

Janusz Mariański

Pluralizm religijny szansą czy zagrożeniem dla Kościoła

Wrocławski Przegląd Teologiczny 9/1, 113-127

2001

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. JANUSZ MARIĄSKI

PLURALIZM RELIGIJNY SZANSĄ CZY ZAGROŻENIEM DLA KOŚCIOŁA?

Procesy modernizacyjne pociągają za sobą gwałtowne zmiany społeczne, związane z przejściem od „świata losu” do „świata wyboru”, od absolutnych nakazów do względnie nieograniczonych możliwych opcji do wyboru. Sytuacja współczesna – w przeciwieństwie do tradycyjnej – zmusza niejako człowieka do ustawicznych, mniej lub bardziej świadomych wyborów. Ponowoczesność i radykalny pluralizm są ze sobą ściśle związane. W tym kontekście socjolog amerykański P.L. Berger mówi o „imperatywie heretyckim” (greckie słowo *hairesis* oznacza „wybór”). „Heretyk” nie odrzuca całkowicie tradycji, ale wybiera z niej to, co chce, kwestionuje lub odrzuca inne elementy tradycji. Zarówno zawód, miejsce zamieszkania, styl życia, jak i światopogląd są wybierane przez jednostkę. W warunkach niemal nieograniczonego wzrostu technologicznych i instytucjonalnych możliwości cała biografia życiowa jednostki nie jest już wypadkową „losu”, lecz przedmiotem indywidualnej decyzji. Pluralizacja życia ludzkiego oznacza z jednej strony nagromadzenie różnorodnych alternatyw działania, poszerzenie „przestrzeni” wolności, poczucie wyzwolenia z przymusów społeczno-kulturowych, podaż różnorodnych „ofert” do wyboru, z drugiej zaś poczucie niepewności związane z porzuceniem trwałych wartości i norm, wyobcowanie, dezorientacja co do właściwych form myślenia i działania oraz wiele innych trudności (tzw. ambiwalencja nowoczesności)¹.

¹P.L. Berger. *Wenn die Welt wankt. Pluralismus ist eine Chance für Christen*, „Lutherische Monatshefte” 32(1993) nr 12, s. 12-13.

W warunkach wzrastającej pluralizacji i indywidualizacji codziennego życia kształtują się postawy charakterystyczne dla społeczeństwa doznań („*Erlebnisgesellschaft*”). Niemal nieograniczony rynek podaży produktów i usług sprawia, że jednostki wciąż poszukują nowych ofert i propozycji, wśród których można dowolnie wybierać (według zawartości portfela). Liczy się to, co przynosi przyjemność, unika się tego, co może zakłócić dobre samopoczucie. „Przeżyj swoje życie” staje się ważnym motorem codziennych decyzji i działań. Wraz z poszukiwaniem doznań nasila się to, co jest nazywane estetyzacją codzienności. Przedmioty będące w kręgu doznań muszą mieć wartość estetyczną (swoista „sakralizacja” indywidualnych potrzeb). Partycypacja, interakcja i komunikowanie są centralnymi zasadami społeczeństwa doznań. Subiektywna perspektywa „do wewnątrz” (doznania) strukturalizuje nowe „klasy” i nowe środowiska według potencjalnych i faktycznych doznań².

W pluralistycznym świecie zmienia się ranga przekonań. W miejsce silnych, przekazywanych przez tradycję przekonań, pojawiają się zmienne opcje. Przekonania stają się sprawą gustu. Nakazy i zakazy nabierają charakteru propozycji, stabilne wzorce wyjaśniania życia stają się hipotezami. Taki sposób pojmowania rzeczywistości przenosi się na płaszczyznę religijną³. Zinstytucjonalizowane religie (Kościoły) mają coraz mniej możliwości wpływania w sposób zobowiązujący na myślenie, odczucia i działania swoich członków. „Nowoczesny pierwiastek religijny można opisać całkowicie poprzez płynność i mobilność w kulturalnym, politycznym, społecznym i ekonomicznym wszechświecie zdominowanym przez masową rzeczywistość pluralizmu”⁴.

Dyferencjacji i pluralizacji życia społecznego odpowiadają na płaszczyźnie indywidualnej daleko idące zmiany postaw wobec religii, które można opisać w takich kategoriach, jak : „koncentracja na podmiocie”, „psychologizacja”, „estetyzacja”, „orientacja na doznania” lub bardziej ogólnie – „pluralizm religijny”⁵. Związany z pluralizmem społeczno-kulturowym strukturalny indywidualizm, który dla jednych jest procesem wyzwiania się, autonomii i samodzielności (łącznie z realizacją prawa do odmienności), dla innych zaś utratą więzi wspólnotowych, pogłębia destrukcyjny wpływ na postawy religijne i więź z Kościołem. Krajobraz

²G. Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt am Main 1992. H. Bauernfeind, *Neue Seelsorgensansätze der Kirche in postmoderner Zeit. Ein betroffen machendes Symposium Andechs*, „Anzeiger für die Seelsorge” (1999) nr 2, s. 63-64.

³Według J. Casanova „prywatyzacja jest nie tyle współczesnym trendem strukturalnym, co raczej opcją historyczną. Z pewnością wydaje się opcją współcześnie »preferowaną«, niemniej jednak jest tylko opcją”. J. Casanova, *Deprywatyzacja religii*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowski, Kraków 1998 s. 412.

⁴D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, tłum. M. Bielawska. Kraków 1999 s. 221.

⁵H.J. Höhn, *Spurenlese. Christliche Identität und religiöse Pluralität*, w: *Neue Religiosität fasziert und verwirrt*, red. H. Renöckl, M. Blanckenstein. Budapest – Würzburg 2000, s. 55.

religijny jest coraz bardziej naznaczony zindywidualizowanymi modelami wyjaśniania życia i świata, tylko częściowo związanymi z modelami tradycyjnymi (ekskluzywne i inkluzywne typy religijności).

W niniejszym opracowaniu zwrócimy uwagę na najważniejsze cechy współczesnego pluralizmu religijnego oraz na reakcję Kościoła na tę nową sytuację religijną we współczesnym świecie.

I. PLURALIZM JAKO WIODĄCA TENDENCJA PRZEMIAN W RELIGIJNOŚCI

Religia, która pełniła funkcje uwiarygadniania i porządkowania świata, była niejednokrotnie gwarantem systemu społeczno-kulturowego, niekiedy i politycznego. Partycypacja religijna wiązała się z socjalizacją religijną w domu rodzinnym i publiczną rolą religii w społeczeństwie. W gwałtownie modernizujących się społeczeństwach współczesnych Europy traci swoje dawne globalne funkcje. Rozmonotwuje się świat tradycyjny, doświadczenie ludzkie i cały „świat” religijny są jakby pokawalkowane, sfragmentaryzowane i luźno związane z instytucjami kościelnymi. Wpływ religii i Kościołów na pozareligijne dziedziny życia słabnie, niekiedy jest minimalny. Kościół jest traktowany jako jeden z segmentów, subsystemów całościowego społeczeństwa, nie jest już „superkodem” w stosunku do świeckich sektorów życia (np. gospodarka, polityka, prawo, nauka, wychowanie). Zwolennicy teorii sekularyzacji dostrzegają już symptomy realizacji scenariusza upadku Kościoła, a przynajmniej jego emigracji ze społeczeństwa (Kościół „przed zawałem”). Religia tworzy swój odrębny subsystem społeczny, z własnymi modelami myślenia i działania, własnym językiem, wartościami itp. Traci tym samym swoją globalną rolę w kształtowaniu współczesnego kontekstu życia, nie pełni funkcji regulatywnej wobec całościowego społeczeństwa.

W warunkach pluralizacji społecznej i kulturowej pogłębia się proces indywidualizacji, który obejmuje także religię. Traci ona swój monopol światopoglądowy. Struktura wiarygodności religii słabnie, ponieważ na rynku światopoglądowym działają różnorodni konkurenci, podważający wprost lub pośrednio jej roszczenia do wyłączności. Jednostki mają w nowych warunkach prawo i obowiązek wybierania spośród ofert obecnych na „rynku religijnym” (religia przestaje być „losem”, staje się „wyborem”). Konkurenci prezentujący swoje oferty na tym rynku muszą z kolei w większym zakresie uwzględniać potrzeby konsumentów i ich zainteresowania sprawami światopoglądowymi⁶. Instytucje religijne są oceniane według tego, czy zaspokajają indywidualne potrzeby.

⁶PL. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1980.

Pluralizm rozumiany jako koegzystencja różnych konkurencyjnych światopoglądów i religijnych grup w społeczeństwie może prowadzić do relatywizacji własnej wiary jednostki (równouprawniona egzystencja innych religii) lub do swoistego „przymusu wybierania” z różnych ofert (orientacja rynkowa). Pluralizacja i orientacja rynkowa religii prowadzi do jej prywatyzacji. Religijność określona kościelnie staje się „poznawczą mniejszością”, większość ludzi zwraca się ku religijności pozakościelnej, łącznie z różnymi formami wierzeń i praktyk parareligijnych (np. religijność „polityczna”, ugrupowania propagujące samorealizację, nową transcendentalną świadomość, praktyki medytacyjne, nową kulturę o proveniencji wschodnioazjatyckiej, ruchy synkretyczne, jak New Age, ugrupowania fundamentalistyczne)⁷. Religia w swoich kościelnych formach traci na znaczeniu, ale pojawiają się nowe formy religijności oraz pseudoreligijności o problematycznym charakterze i to w takich sektorach życia społecznego, z których – jak się wydawało – została ona ostatecznie i nicodwojalnie usunięta (np. w miastach)⁸.

Jeszcze inni wskazują, że w sytuacji konkurencji różnych organizacji i wspólnot religijnych na wolnym rynku dochodzi do wzmocnienia religijności (teza o konkurencyjności religii). Im więcej jest konkurencji między religiami, tym bardziej religijni stają się ludzie. W konsekwencji także społeczeństwa, w których zaznacza się pluralistyczny „rynek religijny”, są bardziej religijne niż społeczeństwa, w których dominują religijne „monopole” (np. USA i Europa Zachodnia)⁹. Procesy religijnej odnowy są nie tylko odbiciem kryzysu nowoczesności, ale w o wiele większym stopniu wynikają z logiki rynku i konkurencji. W warunkach dominacji jednej religii jej reprezentanci mogli wykazywać znaczną obojętność na problemy religijne swoich wyznawców. W sytuacji rynkowej religie czy wyznania muszą zwiększyć swoje wysiłki dla utrzymania się na rynku, aby móc sprzedawać swoje produkty. Żadna z nich nie może pretendować do roli jedynego depozytariusza i zarządcy *sacrum*.

Pluralizacja podnosi poziom religijnej mobilizacji. Jednostki, które rozczarowały się do jakiejś religii czy wyznania, nie muszą w ogóle opuszczać „religijnego rynku”, mogą wybierać swój sposób wierzenia z bogatej oferty religijnych „produktów”¹⁰. Dominacja jednej religii lub dwóch wyznań chrześcijańskich w poszczególnych krajach Europy Zachodniej – przynajmniej pośrednio – przyczyniła się do

⁷ H. Knoblauch, *Religionssoziologie*, Berlin 1999, s. 121-122.

⁸ D. Hervieu-Léger, *Religion and Modernity in the French Context: For a New Approach to Secularization*, „Sociological Analysis” 51(1990), s. 15-25.

⁹ H. Knoblauch, *Religionssoziologie*, Berlin 1999, s. 121-122. P.L. Berger, *A Market for the Analysis of Ecumenicity*, „Social Research” 30(1963), s. 77-94.

¹⁰ S.R. Warner, *Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States*, „American Journal of Sociology” 98(1993), s. 1044-1093.

wzmocnienia procesów sekularyzacyjnych¹¹. Współcześnie Kościoły doświadczają coraz częściej konkurencyjności, co stwarza pewną szansę dla rozwoju życia religijnego, zmusza poniekąd Kościoły do większej aktywności w zakresie mobilizacji dotychczasowych członków i rekrutacji nowych¹². Zasada konkurencyjności w sferze religijnej – podobnie jak i w dziedzinie ekonomicznej – oddziałuje korzystnie, a logika rynku obejmuje coraz szersze dziedziny działania religijnego. Są tacy, którzy w warunkach pluralistycznego „ryнку religijnego” zyskują, i tacy, którzy tracą. Religie konkurują między sobą i z niereligijnymi ofertami kulturalnymi. Granice pomiędzy religijnością kościelną a innymi systemami religijnymi i parareligijnymi dóbr stają się coraz bardziej płynne, poszerzają się obszary „pola religijnego”, różnicują się dostawcy i odbiorcy religijnych ofert.

W społeczeństwie konkurencji religia zaczyna łatwo funkcjonować według reguł podaży i popytu. Z wielości podaży ofert religijnych konkurujących ze sobą Kościołów i różnych ugrupowań religijnych wybiera się te, które odpowiadają osobistym potrzebom¹³. Nie oznacza to odrzucenia całej tradycji religijnej (detradycjonalizacja), lecz raczej wskazuje na zmianę stosunku do tradycji, która także staje się przedmiotem wyboru. W dziedzinie religijnej dokonuje się znamienne przesunięcie, które socjologowie określają jako przejście od „losu” do „wyboru”. Swoją wiarę każdy musi ukształtować we własnym zakresie. Religijne elementy, podobnie jak i inne elementy kultury, są do dyspozycji jednostki, mogą łączyć się z innymi w rozmaity sposób (np. wiara w reinkarnację i chrześcijaństwo). Dominującą formą społeczną religii w niektórych krajach staje się swoiste *Bricolage*, będące kombinacją treści religijnych pochodzących z różnych źródeł, zespolonych w synkretyczny sposób (eklektyczne kombinacje). Przeżywanie religii, jej estetyzacja, są traktowane jako ważniejsze niż ściśle określone treści dogmatyczne podawane do wierzenia¹⁴.

¹¹ D. Wilson, *Säkularisierung in Europa? Glaubensvielfalt in Amerika. Zwei Ausnahmen und keine Regel*, „Transit. Europäische Revue” 8(1994), s. 43-52.

¹² M. Nüchtern, *Kirche in Konkurrenz. Herausforderungen und Chance in der religiösen Landschaft*, Stuttgart 1997.

¹³ Nie negując pewnych osiągnięć w pracy Kościoła wynikających z mentalności konkurencyjnej, trzeba krytycznie zauważyć, że nie można do końca ujmować spraw religijnych w kategoriach usługowych, rynkowych. Jeżeli nawet w życiu codziennym są takie sfery życia, które wymykają się logice podaży i popytu, to tym bardziej dotyczy to sfery religijnej, duchowej.

¹⁴ „Pojawił się zresztą nowy typ mentalności neoscjentystycznej, która chce posługiwanie się rozumem ograniczyć tylko do rozumowania naukowego. W tym redukcjonistycznym ujęciu inne dziedziny ludzkiej działalności stanowią wyłącznie dziedzinę uczuć. W optyce tego racjonalizmu, który siebie uważa za jedyną postawę godną umysłu ściśle »naukowego«, akt wiary nie jest niczym innym, aniżeli bezzasadną opcją, nie opartą na rozumie. Rozumowa struktura aktu wiary zostaje pozbawiona swej wartości jako poznanie symboliczne, nie rzeczowe” (Jan Paweł II do uczestników plenarnego zebrania Sekretariatu dla Niewierzących 5 marca), „L’Osservatore Romano” 9(1988) nr 3-4, s. 28.

Część funkcji religijnych sprawowanych dawniej przez Kościoły jest przejmowana przez agencje społeczne nie mające charakteru religijnego. Lęki, poczucie utraty czegoś ważnego, wina, wyrzuty sumienia itp. uczucia jako ważne problemy życiowe są – przynajmniej częściowo – rozwiązywane przez specjalistów od psychoterapii. Magowie, wróżbici, a ubocznie i etycy pomagają ludziom rozwiązywać problemy w nadzwyczajnych sytuacjach. Niektóre kwestie związane z poczuciem przygodności i niepewności są przesuwane do programów systemów ubezpieczeń społecznych. Integracja społeczna jest wspierana przez państwo, prawo oraz złożony system instytucji i organizacji społecznych. Funkcje oporu i protestu społecznego są wypełniane przez różnorodne ruchy społeczne i kulturalne¹⁵. Tego rodzaju zjawiska i procesy społeczne są interpretowane w ramach tzw. teorii dyspersji, wskazującej na przenikanie się „pola” religijnego i parareligijnego lub zamazywanie punktów granicznych pomiędzy obydwoma „polami”.

Nowoczesny pluralizm prowadzi do zachwiania monopolistycznej pozycji instytucji religijnych, czyli Kościołów. Przynależność do jakiegoś Kościoła nie jest już sprawą oczywistą, staje się rezultatem świadomego wyboru. Tradycyjne Kościoły współzawodniczą z innymi instytucjami religijnymi na rynku światopoglądowych możliwości wyboru. Ich konkretna oferta usług z atrakcyjnym programem musi uwzględniać życzenia i oczekiwania członków Kościoła, tych rzeczywistych i potencjalnych. Wierzący przekształcają się w swoistą grupę konsumentów, z specjalnymi uprawnieniami, według zasady „klient ma zawsze rację”. W ocenie niektórych teologów mamy tu do czynienia ze swoistą trywializacją religii.

Według niektórych obserwatorów życia religijnego kryzys naszych czasów idzie znacznie dalej i polega na „kryzysie Boga”, którego chce się w praktyce wymazać z ludzkiej historii. Jeżeli nawet sama religia nie jest czymś obcym dla postmodernistycznej mentalności, to jednak religijność jako taka jest poddana wymogom trendów pluralizacyjno-indywidualistycznych. Przemiana społecznych form religijności oznacza, że wiara religijna w społeczeństwie staje się coraz bardziej nieokreślona, mglista, niewidzialna, rozmyta, synkretyczna i sprywatyzowana. Jest ona nie tyle sprawą Kościołów, ile raczej jednostek ludzkich¹⁶. Wraz z zwiększaniem się dystansu społecznego wobec kościelnych instancji normatywnych „wiara stała się dzisiaj czymś w rodzaju self-serwisu, gdzie każdy dobiera sobie to, na co ma ochotę, do czego zachęca go zresztą synkretyczne majsterkowanie na małą i dużą skalę. Hierarchowie religijni muszą naprawdę być pełni złudzeń lub zaślepieni, by nie dostrzegać, że owo swobodne dobieranie dowodzi końca monopolu

¹⁵ M.N. Ebertz, *Forschungsbericht zur Religionssoziologie*, „International Journal of Practical Theology” 1(1997) nr 2, s. 286-301.

¹⁶ *Religiosität in der Postmoderne*, red. U. Gerber, Frankfurt am Main 1998.

zarządzania kapitałem symboli. Ten kapitał od tej pory może być używany i wykorzystywany przez wszystkich”¹⁷.

Przeakcentowanie autonomii indywidualnej, połączone ze swoistą sakralizacją jednostki sprawia, że „tożsamość jednostkowa stanie się ostateczną instancją organizacji tego, co religijne. Indywidualna religijność uniezależnia się coraz bardziej od oferowanych »oficjalnych« modeli interpretacji sensu. Jednostka wykształca własne »światy sensu«, quasi-prywatne wykładnie swojego życia, działania i swojej rzeczywistości. W analizach biograficznych proces ten ujmuje się pod pojęciem indywidualizacji. Postępująca dyferencjacja strukturalna i pozbawianie sensu instytucjonalnych kontekstów działania sprawia, iż sama jednostka staje się instytucją nadającą sobie poprzez biografizację trwały sens. Materiał do tych konstrukcji czerpie jednostka naturalnie z istniejących już i dostępnych na rynku ofert, łącząc je w istny *patchwork*. Nie musi to jednakże oznaczać, że w ten oto sposób powstają »religie prywatne«. Z jednej strony, najrozmaitsze świeckie treści i czynności przejmować mogą funkcje religijne, a z drugiej strony, może to prowadzić do swoistych form społecznienia”¹⁸. Nieustanne i nadmierne promowanie jednostki może w końcu prowadzić także do jej zakwestionowania.

Badania socjologiczne dostarczają wiele materiału empirycznego wskazującego na dokonujący się proces deinstytucjonalizacji religii chrześcijańskiej. W warunkach kulturowej pluralizacji i strukturalnej indywidualizacji jednostki nie tyle przejmują pewien obowiązujący bezwzględnie model religijności oferowany przez „monopolistyczne” Kościoły, ile raczej konstruują własną strukturę pola religijnego, aż po swoistą religijność „eremitów”. Kościoły nie są jedynymi zarządcami „religijnej substancji”. Obok nich działają różne tradycyjne sekty, nowe ruchy religijne i parareligijne, wreszcie poszczególne jednostki we własnym zakresie określają to, co jest religijne. Każdy może sobie składać swoją religijność z poszczególnych elementów, w końcu decyduje o wszystkim indywidualny gust. W warunkach strukturalnej indywidualizacji człowiek chce wybierać w sprawach religijnych spośród wielu opcji (*homo optionis*), których dostarcza mu „religijny rynek”.

Nie tyle instytucje, co jednostki określają decyzje i wybory w sprawach religijno-kościelnych, stają się one kompetentne w określaniu więzi wewnątrz kościelnej. Towarzyszą temu procesy zmniejszania się więzi z Kościołem, „odkościelnienie” i dekonfesjonalizacja (tzw. bezwyznaniowe chrześcijaństwo). Ponowoczesność, niszcząc wszystkie systemy religijne oparte na heteronomicznym autorytecie pew-

¹⁷P. Michel, *Polityka i religia. Wielka przemiana*, tłum. B. Czarnomska, Kraków 2000, s. 17.

¹⁸H. Knoblauch, „Niewidzialna religia” Thomasa Luckmanna, czyli o przemianie religii w religijność, w: Th. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, tłum. L. Bluszczyk, Kraków 1996, s. 40-41.

nej tradycji, powoduje pojawienie się religii posttradycyjnej. „Ta ostatnia nie powoduje sytuacji, w której zobowiązania jednostek wypływają z postulowanego zrodzenia w pewnej tradycji, lecz uzależnia uznanie zdolności tworzenia tradycji od rzeczywistego zaangażowania jednostek. Być religijnym w nowoczesności oznacza nie tyle mieć świadomość przynależności do tradycji, co chcieć do niej przynależać. Ta fundamentalna zmiana stosunku do tradycji, która jest charakterystyczna dla nowoczesnego wierzenia religijnego, daje w zasadzie nieograniczone możliwości inwencji, składania i manipulowania układami sensów, które mogą »stworzyć tradycję«. Jedynie w zasadzie, ponieważ historia i warunki społeczno-kulturowe określają w sposób ograniczający wszechświat tego, co wiarygodne i wyobrażalne, wewnątrz którego (wszechświata) owe konstrukcje mogą być realizowane w takim czy innym szczególnym kontekście”¹⁹.

Pluralizacja rynku religijnego nie zawsze oznacza indywidualizację religijności. G. Pollack mówi o typie indyferentnych chrześcijan, u których są upowszechnione postawy synkretyczne, o wiele bardziej niż u chrześcijan związanych z Kościołem i u osób niereligijnych. Nie zawsze te postawy są wyrazem zindywidualizowanego podejścia do religii, niekiedy są przejawem religijnego konformizmu. W społeczeństwie są upowszechniane różne tradycje religijne, które – społecznie rzecz biorąc – przenikają się wzajemnie i mieszają. Są ludzie wrażliwi na to, co jest aktualnie w modzie, co zyskuje społeczną akceptację. Przejmują oni tę synkretyczną ofertę, bynajmniej nie przez indywidualny wybór i decyzję, lecz w sposób bezrefleksyjny. Religia chrześcijańska odgrywa w ich życiu rolę marginesową, łatwo przejmują to, co w dziedzinie religii jest społecznie nośne. Procesy indywidualizacji zaznaczają się przede wszystkim wśród aktywnie zaangażowanych członków Kościoła i wśród osób całkowicie zdystansowanych oraz bezwyznaniowych. Postawy wobec religii osób częściowo zdystansowanych wobec Kościoła są raczej wyrazem przyzwyczajenia, tradycji, nieokreśloności i zobojętnienia oraz synkretyzmu²⁰.

To, co religijne, ulega rozproszeniu w przestrzeni społecznej, nie ogranicza się do zinstytucjonalizowanych obszarów. Z jednej strony podkreśla się, że religia we współczesnych wysoko rozwiniętych, pluralistycznych społeczeństwach traci swoje wyraźne kontury, położenie tradycyjnych Kościołów staje się coraz bardziej skomplikowane z racji spadku ich społecznego uznania oraz kryzysu prawd wiary i zasad moralnych przez nie głoszonych. Z drugiej strony to, co religijne, ulega swoistemu rozproszeniu w wielu formach i funkcjach w życiu społecznym,

¹⁹D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, tłum. M. Bielawska, Kraków 1999, s. 226.

²⁰D. Pollack, *Individualisierung statt Säkularisierung? Zur Diskussion eines neuen Paradigmas in der Religionssoziologie*, w: *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*, red. K. Gabriel, Gütersloh 1996, s. 57-85.

„Rozproszenie” oznacza indywidualizację i pluralizację. Obejmuje ono różnego rodzaju synkretyczne mitologie, ruchy ezoteryczne i fundamentalistyczne, a także to, co określa się jako „religię laicką”. Współcześnie religia występuje w wielorakich odmianach²¹.

F. Fukuyama mówi o tzw. zdecentralizowanej religii w okresie postępującej sekularyzacji społeczeństw współczesnych. „Powrót do religijności przyjmie prawdopodobnie znacznie łagodniejsze, zdecentralizowane formy, w których wiara nie będzie przejawem dogmatyzmu, lecz wyrazem istniejących norm społecznych i dążenia do porządku. Pod pewnymi względami tak się już stało w wielu społecznościach Stanów Zjednoczonych. Społeczeństwo nie powstaje jako produkt uboczny sztywnej wiary; to raczej ludzie dochodzą do wiary przez dążenie do zbudowania społeczności. Innymi słowy, ludzie będą dochodzić do wiary nie z powodu przyjęcia prawdy objawienia, ale dlatego, że z braku więzów społecznych czują niedosyt rytuałów i tradycji kulturowej. Będą więc pomagać biednym czy swoim sąsiadom nie dlatego, że tak mówi doktryna religijna, a z chęci służenia swojej społeczności, sądząc, że organizacje oparte na wierze religijnej to najskuteczniejsza droga do tego celu. Będą powtarzać stare modlitwy i odprawiać rytuały nie z przekonania, że zostały nam dane przez Boga, lecz po to, by przekazać swym dzieciom właściwe wartości, czerpać radość i bezpieczeństwo z zachowań rytualnych i odczuwać wspólnotę ludzkiego doświadczenia, jaką one przynoszą”²².

Wydaje się, że opisane skróto procesy przemian religijnych w społeczeństwie i w kulturze współczesnej jakby bezpośrednio nie sprzyjają wierze i są zagrożeniem dla kultury chrześcijańskiej. Przejawem utraty, a przynajmniej zmniejszenia się wiarygodności zinstytucjonalizowanych religii jest systematyczny spadek realizowanych praktyk rytualno-kultowych, zmniejszanie się aprobaty kościelnych zasad i norm moralnych oraz prawd wiary. Wzrasta liczba katolików niezdecydowanych, niepewnych, katolików *implicite*, którzy tylko okazjonalnie poszukują zaspokojenia swoich potrzeb w zakresie symboli i rytuałów religijnych. Zmiany w religijności i więzi z Kościołem nie muszą być, i na ogół nie są natury linearniej. Nie muszą zmierzać w jednym określonym kierunku do końca ludzkiej historii. Mogą w pewnym momencie stracić swój dynamizm, a nawet obrać nowy kierunek. Wzrastający pluralizm religijny świadczy, że w rzeczywistości mamy do czynienia nie tyle z kryzysem religii czy jej upadkiem, ale przede wszystkim z przemianą jej form i społecznych kształtów.

²¹ H. J. Höhn, *Zeitdiagnose: Religion und gesellschaftliche Modernisierungsprozesse*, w: *Neue Religiosität fasziniert und verwirrt*, red. H. Renöckl, M. Blanckenstein, Budapest – Würzburg 2000, s. 41.

²² F. Fukuyama, *Wielki wstrząs. Natura ludzka a odbudowa porządku społecznego*, tłum. H. Komorowska, K. Dorosz, Warszawa 2000, s. 251.

2. PLURALIZM RELIGIJNY WYZWANIEM DLA KOŚCIOŁA

Trend ku indywidualizacji religijnej i nasilające się procesy zdystansowania się wobec Kościoła, oznaczające osłabienie więzi między religijnością i kościelnością, utratę monopolu wielkich Kościołów chrześcijańskich w sektorze religijnym, mogą być pewną szansą rozwoju dla spluralizowanego, pojawiającego się w rozmaitych kształtach, chrześcijaństwa. Z postmodernistycznego punktu widzenia jest to sytuacja normalna, oznaczająca odejście od nadmiernie zinstytucjonalizowanych form religijności w kierunku pluralizmu religijnego (nie degradacja religijności, ale zmiana form religijnych). Powolny proces utraty znaczenia kościelnie zinstytucjonalizowanego chrześcijaństwa w Europie Zachodniej (częściowo i w Polsce) zbiega się z rozwojem alternatywnych, indywidualistycznych form religijności, często o nieokreślonych, amorficznych, płynnych i zmiennych kształtach (swoista „parcelacja” religijności kościelnej). Różne religie są zaangażowane w swobodne współzawodnictwo między sobą, jednostki zaś odkrywają religię w swojej subiektywnej świadomości. W konsekwencji tzw. zwykły człowiek staje się niezdecydowany, gdy idzie o sprawy religijne, a sama religia jest spychana w stronę irracjonalności²³.

Kościół musi reagować na nową sytuację chrześcijaństwa, niezależnie od tego, w jakich terminach zostanie ona opisana. Dokonujące się zmiany w religijności, często określane w Kościele jako kryzys, nie muszą oznaczać upadku religii, niosą one z sobą również pewne szanse i nowe możliwości pracy dla Kościołów w multireligijnym społeczeństwie. Sytuacja religijna staje się do pewnego stopnia „postmodernistyczna”, co bynajmniej nie upoważnia do podawania prognoz jednoznacznie złowrogich dla chrześcijaństwa. Kościół musi być jednak przygotowany na tę nową sytuację różnorodności i swobody światopoglądowej. W warunkach pluralizmu i indywidualizmu religijnego potrzebne są nowe orientacje czy strategie pastoralne, poprzez które Kościół usiłuje wyjść na spotkanie ze współczesną kulturą.

Kościół w swoim społecznym nauczaniu podkreśla mocno konieczność akceptacji całkowitej prawdy o człowieku, wraz z wymogami moralnymi, bezwzględnymi i absolutnymi, jakie z tej prawdy wynikają. Tylko w tych warunkach pluralizm jest uprawniony, pożądany i owocny²⁴. Radykalny pluralizm religijny, będący dominującą tendencją we współczesnym świecie, stwarza dla Kościoła trudne problemy do rozwiązania. W swych obecnych kształtach nie może być on bezkrytycznie akceptowany. Konstruktywny dialog jest stylem i metodą nawiązywania

²³ P.L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, Kraków 1997, s. 173.

²⁴ B. Sorge, *Jedność polityczna katolików czy jedność katolików w polityce*, w: *Katolicyzm społeczny a Polska współczesna*, III Tydzień Społeczny 13-18 maja 1996 r., Przemówienia i referaty, Warszawa 1997, s. 80-81.

relacji Kościoła ze współczesnym społeczeństwem, do którego nie tyle powinien on dostosowywać się, ile raczej go zmieniać. Nie oznacza to bynajmniej lekceważenia różnorodnych impulsów skłaniających do strukturalnej modernizacji samego Kościoła jako wspólnoty nauczającej i uczącej się.

„W sytuacji gdy coraz bardziej niepokojący staje się problem obojętności religijnej i sekularyzacji, Jubileusz każe nasilić ten dialog. Poprzez codzienne kontakty z innymi wierzący winni ukazywać oblicze Kościoła otwartego na wszystkich, wrażliwego na rzeczywistość społeczną i troszczącego się o wszystko, co pozwala człowiekowi potwierdzić swoją godność” (Orędzie Jana Pawła II na Światowy Dzień Migranta 1999 r.)²⁵. Nie idzie tu o zwykłą „pragmatykę” komunikowania się z innymi, ale o rozpoznanie środowiska społeczno-kulturowego, do którego jest skierowana Ewangelia, oraz dawanie adekwatnych odpowiedzi na słuszne potrzeby religijne ujawniające się w danym kontekście społeczno-kulturowym²⁶. Właściwa postawa dialogu zakłada jasne zdefiniowanie zajmowanych pozycji.

W kulturze współczesnej, która jest rzeczywistością niezwykle złożoną, można odnaleźć poglądy i zachowania nie tylko różnorodne, ale i sprzeczne. Należy więc raczej zmieniać świat, niż dostosowywać się do niego. „Wiara chrześcijańska nie może zadowolić się w żaden sposób postmodernistyczną rezygnacją z pytania o ostateczną prawdę i ostateczne, trwale obowiązujące wartości. Spotkanie z mentalnością postmodernistyczną wymaga raczej od chrześcijan, by tym energiczniej stawiali pytanie o prawdę, dawali świadectwo prawdzie uznawanej w wierze i angażowali się w zmagania o nią. Chrześcijański dialog z kulturą nigdy jeszcze nie przebiegał – i także obecnie nie może przebiegać – z wykluczeniem elementu dramatyzmu”²⁷. Problemem współczesnego Kościoła jest nie tyle sekularyzacja, co narastający pluralizm religijny. Sytuacja religijna nie jest na tyle dramatyczna, by usprawiedliwiała apele o ratowanie Kościoła²⁸.

Ambiwalencja i ryzyko związane z radykalizującą się nowoczesnością niesie niebezpieczeństwo dla Kościoła, ale i szanse nowej ewangelizacji. Radykalny pluralizm społeczno-kulturowy i religijny może pociągać za sobą tendencje do społecznego uprawomocnienia wszystkich form religijności. „Błędem jest zatem traktowanie Kościoła jako jednej z dróg zbawienia, istniejącej pośród wielu dróg, którymi są inne religie, rzekomo komplementarne w stosunku do Kościoła, ale

²⁵ „L'Osservatore Romano” 20(1999), nr 4 s. 10.

²⁶ Christsein 2001. *Erwartungen und Hoffnungen an der Schwelle zum neuen Jahrtausend*. red. J. Röser, Freiburg im Breisgau 1998.

²⁷ W. Kasper, *Kościół wobec wyzwań postmodernizmu*. „Przegląd Powszechny” 1(1999), s. 51.

²⁸ N. Greinacher, *Ist die Katholische Kirche noch zu retten? Das unerledigte Programm des Zweiten Vatikanischen Konzils*, O. Fuchs, N. Greinacher, L. Karrer, N. Mette, H. Steinkamp, *Das Neue wächst. Radikale Veränderungen in der Kirche*, München 1995, s. 16-43.

mimo to wiedące tak jak on ku eschatologicznemu Królestwu Bożemu. Należy zatem odrzucić postawę pewnego indyferentyzmu, nacechowanego »relatywizmem religijnym, który prowadzi do przekonania, że jedna religia ma taką samą wartość jak inna«²⁹ (Jan Paweł II w przemówieniu do uczestników sympozjum naukowego poświęconego Janowi Husowi, 17 grudnia 1999 r.)²⁹. W tym przypadku stara zasada o jedynie prawdziwej religii jest „zasuspendowana”, poparta przekonaniem, że wszyscy jesteśmy na drodze do tego samego Boga.

Współcześnie wielu członków Kościoła nie wierzy w jedyną i wyłączną prawdę, lecz wybiera z wielości prawd własne osobowo przeżywane prawdy (religijność „wielojęzyczna”). Każdy kształtuje swoją wiarę i według niej żyje, nie chce podporządkować się do końca i bezdyskusyjnie żadnej z wielkich „metaopowieści”, w tym i chrześcijaństwa. Religijność pojawiająca się w zindywidualizowanych kontekstach nie jest łatwa do przekazu. Tradycyjny katechetyczny przekaz wiary, rozumiany jako wprowadzenie w utrwalony kontekst kultury, napotyka na znaczne trudności. Wychowanie religijne dzisiaj musi ukazać, jak obchodzić się z religijnymi opcjami, jakie należy stosować kryteria w podejmowaniu wolnych decyzji. Rzeczywiste postawy religijne większości ludzi wierzących oscylują dzisiaj pomiędzy relatywizmem i absolutyzmem. Mają oni niejednokrotnie swoje własne „hierarchie prawd wiary”, nie pokrywające się z katechizmem Kościoła.

Ważne jest stałe budowanie religijnych więzi z Kościołem i utrwalanie przekonania, że nie jest on taksówką, z której można wysiąść na następnym rogu ulicy, jeżeli komuś coś nie odpowiada. Kościół jest instytucją „długiego trwania”, ale współcześnie każdy może sobie wybierać swoją tożsamość religijną i kościelną, trudniej jest jednak ją utrzymać. Czysto subiektywna religijność, nie mająca oparcia w grupach społecznych, nie ma wielkich szans przeżycia w dłuższych okresach czasu³⁰. W warunkach pluralizmu religijnego człowiek zyskuje jednak więcej przestrzeni dla swoich indywidualnych wyborów. Pluralizm religijny stwarza poniekąd „zbawczy przymus” do głębszego i bardziej personalnego przeżywania swojej wiary i jej uzasadniania w kontekście ludzi inaczej wierzących lub niewierzących, daje szansę uwolnienia wiary od determinizmów społeczno-kulturowych i przeżywania jej w wolności³¹.

Kościół nie jest swoistym „kontrspołeczeństwem”, ale podejmuje coraz częściej dialog nie tylko z zsekularyzowanym społeczeństwem, ale i z zsekularyzowanym człowiekiem. Wskazuje, że „człowiek tam, gdzie przestaje szukać oparcia

²⁹ „L'Osservatore Romano” 21(2000) nr 3, s. 41.

³⁰ K. Lehmann, *Mut zum eigenen Standort entwickeln. Die Zukunft der Kirche in der pluralistischen Gesellschaft*. „Pfarramtsblatt. Mitteilungen aus Amtsblättern für den katholischen Klerus” 73(2000), nr 1, s. 19.

³¹ T. Sorg, *Zwischen Säkularität und Religiosität. Volkskirche in den neunziger Jahren*, „Theologische Beiträge” 21(1990) nr 2, s. 65-77.

w wartości wobec siebie transcendentnej, ponosi ryzyko, że stanie się ofiarą nieograniczonej samowoli władzy i pseudoabsolutów, które go niszczą” (Jan Paweł II podczas wizyty w siedzibie Parlamentu Europejskiego, 11 października 1988 r.)³². Nie jest to Kościół „terapeutyczny”, który tylko usiłuje wychodzić naprzeciw psychologicznym potrzebom swoich wiernych, bez stawiania im jakichkolwiek wymagań. Kościół „usług” odnosi sukcesy lub upada w zależności od tego, czy jest w stanie zaspokoić zmieniające się potrzeby religijne. „Każda próba zastąpienia pojęcia Kościoła innym niż to, jakie wynika z jego natury i misji, oddaliłoby nas niewątpliwie od źródeł światła i mocy Ducha, których właśnie dzisiaj potrzebujemy tak bardzo. Nie wolno nam się łudzić, że inny model Kościoła – bardziej laicki – mógłby lepiej odpowiadać potrzebom bardziej zdecydowanej obecności Kościoła w świecie i lepszemu zrozumieniu problemów człowieka. Spełnić to tylko może Kościół, który jest głęboko zakorzeniony w Chrystusie, w źródłach swej wiary, nadziei i miłości” (Jan Paweł II w liście do Episkopatu Niemiec z 22 maja 1980 r.)³³.

Dialog, który prowadzi Kościół lub do którego zaprasza, nie jest zwykłą formą otwarcia się na świat ani próbą powierzchownego przystosowania się do świata³⁴. Jak podkreślił Jan Paweł II podczas spotkania z członkami Konferencji Episkopatu Austrii, 21 czerwca 1998 r., dialog ten ma być „rozmową i działaniem wspieranym przez działanie Boże oraz ukształtowanym przez wiarę Kościoła. W tym sensie *Dialog für Österreich* musi się stać »dialogiem zbawienia«. Byłby nadmiernie spłycony, gdyby toczył się wyłącznie na płaszczyźnie horyzontalnej i polegał jedynie na wymianie poglądów lub na interesującej dyskusji. Winien raczej otworzyć się na wymiar wertykalny, który skieruje go ku Zbawicielowi świata i Panu historii – Temu, który jedna nas ze sobą i z Bogiem”³⁵.

Kościół hierarchiczny zdaje sobie sprawę z zachodzących w społeczeństwie przemian religijnych w warunkach pluralizmu kulturowego i aksjologicznego. W krajach Europy Zachodniej w dalszym ciągu większość deklaruje się jako katolicy, ale tylko mniejszość troszczy się o związek wiary z życiem codziennym. Przemiany religijne w wysoko rozwiniętych społeczeństwach zachodnich mają do pewnego stopnia sejsmograficzne znaczenie dla naszego kraju. Religijność w Polsce

³² „L'Osservatore Romano” 9(1988) nr 10-11, s. 11.

³³ Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. III/1, red. E. Weron, A. Jarocho. Poznań – Warszawa 1985, s. 627.

³⁴ „W nauczaniu Papieskim – jak już powiedziałem – nie ma żadnych nowości dogmatycznych, jest jednak bardzo silny nacisk na konfrontację chrześcijaństwa ze współczesną kulturą. Jan Paweł II pokazuje gotowość do porozumienia z innymi – inaczej myślącymi i inaczej wierzącymi”. Z prof. Leszkiem Kolakowskim, O Papieżu, Kościele i filozofii rozmawia Tomasz Sójka i Przemysław Maciak, „Azymut” 5(1999), s. 1.

³⁵ „L'Osservatore Romano” 19(1998) nr 10, s. 33.

jest w dalszym ciągu związana z konkretnymi Kościołami, chociaż nieco słabnie w warunkach modernizacji społecznej, tak ze względu na rosnący pluralizm wewnątrz Kościoła, jak i poza nim. W społeczeństwie polskim dominującą pozostaje religijność kościelna, a więc ta związana z Kościołami. Nawet jeżeli wielu Polaków uznaje teoretycznie możliwość bycia religijnym bez Kościoła, to w praktyce ci, którzy uczestniczą w życiu kościelnym, realizują praktyki kultowe i czują się emocjonalnie związani z Kościołem, są równocześnie bardziej religijni niż wierzący będący poza Kościołem. Indywidualne i instytucjonalne wymiary religijności nie stanowią u większości Polaków przeciwstawnych biegunów. Religijność w społeczeństwie polskim jest w dalszym ciągu określana przede wszystkim przez instytucje kościelne.

3. REFLEKSJE KOŃCOWE

Podsumowując podkreśliłmy, że modernizacja społeczna prowadząca do ponowoczesności czy zmodernizowanej nowoczesności wydaje się charakteryzować większość wysoko rozwiniętych społeczeństw współczesnych, a nawet wykazuje pewne znamiona zjawiska ogólnoświatowego. Modernizacja społeczna wiąże się często z sekularyzacją, pluralizacją i indywidualizacją jako ważnymi siłami tego procesu oraz detradycjonalizacją jako jej skutkiem. W fazie ponowoczesnej modernizacja niesie z sobą nie tylko zagrożenia dla religii, ale i pewne nowe szanse, związane z odradzaniem się religijności w jej zróżnicowanych, pluralistycznych kształtach. Transcendencja nie jest skazana na ostateczną zagładę. Ponowoczesne losy religii – jak to określa Z. Bauman – są o wiele bardziej skomplikowane niż domyślali się jej nowocześni krytycy³⁶. „Modernizacja” religii jest – być może – w jakimś stopniu stałym stanem ludzkiego sposobu życia, nawet jeżeli jej przyszłość jest wciąż wieloznaczna, niejasna i pełna niespodzianek³⁷.

Kościół nie powinien wzywać do walki z radykalnym pluralizmem religijnym i strukturalną indywidualizacją religijną, lecz przekształcać ją w ramach misji ewangelizacyjnej, poprzez otwarty dyskurs i dialog z innymi ludźmi reprezentującymi odmienne propozycje rozwiązań problemów ludzkich i religijnych (nie „przeciw”, lecz „z”). Przed chrześcijańskim przepowiadaniem i duszpasterstwem otwierają się nowe, wciąż słabo wykorzystane perspektywy. Kościół zaś powinien ustawicz-

³⁶ *O szansach i pułapkach ponowoczesnego świata*, Materiały z seminarium Profesora Zygmunta Baumana w Instytucie Kultury (jesień 1995 – wiosna 1996), red. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1997, s. 130-170.

³⁷ F.X. Kaufmann. *Glaube und Kommunikation: eine soziologische Perspektive*, w: *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes? Konkurrent oder Partner des Lehramts?* Hrsg. von D. Wiederkehr, Freiburg – Basel – Wien 1994, s. 152.

nie reflektować nad swoją kondycją, poddawać się samokrytyce w duchu Ewangelii (*Ecclesia semper reformanda*)³⁸.

W warunkach rosnącego pluralizmu i indywidualizmu religijnego w społeczeństwie oferta duchowa i społeczna Kościoła musi być coraz bardziej zróżnicowana. Nie rezygnując zbyt pochopnie i pośpiesznie z oferty dla mas, należy rozwijać zindywidualizowane formy, uwzględniające specyficzne potrzeby i problemy religijne różnych grup i środowisk społecznych. Jedną z dróg pogłębiania religijności oznaczającej równocześnie etap kościelnej dojrzałości są ruchy kościelne i nowe wspólnoty religijne. Wymiar instytucjonalny i charyzmatyczny Kościoła wzajemnie się wspierają, stanowią równie istotne i konstytutywne jego elementy. W ich dynamicznej symbiozie kryje się ogromny potencjał dla przyszłości Kościoła.

Summary

In this paper our attention was first directed toward the main characteristics of the modern pluralism in the field of religion and toward the Church's reaction at this new religious situation in the contemporary world. The process of individualization is going on, especially because of the social and cultural pluralism. The structure of religious credibility is weakening as at the „worldview market” there are still more and more proposals which either directly or indirectly question the notion of religious uniqueness. Individuals have in these new conditions rights and obligations to choose from among what's being offered on the „religious market”: religion stops to be a fate, it starts to be a choice.

The Church should not announce any warfare against radical pluralism and structural religious individualization, but should aim at transforming it in frame of the evangelistic mission and through an open discussion and dialogue with other people representing differing options for solving humanitarian and religious problems: not so much „against” as rather „with”. The Christian pastoral activity stands at the threshold of new perspectives: new and not yet explored.

³⁸L. Karrer, *Zukunftschancen der Kirche in einer pluralistischen Gesellschaft*, w: *Aussicht auf Zukunft. Auf der Suche nach der sozialen Gestalt der Kirchen von morgen*, red. A. Dubach, W. Lienemann, Zürich 1997, s. 101-135.