieniem dziedzictwa historycznego w uroczystym akcie tysiąclecia chrystianizacji Polski (1966) oraz wysiłkami misyjnymi papieża Jana Pawła II dla procesu transformacji ustrojowej.

2. „Zadanie misyjne" dla katolików w Polsce? Ponowna analiza[40]

Również po przystąpieniu Polski do Unii Europejskiej można zadawać sobie pytanie, w jaki sposób kraj ten może zaangażować się w integrację państw wschodnioeuropejskich w Europie późno- czy też

[34] Ibidem, s. 328.
[35] Ibidem, s. 329.
[36] *Assmann, Jan*: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, 4. Aufl., München 2002.
[37] W tym miejscu mogę pozwolić sobie jedynie na odnośniki do wydarzeń z (tysiącletniej) historii Polski. Rzetelny przegląd historii rozwoju chrześcijaństwa w Polsce znaleźć można u *Kloczowski, Jerzy*: A History of Polish Christianity, Cambridge 2008 und bei *Davies, Norman*: God's Playground. A History of Poland. Vol. 1: The Origins to 1795, New York 2005, s. 125-155.
[38] *Casanova, Jose:* Public Religions in the Modern World, 1994, S. 92; *Davies*: God's Playground, 2005, s. 125.
[39] Por. *Casanova, Jose:* Das katholische Polen im nachchristlichen Europa, 2003.
[40] Następujący tekst jest niejako ponowną lekturą i kontynuacją wypowiedzi biskupa Tadeusza Pieronka o roli Kościoła Katolickiego w Polsce w postkomunistycznym procesie transformacji (cytat za *Stadtmüller, Elżbieta*: Polish Perceptions of the European Union in the 1990s, 2000, s. 36), która to wypowiedź była przyczynkiem do rozległej dyskusji również u José Casanovy (m.in. *Casanova, Jose:* Das katholische Polen im nachchristlichen Europa, 2003, s. 58-64; *Casanova, Jose:* Die religiöse Lage in Europa, 2007, s. 345 i nast.) o pojmowaniu zadania integracji Unii Europejskiej związanego z przystąpieniem Polski do UE.

po-chrześcijańskiej.[41] Kościół Katolicki wciąż ma duży wpływ na procesy opiniotwórcze w kraju. Jeśli przyjąć Jana Pawła II za ambasadora i najwyższego reprezentanta ponadkrajowego politycznego katolicyzmu, to w takim kontekście Polska rzeczywiście mogłaby zająć szczególną rolę w propagowaniu i umacnianiu wartości chrześcijańskich we współczesnej Europie, tak na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Już od wczesnych lat 90. Kościół Katolicki w Polsce wspierał „pro-European policies of the Polish government“ [42], przy czym proces ten został zapoczątkowany wizytą delegacji biskupów pod przewodnictwem kardynała Józefa Glempa w Brukseli w latach 1997 i 2001, a nawiązana w ten sposób współpraca z Komisją Europejską stała się kluczowym przeżyciem dla młodej polskiej demokracji. Te tendencje zostały wzmocnione zwłaszcza poprzez pielgrzymki (polskiego) papieża do ojczyzny. To on zawsze wskazywał na fakt, że w zjednoczonej Europie chodzi nie tylko o to, aby:

> *„to be only responsible for their own religious identity but for the religious identity of a unified Europe“* [43].

Jako wręcz historyczną można traktować wypowiedź wcześniejszego Sekretarza Generalnego Polskiej Konferencji Biskupów (1993-1998) i Rektora Papieskiej Akademii Teologicznej im. Jana Pawła II w Krakowie (1998-2004), biskupa Tadeusza Pieronka, zgodnie z którą należałoby traktować Europę jako „wspaniałą szansę, trudne do wykonania wyzwanie i wielkie zadanie apostolskie dla Kościoła.”[44] Jak to sugeruje powyższy cytat, nie chodzi wyłącznie o „szanse” i „wyzwania”, ale należy uwzględnić tu również potencjalne ograniczenia. Pod uwagę należy bowiem wziąć nie tylko młodych i wykształconych Polaków, którzy w politycznym, gospodarczym, społecznym i prawnym zrównaniu, dopasowaniu i przynależności do Unii Europejskiej upatrują szansy. To szczególnie „eurosceptycy” i „eurofobowie” stanowią istotną przeszkodę w procesie integracji z Europą w jej obecnym kształcie, zwłaszcza w swoim przekonaniu o naruszeniu niepodległości narodowej i zdolności do działalności gospodarczej.[45] Wśród niektórych katolików w Polsce wciąż szeroko rozpowszechniona była opinia, jakoby przystąpienie do Unii Europejskiej oznaczało nie tylko akceptację określonych strat politycznych i gospodarczych, ale również poświęcenie własnej tożsamości chrześcijańsko-katolickiej na rzecz „wartości areligijnych, materialistycznych i hedonistycznych” [46].

Centralnym argumentem w dyskusji José Casanovy[47] jest fakt, że zmniejszającego się znaczenia religii w dzisiejszej Europie nie da się wyjaśnić wyłącznie tezą o postępującej modernizacji. Gdyby zastosować tę tezę dla integracji Polski ze zjednoczoną Europą, groteskowym byłoby twierdzenie, że warunkiem politycznej, gospodarczej i społecznej transformacji Polski do nowoczesnego

[41] *Casanova, Jose:* Das katholische Polen im nachchristlichen Europa, 2003, s. 58.
[42] Bilska-Wodecka, Elżbieta: op. cit., s. 12.
[43] Ibidem, s. 13.
[44] *Stadtmüller, Elżbieta*: Polish Perceptions of the European Union in the 1990s, 2000, s. 36 zitiert nach *Casanova, Jose:* Das katholische Polen im nachchristlichen Europa, 2003, s. 58.
[45] *Casanova, Jose:* Das katholische Polen im nachchristlichen Europa, 2003, s. 58.
[46] Ibidem, s. 59.
[47] *Casanova, Jose:* Das katholische Polen im nachchristlichen Europa, 2003.

społeczeństwa europejskiego jest przyjęcie ogólnej teorii sekularyzacji. Wprawdzie nie można zaprzeczyć zmniejszającemu się znaczeniu i rozpadowi wartości, orientacji i postaw religijnych – co dobitnie pokazuje liczba osób odwiedzających kościoły – to jednak należy mieć na uwadze również fakt, iż stopień zgodności co do określonych kwestii religijnych na terenie Europy znacznie się różni i stąd trudno jest stworzyć ogólny jednolity obraz sytuacji religijnej na tym kontynencie. Przyjmowana za obowiązującą regułę sekularyzacja wciąż pokazuje nam wyjątki i przypadki szczególne. Nie bez kozery Casanova określa proces dereligijnych przemian w Europie bardziej jako „*self-fulfilling prophecy*“[48]. Sekularyzacja w nowoczesnych społeczeństwach może bowiem zostać uznana jedynie za argument dla nich wystarczający, ale nie – konieczny. To właśnie *causa Polonia semper fidelis* jest ciekawą nauką dla socjologów religii i historyków, ponieważ odzwierciedla zjawisko nie mieszczące się w kryteriach normalności. Są poniekąd historyczne dowody na to, że Polska jest zdolna do samoświadomości religijnej i narodowej oraz że jest gotowa do zmian, które z kolei mogą prowadzić również do ożywienia religijnego[49].

Wypowiedź biskupa Tadeusza Pieronka zawiera jasną deklarację misji ewangelizacyjnej, przypominanej przez papieża, służącej chrystianizacji Europy. Jednak należy tu odseparować od siebie różne wymiary tego zjawiska[50]. Jak mówią różne studia religijno-socjologiczne, ogólnego trendu sekularyzacyjnego nie da się po prostu odwrócić za pomocą jedynie zwiększenia wysiłków misyjnych. Również ciągle na nowo trzeba stawiać pytania o potrzeby religijne i duchowe ludzi w Europie i rolę Kościoła w społeczeństwie europejskim. Z perspektywy historyczno-religijnej i historyczno-kościelnej należy zadać sobie również pytanie, co stałoby się w momencie, gdyby Polska znów okazała się – jak to już często bywało – przypadkiem szczególnym *Polonia semper fidelis* oraz wyjątkiem od reguły, poprzez fakt, że po raz kolejny zaprzecza zgodnie z własną tradycją obecnemu zjawisku utraty znaczenia religijności. W takim przypadku nawet nałożona przez papieża misja wydaje się być wykonalna, jeśli Polska powoła się na swoją świadomość wyrosłą z tradycji i religii i podejmie się realizacji projektu o nazwie „modernizacja zgodna z tradycją” [51]. W takim znaczeniu rację ma Casanova, argumentując, iż dla definicji tożsamości europejskiej (zakładając, że rzeczywiście należy dążyć do zdefiniowania takiego kolektywnego samookreślenia) trzeba uwzględnić fakt – historyczny i społeczny, iż zarówno świeckie jak i religijne tendencje były w Europie zawsze obecne w tym samym czasie i tak samo będzie w przyszłości.

Można jednakowoż przypuszczać, że ta misja apostolska będzie trudna, jeśli nie całkowicie niewykonalna, zwłaszcza w obliczu stopniowej zmiany postrzegania przez opinię publiczną autorytetu instytucji chrześcijańskich[52]. Coraz wyraźniej jednak zaznacza się obraz tego, dokąd będzie prowadzić integracja Polski w nowej Europie: daleko od tożsamościowych odgraniczeń, protekcji i wykluczenia,

[48] Ibidem, s. 61.
[49] Ibidem.
[50] Ibidem, s. 63 i nast.
[51] Ibidem, s. 64.
[52] *Bilska-Wodecka*: Secularization and Sacralization, 2009, S. 11.

za którymi jeszcze dziś opowiada się pewna mniejszość, w kierunku ciągłych przeobrażeń i odnowienia w duchu *Polonia semper fidelis... ‚et reformanda'*.

Wraz z przystąpieniem do Unii Europejskiej Polska przejęła polityczną odpowiedzialność za wspólną przyszłość w Europie, której siła i niezawodność będą musiały jeszcze nie raz się ujawnić, w obliczu przyszłych zjawisk i kryzysów, i w której perspektywę religijną definiuje się poprzez proces nieustających przemian.

Tłumaczone przez Kamilla Tyborczyk

*

Maik Arnold (ur. 1978)

Doktor nauk o socjologii, psychologia religii i kultury, od 2010 pracownik naukowy w Katedrze Teorii Społecznej i Psychologii Społecznej na Uniwersytecie Ruhry w Bochum. Od maja 2010 r. stypendysta programu podoktoranckiego Fundacji Kulturoznawstwa (Stiftung für Kulturwissenschaften). Od lutego do kwietnia 2011 r. „Scholar in Residence“ Instytutu Goethego i Instytutu Kulturoznawstwa w Essen na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie. Studiował ekonomikę i organizację przedsiębiorstw (1997-2003), komunikację interkulturową (1999-2003) oraz teologię ewangelicką (2003-2006). Obszary badań: doświadczenia religijne, komunikacja międzykulturowa, jakościowe badania społeczne. // e-Mail: maik.arnold@rub.de, blog: www.maik-arnold.de

Bibliografia

Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, 4. Aufl., München 2002.

Bilska-Wodecka, Elżbieta: Secularization and Sacralization. New polarization of the Polish religious landscape in the context of globalization and European integration, in: Acta Universitatis Carolinae. Geographica, Jg. 44, Nr. 1-2, 2009, S. 3-18.

Casanova, José: Das katholische Polen im nachchristliche Europa, in: Transit. Europäische Revue, Nr. 25, 2003, S. 50-65.

Casanova, José: Die religiöse Lage in Europa, in: Joas, Hans / Wiegandt, Klaus (Hrsg.): Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt a.M, 2007, S. 322-357.

Casanova, José: Public Religions in the Modern World, Chicago 1994.

Davie, Grace: Religion in Modern Europe. A Memory Mutates, Oxford 2000.

Graf, Friedrich Wilhelm: Der Protestantismus. Geschichte und Gegenwart, München 2006

Greenley, Andrew M.: Religion in Europe at the End of the Second Millennium, New Brunswick, NJ 2003.

Hann, Chris: Problems with the (de)privatization of religion, in: Anthropology Today, Jg. 16, Nr. 6, 2000, S. 14-20.

Iannacone, Laurence R. / Finke, Roger / Stark, Rodney: Deregulating Religion. The Economics of Church and State, in: Rehberg, Karl-Siegbert (Hrsg.): Differenz und Integration. 28: Kongress der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Dresden, Kongressband II, Opladen 1996, S. 462-466.

Luckmann, Thomas: Die unsichtbare Religion, Frankfurt a.M. 1991.

Stadtmüller, Elżbieta: Polish Perceptions of the European Union in the 1990s, in: Cordell, Karl (Hrsg.): Poland and the European Union, London 2000, S. 24-45.