

„CIVIL RELIGION”, „THE RELIGION OF THE REPUBLIC”, „THE RELIGION OF DEMOCRACY”, „SOCIAL RELIGION” I „A COMMON FAITH” JAKO KATEGORIE ANALITYCZNE SOCJOLOGII RELIGII

“CIVIL RELIGION,” “RELIGION OF THE REPUBLIC,” “RELIGION OF DEMOCRACY,” “SOCIAL RELIGION” AND “COMMON FAITH” AS ANALYTICAL CATEGORIES OF THE SOCIOLOGY OF RELIGION

Marcin Zarzecki

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Abstract: The purpose of the article is to outline the problem areas associated with the analytical categories of philosophical provenance, which are present in sociological interpretations. The political transformation in Poland initiated the debate about the role of the Church in a democratic system and building the ethos of the civil society. The religion of the republic, the religion of democracy, the religion of the American way of life, social religion, a common faith, public piety, public theocracy, political gnosis, religious nationalism, political mysticism, secular religion, and, finally, civil religion are just some of the terms by which the representatives of social sciences reveal the phenomenon of amalgamation sphere of political power and spheres of religious experience in the civil society.

The analysis focuses on the categories which integrate religious phenomena with purely civic actions. It should be emphasized that in comparison with America, in Spain and in Poland different models of civil religion were formed. In the United States a primary function of the political religion is to legitimize the state power, while in Spain and in Poland the Catholic religion desanctioned state structures. Using the ideas of Rousseau, Hoene-Wroński, Schmitt, Metz, Voegelin, Besancon and Bellah the author will try to determine the analytical and methodological functionalities of the socio-religious categories mentioned above. In the article the categories were linked to the data of nationwide omnibus survey from the series called Polish Attitudes and Values Measurement 2009 (n = 1346) and the Polish Attitudes and Values Measurement 2010.

Keywords: civil religion, political gnosis, political mystic, legitimacy of power, civil subjectivity, religious values and norms.

Spółczesność – czy jak chce Jürgen Habermas – społeczeństwo późnej nowoczesności, to zbiorowość, w której poszukiwanie alternatywnych rozwiązań problemów egzystencjalnych jest częścią składową stylu życia, w którym możliwości wyboru wyznaczają granice wolności. Na płaszczyźnie religijnej prowadzi to do zjawiska określanego przez protestanckiego teologa Friedricha Schleiermachera mianem „rehabilitacji herezji”, a przez socjologa Petera L. Bergera jako uniwersalizacja herezji. To właśnie heretycka mentalność jest przyczyną powstawania synkretycznych ruchów religijnych nawiązujących do doktryn i praktyk różnych

konfesji chrześcijańskich, religii orientalnych oraz idei filozoficzno-światopoglądowych. W zinstytucjonalizowanych organizacjach religijnych „heretycki imperatyw” przejawia się szczególnie w sytuacjonizmie etycznym i moralnym, w swobodnym wyborze prawd wiary i rytów religijnych. Dostosowywane do indywidualnych potrzeb i pragnień są fundamentalne dogmaty o charakterze soteriologicznym, a rygoryzm przepisów konkretnej religii zastępowany jest ekonomiczną kalkulacją potencjalnych strat i zysków. I już tutaj ujawnia się zasadnicza społeczna funkcja religii we współczesnym świecie „tymczasowości” – integracja, stabilizacja, legitymizacja władzy i uzasadnianie jej prawa do stosowania przemocy oraz ograniczania indywidualnej wolności lub wyznaczania innowacyjnych kierunków jej realizacji. Sama kategoria „kapitału społecznego”, zasadnicza dla istnienia społeczeństwa obywatelskiego, zakłada oprócz potencjalności danego społeczeństwa również możliwość wzbudzania, aktywizowania owego potencjału nawet za pomocą regulacji prawnych. Obecnie w literaturze anglosaskiej istnieje tendencja do rezygnowania z pojęcia „społeczeństwo obywatelskie” określającego stan, finalny wytwór demokracji partycypacyjnej, na rzecz pojęcia „obywatelskość” jako pewnej postawy przejawiającej się w poczuciu podmiotowości, czyli poczuciu odpowiedzialności za losy kraju i narodu, przekonaniu o indywidualnym wpływie na procesy decyzyjne na poziomie lokalnym i ponadlokalnym. Wydaje się, że niezależnie od poziomu instytucjonalnego czy świadomościowego efektywność społeczeństwa nowoczesnego gwarantowana być musi przez aprobowaną społecznie ideologię, organizację i działania. Owych imperatywów społeczeństwa obywatelskiego dostarczyć może religia obywatelska (*civil religion*).

MISTYKA POLITYCZNA I NOWA TEOLOGIA POLITYCZNA

Ujmowanie zjawiska religijnego w postaci czynnika sprawczego procesów politycznych jest na stałe wpisane w tradycję europejskiej myśli filozoficznej i socjologicznej. Szczególnie wiek XX zaowocował wieloma próbami ponownego „zaczarowania świata” religiami politycznymi, „utopią rasy i utopią sprawiedliwości klasowej, charyzmą rozumu i charyzmą woli” (Krasnodębski, 2000, s. XXX). Francuski socjolog Raymond Aron w pracy pt. *Opium intelektualistów* niezwykle przekonująco opisał ideologię marksistowsko-leninowską oraz partię komunistyczną w kategoriach religijnych, a właściwie quasi-religijnych, zaś rozprzestrzenianie się idei marksistowskich wśród elit intelektualnych jako formę religijnego prozelityzmu. Max Weber z kolei porównywał partie proletariackie do sekt religijnych. Raymond Aron i Max Weber posłużyli się kategorią religii politycznej w krytycznej analizie totalitaryzmów. Zresztą nie byli prekursorami w tym zakresie, ponieważ Lucie Varga, Luigi Sturzo czy Hans Joachim Schoeps z upodobaniem określali mianem religii rodzące się w Europie ruchy socjalistyczne i faszystowskie. Literackie badania totalitaryzmu jako religii znajdziemy z kolei w tekstach z lat 30. Franza Werfla, Hermanna Brocha i Roberta Musila. Dokonana przez Arona profetyczna interpretacja przemówień Hitlera jest zbieżna z interpretacją zaproponowaną przez Bellaha w stosunku do prezydenckich orędzi w USA. Istnienie ruchów religijnej odnowy jak *Moral Majority* Jerriego Falwellsa, ruch Chrześcijańskiej Krucjaty Billiego Jamesa Hargisa, Ruch na Rzecz Życia czy ruchy krzyżowe Billiego Grahama reprezentujące zjawisko „kościółów elektronicznych” czy *televangelism* lub *streetevangelism*, są doskonałym przykładem procesów tworzenia się politycznej opinii publicznej opartej na sferze *sacrum*.

Współczesna rola mitu w polityce, wzmocniona potęgą propagandy, polega na upodmiotowieniu władzy, a przede wszystkim na jej deifikacji, zaś efektem jest ukonstytuowanie się wizji panowania autotelicznego, naczelnego celu działań jednostkowych i zbiorowych. Z drugiej strony

w pojęciu władzy zawarty jest element demoniczny, bowiem stanowiąc centralny punkt odniesienia ludzkich działań, ma ona zdolność negatywnego przeformułowania świadomości, jest atawistyczną częścią natury ludzkiej. Klasyk socjologii, Max Weber, definiował władzę jako: „możliwość podporządkowania zachowania innych osób swej woli” (Bendix, 1975, s. 259), natomiast panowanie było dla niego „autorytatywną władzą rozkazodawczą” (1975, s. 260). Uczony z Heidelbergu akcentował przemoc i przymus w działaniu politycznym, którego instytucjonalnym wyrazem jest organizacja państwowa. Władza jak Hobbesowski Lewiatan jest śmiertelnym bogiem polityki, który „choć czerpie swe istnienie z człowieka, to zdaje się być koniecznym elementem naszej wspólnoty duchowej” (Łukomski, 2001, s. 263).

Carl Schmitt, wprowadzając w obręb refleksji filozoficznej określenie „teologia polityczna” pojmował ją w sposób polemiczny do tez anarchistycznego ideologa Michaiła Bakunina, radykalnego krytyka chrześcijaństwa. Dla Schmitta Bakuninowska interpretacja religii, sugerująca nieuchronność jej upadku, może zostać obalona przy pomocy nie mniej radykalnego podejścia do polityki, utworzenia nowej teorii czy doktryny politycznej, której rdzeniem jest wiara w Objawienie Boga. Jedynie nauka o „metafizycznym jądrze wszelkiej polityki” (Meier, 2003/2004, s. 180) wywodząca swe korzenie z *fidei* przeciwstawi się żarliwej i bałwochwalczej wierze ekstremistów politycznych. Zgodnie z tą tezą prekursorami teologii politycznej byli wczesnochrześcijańscy apologetycy oraz nastawieni reformistycznie względem struktury politycznej teologowie protestantyzmu – Marcin Luter oraz Jan Kalwin (Meier, 2003/2004, s. 183). Reprezentantem innego podejścia jest teolog Johann Baptista Metz, określający teologię polityczną mianem „mistyki politycznej” lub „mistyki otwartych oczu”. Metz odrzuca koncepcję Carla Schmitta, doszukując się w niej uwikłania w doktrynę rzymskiej ideologii państwowej, czyli religijnego legitymizowania władzy, kontynuowanej później przez Josepha Marie de Maistre’a. W miejsce debaty politycznej prowadzącej do „upolitycznienia” religii Metz proponuje podjęcie soborowej idei *aggiornamento* i „otwarcie” się instytucji Kościoła na problemy współczesnego świata. Zdaniem Johanna Metza: „religia w swym jądrze jest politykowaniem; nie nadbudową ponad historycznymi walkami identyfikacyjnymi ludzkości, lecz atakiem na nie” (Metz, 2000, s. 136). Klasyczna teologia polityczna Carla Schmitta i „nowa teologia polityczna” Johanna Metza koncentrują swoją uwagę wokół teologicznego pojęcia Objawienia; jest to rodzaj uprawiania teorii politycznej oraz politycznego praxis z pozycji wiary. W tym kontekście religia polityczna przybiera formę zredukowanej politycznej teologii, choć niepozbawionej wątku Objawienia, ale Objawienia zinstrumentalizowanego oraz ograniczonego do funkcji integrującej i legitymizującej.

GNOZA POLITYCZNA

Kwestia religijnej legitymizacji władzy w społeczeństwie w znacznym stopniu zdeterminowała problematykę natury religii politycznej. Parsons, analizując totalitaryzm Związku Radzieckiego, zauważył, iż „marksizm-leninizm (zajmuje) w nim pozycję na poły religijną” (Kehrer, 1995, s. 99), ale najbardziej reprezentatywne w tym nurcie badań są teorie Alaina Besançona oraz Erica Voegelina. Wcześniej owo zagadnienie rozpatrywał polski filozof Józef Maria Hoene-Wroński w dziele *Metapolitique messianique*, w którym mianem gnozy politycznej określił współczesne mu opcje polityczne wywodzące się z socjalizmu utopijnego Claude’a Henri de Saint-Simona oraz socjalizmu chrześcijańskiego księdza Félicité Roberta de Lamennais (Kuderowicz, 1998, s. 13). Tezy postawione w XIX wieku przez Hoene-Wrońskiego nawiązywały do porewolucyjnego lęku przed bezładnymi siłami społeczeństwa pozbawionego kontroli systemu aksjonornmatywnego opartego na religii oraz hierarchicznej strukturze społecznej. Pojawienie się egalita-

ryzmu, zasady zwierzchności ludu w wyznaczaniu elit władzy i odrzucenie zwierzchności Boga były dla Hoene-Wrońskiego symptomami demoralizacji i rozkładu nowożytnych społeczeństw. Podstawę gnozy politycznej stanowiła idea uzurpacji przez społeczeństwo prerogatyw tradycyjnie przypisywanych religii, a także idea zaanektowania elementów sfery *sacrum*, ich wypaczenia i podporządkowania przyziemnym potrzebom ludzi. Symbolem tendencji „gnozimachicznych” były dla polskiego filozofa ruchy socjalistyczne dążące do permanentnej rewolucji i zniesienia własności prywatnej (Kuderowicz, 1998, s. 11-14).

Termin „gnoza polityczna” został szeroko rozpropagowany nie przez Józefa Marię Hoene-Wrońskiego, ale przez twórczość Alaina Besançona oraz Erica Voegelina. Według Besançona, istota totalitarnego systemu komunistycznego zawiera się w ideologii, zaś ideologia jest nową formą gnozy. Po pierwsze, komunizm identyfikowany przez sowietologa z gnozą polityczną posiadał cechy ustroju ideokratycznego, bowiem system idei marksistowsko-leninowskich stanowił ostateczne źródło autorytetu i legitymizacji władzy. Po drugie, komunizm jako rodzaj gnozy był stosunkowo mało wrażliwy na argumenty pragmatyczne i racjonalne, zatem jego transformacja w demokrację liberalną była niemożliwa. Zdaniem Besançona, religia polityczna to *perversa imitatio religii*.

W szerszym niż Alain Besançon znaczeniu terminu „gnoza” używał niemiecki filozof polityczny pracujący w Stanach Zjednoczonych Eric Voegelin. Mianem gnozy politycznej określał on wszystkie prądy ideologiczno-filozoficzne, które dystansowały się od klasycznej filozofii antyku i klasycznej filozofii chrześcijańskiej. Innymi słowy, gnozą były dla niego ruchy masowe w postaci faszyzmu, komunizmu, ale i liberalizmu. Już w 1938 roku w pracy pt. *Die politischen Religionen* Voegelin ukazał autorską koncepcję masowych ideologii będących zeświecczonymi surogatami doktryn religijnych. W opublikowanej w 1952 roku pracy pt. *Nowa nauka polityki (The New Science of Politics)* Eric Voegelin posługiwał się terminem „gnoza” na oznaczenie całej nowożytności. Szczególnie dwudziestowieczne ruchy masowe i ich ideologie filozof traktował jako świadectwo autentyczności swojej koncepcji. Prezentowana przez Voegelina interpretacja rzeczywistości bazowała nie tylko na pojęciu „gnoza”, ale także na pojęciu „odbóstwienie”, które oznaczało wyrugowanie z płaszczyzny życia doczesnego wątków religijnych i wykreowanie nowej, politycznej „religii wewnątrzświatowej” (Umińska, 1994, s. 5-12).

W opinii Erica Voegelina, gnostycyzm jako zjawisko kulturowo-społeczne dominujące w społeczeństwach XX wieku, stanowił „błędną immanentyzację chrześcijańskiego eschatonu” (Voegelin, 1952/1992, s. 115). Zdaniem autora *Nowej nauki polityki*, korzeni gnozy politycznej należy poszukiwać w chrześcijańskiej idei Królestwa Bożego, idei pozbawionej jednakże elementu paruzji, idei zeświecczonej i zawłaszczonej przez ideologie polityczne. W tym sensie każda próba budowania doskonałego społeczeństwa, niejako konstruowania nowego Edenu, skazana jest od początku na porażkę, bowiem jest to działanie oparte na fałszywych przesłankach (Legutko, 1985, s. 133). Komunistyczne i faszystowskie utopie dążyły do odwrócenia transcendentnego porządku, nadając sobie boskie prerogatywy, dlatego „gnostyckie doświadczenie jest rdzeniem przebóstwienia społeczeństwa, ponieważ człowiek, który sięga po to doświadczenie, nadaje sobie boskie znamiona” (Legutko, 1985, s. 118). Analiza współczesnej kultury i ruchów masowych za pomocą kategorii wypracowanych przez Voegelina jest trudna ze względu na brak precyzyjnego kryterium pozwalającego na wyodrębnienie gnozy politycznej spośród zjawisk innego typu. Paradoksalnie, przyjaciel Erica Voegelina, fenomenolog i socjolog Alfred Schütz, twierdził, iż owa koncepcja spełnia wszystkie formalne wymogi stawiane tezom gnostyckim (Skarżyński, 1985, s. 35 i n.).

RELIGIA OBYWATELSKA

Wśród socjologów to jednak kategoria „religii obywatelskiej” znalazła najpowszechniejsze uznanie. Konceptualnie problematykę religii obywatelskiej rozwinął oświeceniowy filozof francuski Jean Jacques Rousseau w dziele pt. *Umowa społeczna (Du Contrat social ou principl du droit politique*, Paris 1762). Dla Rousseau utworzenie religii cywilnej, nazywanej przez niego obywatelską, stanowiło funkcjonalny wymóg społeczeństwa wstępującego w fazę pluralizmu politycznego. Jako zabezpieczenie przed anarchią i rozpadem więzi społecznej, a również jako gwarant umowy społecznej, tylko religia obywatelska wydaje się być odpowiednim filarem nowego społeczeństwa (Piwowarski, 2000, s. 73).

W religii obywatelskiej Jean Jacques Rousseau podkreślał swoiste *credo*, którego źródłem miała być władza polityczna sprawująca kontrolę nad mechanizmami zaszczepiającymi jednostkom „poczucie uspołecznienia” (Rousseau, 1762/1966, s. 163 i n.). Wśród dogmatów filozof akceptował pozytywne, tj. wiarę w osobowego Boga, innego jednak od Boga chrześcijańskiego, wiarę w życie przyszłe, nagrodę i karę po śmierci rozumiane w sposób filozoficzny oraz wiarę w sakralność i nieusuwalność umowy społecznej. Dogmatem negatywnym uznawanym przez Rousseau była nietolerancja¹. Natomiast w aspekcie rytualnym religia obywatelska obejmowała praktyki spełniające warunek pragmatyczności, tzn. angażujące emocjonalnie obywateli w ideę wspólnotowości oraz umowy społecznej (np. święta o charakterze patriotycznym) i wychowujące jednostki zgodnie z obywatelskim wyznaniem wiary (Piwowarski, 2000, s. 77).

Sformułowana przez autora *Umowy społecznej* koncepcja religii obywatelskiej musi być rozpatrywana w kontekście osobistych przekonań i doświadczeń religijnych Jean Jacquesa Rousseau. Ten oświeceniowy filozof, uważający siebie za „obrońcę sprawy Boga i ludzkości” (Baczko, 1964, s. 428), przez całe życie pozostawał w konflikcie z Kościołem katolickim, a także z gminami protestanckimi. W jego myśli religijnej ujawnia się niechęć do wiary zinstytucjonalizowanej i traktowanie religii jedynie w kategoriach subiektywnego doświadczenia. Wychowanie religijne ujmował on jako akt całkowicie racjonalny i woluntarystyczny, a przede wszystkim pozakonfesyjny. Jednocześnie Rousseau zauważał niezbędność istnienia zinstytucjonalizowanych form religii dla utrzymywania ładu społecznego. Idea religii obywatelskiej łączyła w sobie dwa postulaty podkreślane przez filozofa, tzn. ideę religii zinterioryzowanej i przyjmowanej w konsekwencji racjonalnej refleksji intelektualnej oraz ideę zorganizowanego społeczeństwa obywatelskiego, w którym gwarantem porządku jest religia cywilna. Bóg pojmowany był przez Rousseau na sposób deistyczny, a spośród wszystkich Jego atrybutów na plan pierwszy filozof wysuwał fakt zbudowania ładu społecznego odzwierciedlającego ład świata przyrody. Tym samym poznanie Boga było możliwe przez obserwację natury, a umowa społeczna była w istocie umową świętą. Doświadczenie religijne przejawiało się więc w doświadczeniu życia wspólnotowego i wartości obywatelskie były substytutem wartości religijnych.

Na podstawie rozważań Jean Jacquesa Rousseau współcześni interpretatorzy rzeczywistości społecznej zastosowali koncepcję „religii obywatelskiej” do analizy specyfiki systemów społecznych. Robert N. Bellah zastosował ów konstrukt teoretyczny do badania społeczeństwa amerykańskiego, Martin Marty w pojęciu *religion in general* ujął specyfikę religijności umitycznionej w

¹ Francuski filozof nie rozróżniał tolerancji politycznej i teologicznej, uważając, iż zaistnienie jakiegokolwiek z nich ma reperkusje obejmujące wszystkie sfery życia publicznego.

Deklaracji Niepodległości, Sidney Mead w *religion of the republic* zintegrował elementy amerykańskiej filozofii politycznej z protestancką doktryną religijną (anglosaskie źródła, łącznie z próbami zaimplementowania kategorii do badań empirycznych, np. przez Lloyd'a Warnera, doskonalenie przedstawił Phillip Hammond w 37 numerze „Sociological Analysis” z 1976 roku). Niemiecki socjolog Niklas Luhmann kategorię „religia polityczna” zastosował do zdiagnozowania społeczeństwa niemieckiego, David Breslauer do społeczeństwa izraelskiego, Bernadette Perkins społeczeństwa rosyjskiego, natomiast Wenxue Li użył kategorii „religii obywatelskiej” jako fundamentalnego kryterium przy ocenie procesów zmiany społecznej w Chinach.

EGZEMPLIFIKACJE HISTORYCZNE

Religia republiki (*the religion of the republic*), religia demokracji (*the religion of democracy*), religia społeczna (*social religion*), wiara wspólnoty (*a common faith*), publiczna pobożność, publiczna teokracja, gnoza polityczna, nacjonalizm religijny, świecka religia czy wreszcie religia obywatelska to tylko niektóre terminy, przy pomocy których reprezentanci nauk społecznych ujawniają zjawisko amalgamacji sfery władzy politycznej i sfery doświadczeń religijnych w społeczeństwie obywatelskim.

W 1967 roku, na łamach periodyku „Daedalus”, Robert N. Bellah opublikował artykuł pt. *Civil Religion in America* (Bellah, 1967), w którym stwierdził, iż istnieje zasadnicze podobieństwo między amerykańskim systemem wartości i kulturą polityczną a religią. W jego opinii religia cywilna stanowi model użyteczny zarówno dla obywateli, jak i decydentów politycznych. Analizując przemówienia amerykańskich prezydentów (szczególnie mowy inauguracyjne J. F. Kennedy'ego), doszedł on do wniosku, iż znaczna część polityków odwołuje się do autorytetu Boga Wszchemogącego. Co interesujące, rozpoznanie Kościoła lub wyznania będącego źródłem tej mowy jest niemożliwe, bowiem prezydenci używają kategorii boskości jako ogólnej figury retorycznej symbolizującej jedność narodu amerykańskiego oraz jako źródło normatywnego autorytetu legitymizującego władzę i utrzymywany przez nią ład społeczny (Kehrer, 1997, s. 174).

Jak twierdzi komentator prac Bellaha, Bruce Frohnen, idea religii obywatelskiej powstała w oparciu o tezy francuskiego filozofa i historyka Alexisa de Tocqueville'a. W społeczeństwie amerykańskim Tocqueville zauważył współistnienie sfery religijnej ze sferą publiczno-polityczną i właśnie w religii upatrywał fundamentalnej siły integrującej społeczeństwo obywatelskie. Ustrój federacyjny Stanów Zjednoczonych sprawiał, że sformułowanie konsolidującej naród ideologii, spełniającej funkcję świeckiej religii, stawało się jeszcze bardziej konieczne. Wspólnota parareligijnych przekonań i wyznawanych wartości oraz wolność i równość wszystkich obywateli tworzyła naród amerykański (Grudzińska-Gross, 1999, s. 80-92).

Poza kręgiem anglosaskiej kultury protestanckiej, interpretacyjna kategoria *a common faith* pozwala nam z kolei zrozumieć procesy transformacyjne katolickiej Hiszpanii. Na terenie Hiszpanii działalność Akcji Katolickiej nigdy nie została wstrzymana i jej wpływ na społeczeństwo był niezwykle intensywny. Polityka „sterowanej laicyzacji” w okresie republikańskim, wymierzona przede wszystkim w szkolnictwo, doprowadziła do religijnie usankcjonowanej delegitymizacji rządu premiera Manuela y Diaz Azaña. Wsparcie przez Kościół hiszpański ultrapravicowej frakcji generała Francisca Franco przyczyniło się zatem do upadku Republiki i przywróciło Kościołowi narodowemu w Hiszpanii pozycję oficjalnej religii państwowej. Ideologia hiszpańskiego frankizmu bazowała więc na zjednoczeniu religii ze strukturą polityczną. Owa unia „tronu i ołtarza” wyrażała się w określeniu „Nacional-Catolicismo” (Casanova, 1991, s. 12-17).

Według hiszpańskiego socjologa José Casanovy, w ideologii frankizmu nie sposób wyróżnić cech upodabniających ją do faszyzmu, natomiast można wyodrębnić elementy zinstytucjonalizowanej religii obywatelskiej. Po wojnie domowej doktryna katolicyzmu uprawomocniła reżim Franca, a zasada katolickiego korporacjonizmu została wpisana w państwową ideologię społeczną i gospodarczą. Aparat administracyjny państwa składał się z ludzi uformowanych w katolickich organizacjach młodzieżowych, na przykład w *Asociación Católica Nacional de Propagandistas* (ACNDP) oraz w elitarnej *Opus Dei*. Generalissimus Francisco Franco kreował swój wizerunek męża stanu na podstawie religijnej retoryki. W tym celu historia wojny domowej uległa przekonstrowaniu i była ukazywana jako walka z masonerią i antykatolickim Oświeceniem, a zasada korporacjonizmu miała stanowić rozwiązanie problemów społecznych i gospodarczych, doskonalsze od liberalnego kapitalizmu i totalitarnego socjalizmu. Odnowienie religijne w Hiszpanii objęło wszystkie klasy społeczne, ale jego rezultaty w wymiarze społecznym były krótkotrwałe. Największym sukcesem renesansu religijnego było przekształcenie samego katolicyzmu, głównie uformowanie się środowiska niezależnych katolickich intelektualistów, pojawienie się modernistycznych ruchów katolickich *Cursillos de Cristiandad* i promującego etykę kapitalizmu *Opus Dei* oraz powstanie katolickich organizacji zrzeszających robotników, na przykład Katolickiego Ruchu Młodych Robotników. Organizacje społeczne Kościoła hiszpańskiego wpływały na reżim, zmieniając jego najbardziej radykalne elementy. W latach 50. XX wieku działacze *Opus Dei* przejęli kontrolę nad polityką gospodarczą, co doprowadziło do liberalizacji frankizmu. Paradoksalnie, spowodowało to utratę legitymizacji religijnej przez rząd, ponieważ tradycjonalistyczni biskupi hiszpańscy uznali reformy za objaw procesu sekularyzacji. Na tempo zmian Kościoła w Hiszpanii oddziaływały także zmiany zachodzące w Kościele powszechnym, przede wszystkim rezultaty prac Soboru Watykańskiego II.

Dystansowanie się Kościoła od dyktatury Francisca Franco pozwoliło na utworzenie w ramach ruchów katolickich opozycji demokratycznej. Katolicycy aktywiści znajdowali się we wszystkich opozycyjnych frakcjach politycznych, nawet w partiach skrajnej lewicy, na przykład w odwołującej się do ideologii trockizmu partii *Organización Revolucionaria de Trabajadores*. Duchowieństwo i katolicy świeccy współtworzyli pierwsze związki zawodowe - *Comisiones Obreras* i *Union Sindical Obrera*. Rozpoczął się proces transformacji polityki kościelnej od ukierunkowanej na państwo do ukierunkowanej na społeczeństwo obywatelskie. W strategii tej ujawniła się siła oddziaływania instytucji religijnej na system polityczny. Pozbawienie frankizmu uprawomocnienia religijnego pozbawiło reżim społecznej wiarygodności i uczyniło jedynym reprezentantem narodu demokratyczną opozycję. Z kolei nadanie religijnej legitymizacji opozycji wiązało się z udostępnieniem dla działań opozycyjnych zasobów materialnych Kościoła, w tym budynków i katolickich środków społecznego przekazu. W okresie przejściowym pomiędzy dyktaturą a demokracją Kościół w Hiszpanii pełnił rolę mediatora, prowadząc politykę pojednania i kompromisu między frakcjami politycznymi (prawica vs. lewica), klasami społecznymi (robotnicy vs. wielki kapitał) oraz grupami narodowościowymi (kastylijskie centrum vs. nacjonalizm baskijski i kataloński). W czasie pierwszych wolnych wyborów parlamentarnych w 1977 roku Episkopat Hiszpanii zachował całkowitą neutralność polityczną i nie poparł żadnej partii chadeckiej. Konsekwencją takiej strategii było ukonstytuowanie się społeczeństwa obywatelskiego i stabilnego systemu demokratycznego. Kościół katolicki w Hiszpanii odegrał w procesie demokratyzacji ogromną rolę, konstruując etos społeczeństwa obywatelskiego, ale jednocześnie sam uległ radykalnemu przekształceniu. Co intrygujące, motorem budowania „obywatelskości” były działania Akcji Katolickiej. Metody funkcjonowania Akcji Katolickiej pozwoliły na stworzenie szerokiego frontu społecznego obejmującego różne środowiska społeczno-zawodowe i różne klasy społeczne.

Przed- i potransformacyjna sytuacja Polski wydaje się być w porównaniu z kontekstem hiszpańskim podobna. Według francuskiego socjologa Patricka Michela, Kościół katolicki w Polsce, w latach poprzedzających utworzenie ruchu społecznego „Solidarność”, był jedyną siłą dysponującą narodową legitymizacją i jedyną instytucją, która mogła współzawodniczyć z totalitarnym państwem o świadomość narodu. W konsekwencji sfera religijna została włączona w wymiar życia politycznego. Analizy socjologiczne z lat 70. pokazują, iż badanie religijności Polaków wiązało się z opisem stanu politycznego. W ankiecie zrealizowanej przez Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warszawskiego z 1984 roku na pytanie o postać polityczną, która w XX wieku najbardziej oddziaływała na państwo polskie i naród, aż 62,9% respondentów wskazało kardynała Stefana Wyszyńskiego. W itemie dotyczącym kwestii zaufania na pierwszym miejscu wymieniono Jana Pawła II (97,4% wskazań), a na drugim kardynała Józefa Glempa (81,2% wyborów) (Michel, 1995, s. 34-36). Wyniki badań empirycznych potwierdzają tezę o pełnieniu przez Kościół katolicki roli reprezentanta interesów narodowych. Powstanie ruchu „Solidarność” zmieniło tę sytuację, bowiem dziesięciomilionowy związek przejął od Kościoła rolę głównego opozycjonisty i przedstawiciela polskiego społeczeństwa. Nie oznaczało to marginalizacji politycznego wpływu Kościoła, ale raczej przesunięcie się zinstytucjonalizowanej religii na pozycję ogólnospołecznego doradcy. Autorytet Kościoła pozostał nienaruszony i zarówno laicka opozycja, jak i partyjne elity reżimu komunistycznego uznawały ów autorytet. Kościół w Polsce był instytucją konsolidującą Polaków; instytucją, która zwyciężyła z „państwowym socjalizmem” w walce o świadomość narodu. Kościół stanowił również, co istotne, wzorcowy przykład społeczeństwa obywatelskiego. Patrick Michel, badając stopień instytucjonalnej zależności religii od władzy, zauważył, że Kościół polski w porównaniu z Czechosłowacją i Węgrami, odznaczał się autonomią struktur. We wskaźnikach wpływu Kościoła na społeczeństwo francuski socjolog zaobserwował silną tendencję w identyfikacji tożsamości religijnej z tożsamością narodową, monopol konfesji na sprawowanie funkcji religijnych, rozwinięte i niezależne od aparatu administracyjnego wydawnictwa i czasopiśma katolickie, niezależne od władzy szkolnictwo wyższe, udział hierarchów Kościoła w debatach społeczno-politycznych, powiązanie kultury z ideałami chrześcijańskimi oraz istnienie opozycji odwołującej się do nauki społecznej Kościoła (Michel, 1995, s. 34-36). Instytucja Kościoła katolickiego w Polsce tworzyła realną siłę, z którą „państwowy socjalizm” w okresie protestów społecznych musiał negocjować. Po porozumieniach sierpniowych znaczenie Kościoła jako jedyne go przedstawiciela narodu zostało scedowane na ruch „Solidarność”, współtworzony zresztą przez katolickich działaczy KOR-u.

Nowym etapem w historii relacji państwo – Kościół był wybór w 1978 roku kardynała Karola Wojtyły na papieża. W czasie pierwszej wizyty w Polsce Papież w apelu częstochowskim podkreślił wagę wyznania katolickiego dla podtrzymywania polskiej tożsamości narodowej: „Hierarchiczna organizacja Kościoła to nie tylko ośrodek misji duszpasterskiej, ale także ogromne wsparcie dla społeczeństwa, dla narodu świadomego swego prawa do istnienia, narodu w większości katolickiego, który szuka tego wsparcia właśnie w hierarchicznych strukturach Kościoła” (Michel, 1995, s. 98). Religia katolicka traktowana była przez społeczeństwo właśnie jako prawomocna struktura zabezpieczająca interesy narodowe przed zakusami nieprawomocnego reżimu komunistycznego. Kościół katolicki tworzył przestrzeń wolności politycznej utożsamianą z postulatami suwerenności narodu. Rozwój katolickich ruchów młodzieżowych (Oaza, neokatechumenat) w latach 80. Ostatecznie uzmysłowił komunistycznej władzy, iż polityka „sterowanej laicyzacji” poniosła klęskę, a Kościół katolicki jest głównym partnerem dialogu publicznego (Michel, 1995, s. 75-78).

Charakterystycznym elementem religii obywatelskiej w Polsce jest symbolika religijno-patriotyczna. Próba zawłaszczenia przez państwowy socjalizm przestrzeni publicznej w konsekwencji uaktywniła i wzmocniła tradycyjną więź rytuału religijnego z treściami narodowo-politycznymi. Egzemplifikacją tego było odnowienie Ślubów Jasnogórskich w 1956 roku, uroczystości Wielkiej Nowenny Tysiąclecia i Milenium chrztu Polski w 1966 roku, koronacje i peregrynacje obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej oraz pielgrzymki Papieża do Polski przekształcające się w manifestacje narodowe (Piwowarski, 2000, s. 82). Fenomen polskiego katolicyzmu, a właściwie polskiej religii obywatelskiej, zaskoczył francuskiego badacza ruchu „Solidarność” Alaina Touraine’a, który przyzwyczajony do lewicowej symboliki protestujących robotników w krajach Zachodu, ze zdumieniem zauważył umieszczone na bramach strajkującej stoczni obrazy Matki Boskiej Częstochowskiej oraz papieża Jana Pawła II. Dowodziło to jedynie, iż Kościół katolicki a nie państwo jest reprezentantem narodu i posiada jego legitymizację. Badania nad polityczną symboliką miejsc kultu prowadzone przez Patricka Michela w regionie żywieckim ujawniły, iż patroni lokalnych kaplic i kościołów oprócz religijnej posiadają także symbolikę polityczną. Na przykład św. Maksymilian Kolbe w społecznej percepcji odbierany był jako postać przeciwstawiająca się bezprawnej władzy. Co interesujące, Kościołowi katolickiemu udało się objąć patronatem świętych grupy społeczne i zawodowe, stanowiące podstawową bazę społeczną komunizmu: św. Barbara patronowała górnikom, a robotnikom św. Józef Robotnik. Najbardziej rozwinięty był kult Maryi Dziewicy, identyfikowanej z Matką Jasnogórską – Królową narodu polskiego (Michel, 1995, s. 120-127).

Po transformacji ustrojowej w 1989 roku wydarzeniem, w którym uwidoczniły się cechy polskiej religii obywatelskiej była dyskusja nad preambułą do Konstytucji zawierającą *invocatio Dei*. Episkopat Polski powołał Zespół ds. Konstytucji w celu propagowania idei umieszczenia w ustawie zasadniczej formuły „wezwania do Boga”, czyli *invocatio Dei*. Utworzona w 1993 roku Komisja Konstytucyjna właściwie przez trzy lata pomijała kwestię wstępu z obawy przed wywołaniem ogólnonarodowej krytyki i populistycznym oskarżeniem o pragnienie utworzenia państwa teokratycznego. W 1996 roku problem preambuły został ponownie podjęty przez Komisję Konstytucyjną i w konsekwencji utworzono tekst kompromisowy. W opinii hierarchów Kościoła zaproponowany tekst wstępu do ustawy zasadniczej nie mógł być uznany za *invocatio Dei*, bowiem zabrakło w nim zdecydowanego stwierdzenia o katolickich fundamentach narodu polskiego. Po drugie, z preambuły wyrugowano kategorię „narodu polskiego”, zastępując ją pojęciem „obywatele polscy” (Michalik, 2000, s. 469). Można uznać, że *invocatio Dei* w ustawie zasadniczej miał posłużyć oficjalnej legitymizacji Kościoła katolickiego jako reprezentanta narodu, głównego obrońcy interesów społecznych przed zakusami państwa demokratyczno-liberalnego.

Katolicyzm polski tworzy model religii obywatelskiej odwołującej się nie do idei republikańskich, ale do idei oraz wartości narodowych. Zespoleństwo religii z tożsamością narodową w stereotypie Polak-katolik jest świadectwem włączenia Kościoła katolickiego do kategorii narodu. Polski mesjanizm religijno-narodowy nadal dostarcza schematów interpretacyjnych do konstruowania indywidualnych wizji świata. Inną cechą religii obywatelskiej w Polsce jest jej antyindywidualizm. Częściowo ów antyindywidualizm uwarunkowany jest mesjanizmem narodowym, postulatem „cierpienia za miliony”. Wydaje się jednak, iż antyindywidualizm posiada wątki indywidualistyczne, a mianowicie uznawanie wartości godności i wolności osoby ludzkiej. Owe dialektyczne tendencje oddziaływały na członków masowego ruchu „Solidarność” (Borowik, 1997, s. 75).

Należy podkreślić, że w społeczeństwie amerykańskim i w społeczeństwie hiszpańskim i polskim ukształtowały się odmienne modele religii obywatelskiej. W Stanach Zjednoczonych podstawową funkcją religii politycznej jest legitymizacja władzy państwowej, natomiast w Hiszpanii oraz w Polsce religia katolicka delegitymizowała struktury państwowe. Dla ścisłości należy dodać, iż w okresie powstań narodowych i tworzenia rządów tymczasowych Kościół katolicki w Polsce uprawomocniał władzę, nawet wbrew zaleceniom Watykanu. Znamienne jest tutaj łączenie rytów religijnych z symboliką powstańczą. Polski mesjanizm narodowy znacznie odbiega od amerykańskiego mesjanizmu republikańskiego. Mesjanizm republikański w Stanach Zjednoczonych to idea z gruntu instytucjonalna, gloryfikująca strukturę państwową utożsamianą z narodem.

RELIGIA OBYWATELSKA W POLSCE: W POSZUKIWANIU WSKAŹNIKÓW ZJAWISKA

W badaniach empirycznych, dostarczających nam przesłanek do weryfikacji poczynionych założeń, przedmiotem analizy jest Kościół w wymiarze instytucjonalnym, zaś sfera sakralna poznawana jest pośrednio, jako manifestacja zinstytucjonalizowanej działalności. Taką perspektywę przyjął Gerhard Lenski, który w klasycznych już badaniach opublikowanych w pracy pt. *Religious Factor* (Lenski, 1960) analizował, między innymi, polityczne aspekty oddziaływania religii. Podobne badania przeprowadził także Seymour M. Lipset w ramach swoich studiów nad postawami wyborczymi i partiami politycznymi w społeczeństwach demokratycznych. Rezultaty badań wykazały istotną zależność między religijnością a postawami politycznymi (Alford, 1995, s. 328-333). W polskiej socjologii religii brak jest gruntownego badania empirycznego, które posłużyłoby do wyjaśnienia relacji religia – polityka. W ogólnopolskich badaniach socjoreligijnych owemu zagadnieniu poświęca się część pytań, które zazwyczaj mają na celu ustalenie kilku szczegółowych kwestii interesujących zleceniodawcę. Na tym tle ewenementem jest praca na temat postaw społeczno-religijnych diecezjan wrocławskich, stanowiąca opracowanie badań przeprowadzonych przez pallotynów. W module polskim projektu *Aufbruch – Przełom w sytuacji Kościołów w Europie Środkowo-Wschodniej* po upadku komunizmu również znalazły się itemy dotyczące religii i polityki. Stosunkowo najwięcej badań prowadzonych przez Ośrodek Badania Opinii Publicznej i Centrum Badania Opinii Społecznej obejmuje zagadnienia Kościoła i demokracji oraz religijności i postaw społeczno-politycznych. W analizie pragniemy bardziej przedstawić niż interpretować wyimkowe dane badania serii Polski Pomiar Postaw i Wartości 2009 i 2010, które intencjonalnie stanowiły złożony miernik wiązki zachodzących równolegle procesów w obrębie religii i życia publicznego, przy czym w większym stopniu intrygowały nas pogranicza poszczególnych zagadnień tam, gdzie nakładają się na siebie zjawiska czy procesy lub powstają nawet pozory pewnych zależności. Po części z kolei wartość pewnych użytych kafeterii pytań ogranicza się jedynie do funkcji sondy badawczej. Badanie Polskiego Pomiaru Postaw i Wartości 2009 i 2010 dostarcza informacji statystycznych znacząco wzbogacających ową „szarą strefę empiryczną”. Fundamentalnym i nader ogólnym celem badania serii Polski Pomiar Postaw i Wartości, w zamierzeniu badania wzdłużnego, było zdobycie aktualnych danych dotyczących kluczowych charakterystyk statystyczno-socjologicznych społeczeństwa polskiego. Narzędzie badawcze składało się z 4 modułów tematycznych tworzących omnibusowy kwestionariusz wywiadu socjologicznego typu *face to face*. Spektrum analizowanych zagadnień obejmowało zmiany w obrębie rodziny i budżetów domowych, religię i religijność Polaków (głównie w ujęciu instytucjonalnym),

migrację poakcesyjną Polaków, stosunek do grup etnicznych czy formy uczestnictwa w kulturze. Rezultaty, które pragniemy zaprezentować, dotyczą partycypacji społeczno-politycznej Polaków, ale w kontekście postaw religijnych i pól badawczych ujawnionych w ramach koncepcji religijności zinstytucjonalizowanej.

RELIGIA OBYWATELSKA W POLSCE: W POSZUKIWANIU WSKAŹNIKÓW ZJAWISKA

Za fundament systemu demokratycznego, a właściwie demokracji partycypacyjnej, uznaje się społeczeństwo obywatelskie, konstytuowane między innymi przez poczucie podmiotowości obywatelskiej. Podmiotowość obywatelska oznacza poczucie świadomości własnego indywidualnego wpływu na życie publiczne. Innymi słowy jest to przekonanie o możliwości oddziaływania za pomocą procedur demokratycznych na struktury państwowe. Jednostka nie odbiera siebie jako pasywnego elementu systemu, lecz wierzy w siłę swoich decyzji wyborczych (Zob. Mica, Winczorek, Wiśniewski, 2015). W analizach Centrum Badania Opinii Społecznej z 2001 roku z częstotliwością praktyk religijnych korelowało poczucie podmiotowości obywatelskiej. W badaniu na ogólnopolskiej próbie reprezentatywnej N = 1522 z 3-15 grudnia 1999 roku zapytano między innymi o zdanie respondenta w kwestii wpływu na sprawy powiatu i gminy. Analizy CBOS wykazały, że elity polityczne odbierane są przez ogół Polaków jako grupy interesu niereprezentujące obywateli (CBOS 2001). W kategorii respondentów praktykujących kilka razy w tygodniu i praktykujących raz w tygodniu odsetek osób twierdzących, iż mają wpływ na sprawy powiatu i gminy był największy (odpowiednio 41% i 34%). Z kolei w grupie respondentów praktykujących nieregularnie, praktykujących sporadycznie i niepraktykujących najczęściej osób uznawało, że nie ma w ogóle wpływu na sprawy własnego powiatu i gminy (odpowiednio 27%, 26% i 30%). Interesujące konkluzje nasuwają się przy zestawieniu powyższych wyników do analogicznego pytania, ale dotyczącego wpływu na sprawy całego kraju. Wyobcowanie obywatelskie w sprawach dotyczących kraju w największym stopniu charakteryzowało respondentów praktykujących nieregularnie (12%). Odsetek odpowiedzi wskazujących na poczucie podmiotowości obywatelskiej był największy w grupie osób niepraktykujących (24%). Wydaje się, że częstotliwość udziału w praktykach religijnych wzmacnia aktywność polityczną i przekonanie o współdecydowaniu w sprawach gminy i powiatu, ale na poziomie ponadlokalnym taka zależność już nie występuje.

W badaniu PPPiW 2009 także zadaliśmy pytanie dotyczące poczucia podmiotowości obywatelskiej, ale jedynie obejmującego wpływ na sprawy powiatu i gminy. W 10 lat po realizacji badania przez CBOS nadal poczucie podmiotowości obywatelskiej w społeczeństwie polskim jest niezwykle niskie. Większość respondentów jest zdania, iż indywidualny wpływ obywatela na sprawy publiczne jest nieznaczny (63,1% wskazań łącznie raczej nie i zdecydowanie nie). Jedynie 27,2% respondentów zgadza się ze stwierdzeniem, iż obywatele mają wpływ na sprawy powiatu i gminy, w której mieszkają (łącznie zdecydowanie tak i raczej tak). Przekonanie o współdecydowaniu o polityce państwa w polskim społeczeństwie ma niskie wskaźniki. Być może uprawnia to do postawienia tezy o nieukonstytuowaniu się jeszcze społeczeństwa obywatelskiego. Z drugiej strony, może świadczyć o deformacji procedury demokratycznego partycypowania w sprawowaniu władzy. Co interesujące, w kategorii respondentów niewierzących odsetek osób twierdzących, iż mają wpływ na sprawy powiatu i gminy jest największy (zdecydowanie tak - 11,4% oraz raczej tak - 28,6%). Z kolei w grupie respondentów głęboko wierzących (zdecydowanie nie - 30,8% oraz raczej nie - 32%) i wierzących (zdecydowanie nie - 26,1% oraz raczej

nie - 37,1%) najwięcej osób uznaje, że nie ma w ogóle wpływu na sprawy własnego powiatu i gminy (zob. Tabela 1). Respondenci praktykujący systematycznie (w każdą niedzielę i święta) charakteryzują się niższym odsetkiem odpowiedzi zdecydowanie tak i raczej tak (27,3%) niż respondenci niepraktykujący (łącznie zdecydowanie tak i raczej tak - 29,1%). Różnica 2,2 punktu procentowego nie wydaje się być znacząca, ale w porównaniu z danymi CBOS stanowi istotne przesunięcie w rozkładzie odpowiedzi. Być może zmiana w opiniach respondentów w porównaniu z rokiem 1999 jest konsekwencją rozczarowania obywateli reprezentantami partii politycznych deklarujących przywiązanie do tradycji polskiej kultury katolickiej. Poczucie rozczarowania politycznego może nakładać się na poczucie podmiotowości obywatelskiej. Innym wytłumaczeniem różnic jest odmienna metodologia narzędzia badawczego i procedury badawczej stosowanej w badaniach CBOS i w badaniu PPPiW 2009 i 2010.

W powyższym kontekście istotne są postawy respondentów względem postaw woluntarystycznych i działań w ramach NGO's. Badani w 2010 roku reprezentanci Metropolitalnego Obszaru Warszawskiego wykazują stosunkowo niski poziom zaangażowania w działalność formalnych organizacji i stowarzyszeń, przy tym należy nadmienić, iż najwięcej zarejestrowanych NGO's znajduje się w województwie mazowieckim. Zaangażowanie w działalność związków zawodowych zadeklarowało 5,4% respondentów, 1,9% w działalność partii lub organizacji politycznych, 10,5% klubów sportowych, 9,3% stowarzyszeń lub fundacji, 1,5% ruchów ekologicznych oraz 8,1% organizacji i stowarzyszeń religijnych. Pokrywa się to z danymi statystyki publicznej dotyczącymi stowarzyszeń, organizacji i fundacji zarejestrowanych w bazie REGON. Badania GUS dotyczące religijnych NGO's (realizowane w 2008 roku) wskazują na pokaźny odsetek katolickich organizacji i stowarzyszeń Trzeciego Sektora w obrębie ogólnego odsetka uczestników organizacji non-profit.

RELIGIA OBYWATELSKA W POLSCE: W POSZUKIWANIU WSKAŹNIKÓW ZJAWISKA

W narzędziu kwestionariusza zastosowaliśmy kilka pytań sondujących zjawisko występowania religii obywatelskiej w rozumieniu Bellaha:

1. Czy zgadza się Pan(i) ze stwierdzeniem, iż wartości religijne są związane z wartościami narodowo-patriotycznymi?
2. Czy zgadza się Pan(i) ze stwierdzeniem, iż decyzje personalne (np. związane z wyborami parlamentarnymi, prezydenckimi oraz samorządowymi) powinny być uzależniane od zasad i nauk Pan(i) religii?
3. Czy zgadza się Pani/Pan ze stwierdzeniem, iż święta narodowe (np. Święto Niepodległości, Dzień Wojska Polskiego itd.) powinny łączyć się z ceremoniami religijnymi?
4. Przypuśćmy, że uchwalone zostało prawo, które jest sprzeczne z zasadami i naukami Pana(i) religii...

Owe pytania i rozkłady odpowiedzi na nie traktujemy jako przyczynek do empirycznego badania religii obywatelskiej, nie suponując sobie prawa do ferowania konkludujących tez o amorficzności zjawiska lub o wykrystalizowaniu się trwałych postaw. Pojawienie się w określonej przestrzeni społecznej, w danym punkcie czasowym, wspólnie akceptowanego systemu światopoglądowych sensów, wartości i idei może stanowić podstawę do uformowania się trwałego zjawiska. Jednak prognozowanie o trwałości postaw czy występowaniu zjawiska przy pojedynczym pomiarze jest wysoce ryzykowne i rzetelność warsztatu badawczego wymaga podkreślenia tego faktu.

Aż 39% Polaków zgadza się ze stwierdzeniem, iż wartości religijne związane są z wartościami narodowo-patriotycznymi. Co intrygujące, zestawienia krzyżowe z danymi społeczno-demograficznymi nie różnicują rozkładu częstości odpowiedzi ani ze względu na płeć, ani wiek, ani miejsce zamieszkania, jedynie poziom wykształcenia i stosunek do wiary religijnej są zmiennymi znaczącymi w sensie korelacyjnym. Fenomen polskiej religijności wydaje się być na trwałe związany ze zinstytucjonalizowanym Kościołem rzymskokatolickim, który funkcjonuje jako gwarant narodowej tożsamości. Rodzima kultura narodowa doprowadziła do ukształtowania się specyficznej polskiej religijności instytucjonalno-eklezyjalnej oraz do ukonstytuowania się systemu wartości patriotyczno-religijnych. Władze komunistyczne za pomocą „sterowanej laicyzacji” dążyły do dewaluacji aksjonormatywnego systemu religijnego, ale – paradoksalnie – działania propagandowe przyczyniły się do wzmocnienia patriotyczno-religijnej symboliki narodowej.

Z kolei stosunek neutralny wobec stwierdzenia, iż decyzje personalne powinny być uzależnione od zasad i nauk religii deklaruje 27,3% Polaków. Zdecydowanie się nie zgadza oraz nie zgadza się z powyższym stwierdzeniem 42,5% ankietowanych. Po wyabstrahowaniu respondentów deklarujących wiarę i głęboką wiarę religijną uzyskujemy bardzo ciekawe informacje, odmienne od dotyczących sfery powiązań symboliczno-tożsamościowych. Okazuje się bowiem, że duża liczebnie kategoria osób o pozytywnym stosunku względem wiary religijnej nie uzależnia własnych decyzji wyborczych od zasad religijnych. Relatywnie niski stopień akceptacji dla uzgadniania decyzji wyborczych z przekonaniem religijnymi sugeruje proces rozgraniczania sfer proceduralnie przynależnych do sfery politycznego *profanum* i religijnego *sacrum*. Polityczny proces decyzyjny tylko po części stanowi odzwierciedlenie przekonań związanych z oficjalną doktryną Kościoła katolickiego, ale przede wszystkim umiejscawiany jest na płaszczyźnie subiektywnie odległej od światopoglądu religijnego.

Ze stwierdzeniem, które w zamierzeniu badaczy miało stanowić miernik manifestowanych atrybutów religii obywatelskiej, zdecydowanie zgodziło się i zgodziło się łącznie 49,6% Polaków, natomiast zdecydowanie się nie zgodziło oraz nie zgodziło się łącznie 26,9% ankietowanych. Święta narodowe, według opinii respondentów, są integralnie związane z ceremoniami religijnymi. Taka postawa Polaków wynika z symbolicznej specyfiki świat narodowych, które w dziejach Polski stanowiły zawsze manifestację przywiązania do wartości religijnych.

Podobne wnioski wysnuć można z analizy pytania dotyczącego aprobaty lub braku aprobaty dla prawa pozytywnego sprzecznego z naukami wyznawanej przez respondenta religii. Aż 41,1% ankietowanych rozdziela prawo państwowe od systemu normatywnego religii, ale dla 33,4% Polaków normy religijne warunkują akceptację lub brak akceptacji dla prawa państwowego. Dostarcza procedurę skrzyżowania kategorii pytania ze stosunkiem do wiary religijnej. Osoby głęboko wierzące i wierzące w większym stopniu niż niezdecydowane, indyferentne i niewierzące deklarują postępowanie zgodne z zasadami religijnymi nawet wbrew prawu państwowemu. W zastosowanej w narzędziu badawczym kafeterii istniała możliwość udzielania więcej niż jednej odpowiedzi, bowiem wrażliwość skonstruowanej skali opierał się na rozłącznych biegunach oraz izometrycznych wartościach pośrednich. Umożliwia to spostrzeżenie konstelacji wyborów respondentów, którzy pomimo deklaracji przekonania o rozdziale prawa od norm religijnych zdecydowali się na aprobatę dla postępowania zgodnego z zasadami religijnymi.

W świetle rezultatów badania Polskiego Pomiaru Postaw i Wartości 2009 i 2010 wydaje się, że na poziomie symboli i identyfikatorów tożsamościowych religia spełnia wartość społecznego integratora. Katolicyzm wiąże się rygorystycznie z poczuciem tożsamości narodowej. Zespole

religii z tożsamością narodową w stereotypie Polak-katolik jest świadectwem włączenia Kościoła katolickiego do kategorii narodu i państwa – kategorii sensu stricto politycznych. Polski mesjanizm religijno-narodowy nadal dostarcza schematów interpretacyjnych do konstruowania indywidualnych wizji świata. Inną cechą religii obywatelskiej w Polsce jest jej dymorfizm na poziomy: tożsamościowo-symboliczny i polityczno-pragmatyczny. Stosunek do wiary religijnej i stosunek do praktyk religijnych korelują dodatnio z deklaracjami aprobaty związku tradycji katolickiej z symbolami tożsamościowymi Polaków oraz z publiczną manifestacją owych symboli. Natomiast podejmowanie konkretnych decyzji politycznych Polacy uzależniają tylko po części od własnych przekonań religijnych. Z tego względu kompromitacja partii politycznych odwołujących się w swoich doktrynach do wartości katolickich może prowadzić do nawet radykalnej zmiany orientacji politycznej respondentów, niezależnie od propagowanego przez liderów partyjnych stosunku do Kościoła katolickiego (Zob. Mica; Winczorek; Wiśniewski, 2015).

Podjęte w badaniach kwestie z konieczności miały charakter schematyczny i służyły zarysowaniu problematyki oddziaływania religii na politykę w oparciu o fundamentalne mierniki. Konstrukcja narzędzia badawczego bazowała na projekcie, którego celem było zdiagnozowanie stanu świadomości Polaków wobec zróżnicowanych opinii i postaw. Poszukując odpowiedzi na postawione pytania, pragnęliśmy uniknąć myślenia życzeniowego, które uczyniłoby niewiarygodnym cały proces badawczy, zatem wyznaczyliśmy sobie dyscyplinę w formułowaniu ostatecznych wniosków. Zaprezentowane dane należy traktować jako egzemplifikacje wartości badań i ich potencji metodologicznej oraz analitycznej, zaś interpretacje jako próby poszukiwania związków między istniejącymi w literaturze socjologicznej koncepcjami a faktografią.

BIBLIOGRAFIA

- Alford, R. (1995). Religia i polityka. W: W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów* (s. 328-333). Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Baczko, B. (1964). *Rousseau: samotność i wspólnota*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bellah, R. (1967). Civil Religion in America. *Daedalus*, (96), 1-21.
- Bendix, R. (1975). *Max Weber. Portret uczonego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Borowik, I. (1997). *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Casanova, J. (1991). Kościół wobec wyboru. Katolicyzm i demokratyzacja w Hiszpanii i w Polsce. *Res Publica*, (9-10), 11-25.
- Casanova, J. (1998). Deprywatyzacja religii. W: W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów* (s. 409-428). Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Davie, G. (2001). Global Civil Religion: A European Perspective. *Sociology of Religion*, 62(4), 455-473. doi: 10.2307/3712436
- Frohnen, B. (1997). Does Robert Bellah Care about History? *The Intercollegiate Review*, 32(2), 19-26.
- Grudzińska-Gross, I. (1999). Alexis de Tocqueville - klasyk na nasze czasy. *Res Publica Nova*, (1-2), 80-92.

- Karpiński, J. (1997). *ABC polityki*. Warszawa: Alfa-Wero.
- Katechizm Kościoła Katolickiego. (1994). Warszawa: Pallotinum.
- Kehrer, G. (1997). *Wprowadzenie do socjologii religii*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Komunikat CBOS. (2001). *Religijność Polaków na przełomie wieków*. Warszawa: CBOS.
- Krasnodębski, Z. (1999). *Max Weber*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Krasnodębski, Z. (2000). Max Weber i jego analiza religii światowych. W: M. Weber, *Etyka gospodarcza religii światowych* (t. 1: Taoizm i konfucjanizm, s. I-XXXII). Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Kuderowicz, Z. (1998). Gnozimachia. Ostrzeżenie Hoene-Wrońskiego. W: J. Skoczyński (red.), *Gnoza polityczna*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Legutko, R. (1985). Eric Voegelin: polityka i transcendencja. *Znak*, (9-10), 370-372.
- Legutko, R. (1998). Gnoza polityczna: Besançon i Voegelin. W: J. Skoczyński (red.), *Gnoza polityczna* (s. 20-26). Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Lenski, G. (1960). *The Religious Factor: A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics, and Family Life*. New York, NY: Doubleday.
- Łukomski, P. (2001). Polityka jako religia i świątynia władzy. W: Kaczmarek B. (red.), *Metafory polityki* (s. 261-280). Warszawa: ELIPSA.
- Mariański, J. (2000). Opór i konformizm. W: W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski (red.), *Kościół i religijność Polaków 1945-1999* (s. 195-208). Warszawa: Pallotinum.
- Mariański, J. (2002). Kościół w warunkach radykalnych zmian społecznych. W: J. Mariański, S. Zaręba (red.), *Metodologiczne problemy badań nad religijnością* (s. 17-51). Zabki: Pallotinum.
- Meier, H., (2003/2004). Czym jest teologia polityczna? Wstępne uwagi na temat kontrowersyjnego pojęcia. *Teologia Polityczna*, (1), 178-184.
- Metz, J. (2000). *Teologia polityczna*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Mica, A., Winczorek, J., Wiśniewski, R. (eds.). (2015). *Sociologies of Formality and Informality*. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien: Peter Lang.
- Michalik, J. (2000). Wokół konstytucji. W: P. Śpiewak (red.), *Spór o Polskę 1989-99. Wybór tekstów prasowych* (s. 469). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Michel, P. (1995). *Kościół katolicki a totalitaryzm*. Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza.
- Michel, P. (2000). *Polityka i religia. Wielka przemiana*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Piwowarski, W. (red.). (1993). *Słownik katolickiej nauki społecznej*. Warszawa: PAX.
- Piwowarski, W. (2000). *Socjologia religii*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Rousseau, J. J. (1762/1966). *Umowa społeczna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Skarżyński, R. (1998). Koncepcja gnozy Erica Voegelina. W: J. Skoczyński (red.), *Gnoza polityczna* (s. 34-41). Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Skorowski, H. (2000). Religia i tożsamość narodowa. W: W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski (red.), *Kościół i religijność Polaków 1945-1999* (s. 161-175). Warszawa: Pallotinum.

- Tocqueville de, A. (1835/1976). *O demokracji w Ameryce* (t. 2). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Umińska, M. (1994). Słowo od tłumacza. W: E. Voegelin, *Lud Boży* (s. 5-12). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Voegelin, E. (1952/1992). *Nowa nauka polityki*. Warszawa: Aletheia.
- Weber, M. (1984). *Szkice z socjologii religii* (J. Prokopiuk, H. Wandowski, tłum.). Warszawa: Książka i Wiedza.
- Zaręba, S. (2000). Laicy - kobiety – młodzież. W: W. Zdaniewicz; T. Zembrzuski (red.), *Kościół i religijność Polaków 1945-1999* (s. 59-80). Warszawa: Pallotinum.
- Zarzecki, M. (2008). Koncepcja religii obywatelskiej jako paradygmatyczny model religii politycznej. *Biuletyn Socjologii Religii. Collectanea Theologica*, (4), 177-188.
- Zarzecki, M. (2008). Prawo szari'a oraz system nauki prawa usul al. Fikh w analizie kulturowo-historycznej. W: W. Wysocki (red.), *Patriae commodis serviens...* (s. 511-524). Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Zarzecki, M. (2012). Religia i formy partycypacji społeczno-politycznej: empiryczne przyczynki do konstrukcji modelu religii obywatelskiej w Polsce. *Miscellanea Anthropologica et Sociologica*, (13), 89–106.