

Mariański, Janusz

Problem identyfikacji z Kościołem w świetle socjologii religii

Studia Płockie 11, 273-308

1983

Artykuł został zdigitalizowany i 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 oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych mazowsze.hist.pl.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Janusz Mariański

PROBLEM IDENTYFIKACJI Z KOŚCIOŁEM W ŚWIELE SOCJOLOGII RELIGII

Socjologowie zachodni wymieniają szereg objawów świadczących o zmniejszaniu się więzi z Kościołem, jak spadek praktyk niedzielnych i wielkonoctnych, trudności z doбором kandydatów do służby kapłańskiej, zmniejszenie się liczby członków organizacji kościelnych itp.¹ Dokonuje się częściowe odchodzenie od tradycyjnie utrwalonych form społecznych kościelności (Kirchlichkeit). Przekonanie o obniżeniu się religijności i zmniejszeniu się wpływów oraz pozycji Kościołów stało się twierdzeniem dość obiegowym w pewnych kręgach współczesnych społeczeństw.²

Analiza różnych przejawów życia kościelnego prowadzi niektórych badaczy do skrajnych wniosków, że religia zinstytucjonalizowana stała się zjawiskiem marginesowym we współczesnym społeczeństwie. Socjolog religii musi więc poddać analizie pozainstytucjonalne formy religii, bardziej relewantne w dzisiejszym społeczeństwie, czyli tzw. „religię niewidzialną”.³ Częściej mówi się o niepełnym rozpadzie więzi z Kościołem i operuje się takimi określeniami jak: „chrześcijaństwo bez Kościoła” (T. Rendtorff), „religia bez Kościoła” (P. M. Zulehner), „przyjazny dystans wobec Kościoła” (A. Holl, G. Fischer), „pozakościelna religijność” (N. Greinacher), „bezreligijne chrześcijaństwo” (D. Bonhoeffer), „religia poza religiami” (H. R. Schlette), „nieformalna religijność” (P. M. Zulehner), „pozakościelne chrześcijaństwo” (F. X. Kaufmann), „religia niewidzialna” (Th. Luckmann).

Za tymi hasłami kryją się niezwykle zróżnicowane poglądy na miejsce religii i Kościoła w dzisiejszych społeczeństwach i ich ewolucję pod wpływem współczesnych przemian społeczno-kulturowych. Od przeszło dziesięciu lat toczą się dyskusje między przedstawicielami teologii pastoralnej i socjologii religii nad zagadnieniem kościelnie zdystansowanej religijności, będącej przeciwieństwem zarówno tradycyjno-ludowej religijności, jak i całkowitego ateizmu. Wydaje się, że socjolog unikając wszelkich skrajnych ujęć może opisywać oraz wyjaśniać przejawy zachodzących przemian i przekształceń społecznych aspektów życia Kościoła, ustalać trendy rozwojowe i kierunki dalszych przemian oraz wyciągać wnioski ważne dla współczesnego duszpasterstwa.

Chcąc przedstawić w ogólnych zarysach skomplikowane zagadnienie więzi, identyfikacji, czy przynależności do Kościoła w dzisiejszym świecie, należy

¹ P. M. Zulehner, *Verfällt die Kirchlichkeit in Österreich?*, Graz 1971.

² T. Rendtorff, *Gesellschaft ohne Religion? Theologische Aspekte einer sozialtheoretischen Kontroverse* (Luhmann — Habermas), München 1975 s. 7 nn.

³ Tym zagadnieniem zajmuje się Th. Luckmann, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, Freiburg i.Br. 1963.

najpierw ustalić pewien porządek rozważań. Autor uważa, że najbardziej uzasadniony będzie podział omawianych w niniejszym artykule zagadnień na pięć zasadniczych grup. Pierwsze cztery dotyczą socjologicznych aspektów przynależności do Kościoła: a) kościelność, religijność kościelna i pozakościelna w perspektywie socjologicznej; b) formy przynależności do Kościoła; c) aspekty częściowej identyfikacji z Kościołem; d) typologia katolików ze względu na więź z Kościołem. W piątej części wskazane zostaną niektóre konsekwencje pastoralne wynikające z rozważań socjologicznych. Wychodzi się przy tym z założenia, że wyostrenie poczucia rzeczywistości kościelnej wśród duszpasterzy może prowadzić do zmian w metodach działalności duszpasterskiej.

Prezentacja problematyki badawczej podlega trzem zasadniczym ograniczeniom: a) kategoryalnym — odnosi się tylko do Kościołów chrześcijańskich; b) czasowym — opiera się na nowszej literaturze socjologicznej; c) geograficznym — obrazuje sytuację religijno-kościelną głównie w wysoko rozwiniętych społeczeństwach zachodniej Europy.

I. KOŚCIELNOŚĆ, RELIGIJNOŚĆ KOŚCIELNA I POZAKOŚCIELNA W PERSPEKTYWIE SOCJOLOGICZNEJ

Określenie religii jest w socjologii zagadnieniem spornym. Socjologowie koncentrowali się w badaniach na jednym lub kilku aspektach religii, pomijając wszystkie inne. Klasyki socjologii religii, E. Durkheim i M. Weber, stworzyli podstawy do sformułowania dwóch odmiennych typów socjologicznych definicji religii: funkcjonalnej i przedmiotowej (substancjalnej). Pierwszy z nich, choć rozpoczynał swoje rozważania nad religią od dychotomii „sacrum-profanum”, w analizach szczegółowych wypracował definicję, w której została zaakcentowana integracyjna funkcja religii. W religii widział on czynnik jednoczący ludzi, podstawę integracji społeczeństwa. W rozumieniu religii podanym przez M. Webera można dopatrzeć się wielu elementów substancjalnej definicji, a więc elementów realnych, treściowych.⁴ Definicje substancjalne mówią, czym religia jest, funkcjonalne zaś — jak religia działa, jakie są jej konsekwencje dla kontekstu strukturalnego. Konkretnie definicje religii nie zawsze występują w formie czyste, niektóre z nich są kombinacją obydwu elementów.⁵

Podwójny nurt w pojmowaniu religii znajduje pełne odzwierciedlenie wśród nowszych badaczy. Np. R. Robertson, S. Acquaviva, W. Cohn, P. L. Berger, W. Piwowarski, E. Pin opowiadają się za przedmiotową definicją religii.⁶

⁴ P. M. Zulehner, *Säkularisierung von Gesellschaft, Person und Religion. Religion und Kirche in Österreich*, Wien 1973 s. 53 n.

⁵ K. Dobbelaere — J. Lauwers, *Definition of Religion. A Sociological Critique*, SCom 20(1973) s. 536 nn.

⁶ R. Robertson, *The Sociological Interpretation of Religion*, Oxford 1970; S. S. Acquaviva, *Der Untergang des Heiligen in der industriellen Gesellschaft*, Essen 1964; W. Cohn, *Ist Religion universal? Probleme der Definition von Religion*, IJR 2(1966) s. 201—212; P. L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt a.M. 1973; E. Pin, *Contexte culturel et définition de la religion. W: Types, dimensions et mesure de la religiosité. Actes de la X Conférence Internationale. Rome 18—22 Août 1969, Roma 1969* s. 415—418; W. Piwowarski, *Socjologiczna definicja religii*, SS 1974 nr 2 s. 197—218.

Religia jest określana przez odwołanie się do takich kategorii, jak: „przeżycie tego, co święte”, „nadprzyrodzone”, „rzeczywistość pozaempiryczna”, „transcendentne”, „święty kosmos”, „sacrum”, „Bóg”, itd. D. Savramis mówi, że wspólnym elementem wszystkich religii „jest wiara w inną rzeczywistość, którą określa się jako świętą lub sakralną, aby ją odróżnić od świeckiej (nie-świętej) rzeczywistości”.⁷

P. L. Berger — odwołując się między innymi do prac z historii religii M. Eliade'a — rozumie religię „jako wiarę ludzką i działanie wobec świętego kosmosu”.⁸ Religia ujęta w perspektywie teorii socjologicznej jako projekcja ludzka nie wyklucza tym samym, że sens i znaczenie projekcyjne mogłyby mieć pewien status niezależny od człowieka. Jednak socjologia nie zajmuje się tym problemem.⁹ Bóg, jego istota i egzystencja nie mogą być bowiem przedmiotem wiedzy empirycznej. Dla socjologa ważne są jedynie społecznie określone działania i postawy ludzi wobec rzeczywistości pozaempirycznej, te postawy i formy zachowań, które są uwarunkowane przez kulturę i środowisko społeczne.

W socjologii współczesnej wielu zwolenników znajduje kierunek funkcjonalny, nawiązujący do koncepcji wypracowanych przez E. Durkheima, choć znacznie je modyfikujący (J. M. Yinger, G. Lenski, T. Parsons, W. Herberg, C. Geertz, A. M. Greeley, R. Bellah, Th. Luckmann).¹⁰ Podkreśla on funkcję integracji pełnione przez religię w globalnym procesie społecznym, w życiu jednostek i w kulturze.¹¹ Religia jawi się jako stabilizator ogólnego i społecznego systemu wartości. A. M. Greeley podkreśla, że dla socjologa „religia jest systemem znaczeniowym lub też jego schematem interpretacyjnym; to znaczy jest ona zbiorem odpowiedzi na zasadnicze pytania, jakie człowiek stawia co do natury i celu rzeczywistości”.¹² Dla I. Mörtha „religia jest poznawczo-emocjonalnym polem znaczeń, wartości i działań, w którym przez tworzenie i ponadosobowe wzmocnienie niesprawdzalnych symboli i wzorów działania, indywidualna i ogólnospołeczna świadomość przygodności

⁷ D. Savramis, *Die Religionssoziologie als Rettungsanker der Religion?* W: *Soziologie. Sprache. Bezug zur Praxis. Verhältnis zu anderen Wissenschaften*. René König zum. 65. Geburtstag, Opladen 1973 s. 327.

⁸ P. L. Berger, *Soziologische Betrachtungen über die Zukunft der Religion. Zum gegenwärtigen Stand der Säkularisierungsdebatte*. W: *Hat die Religion Zukunft*, Graz—Wien—Köln 1970 s. 52.

⁹ P. L. Berger, *Zur Dialektik*, dz. cyt., s. 170.

¹⁰ J. M. Yinger, *Religion, Society and the Individual. An Introduction to the Sociology of Religion*, New York 1957; T. Parsons, *Christianity and Modern Industrial Society*. W: *Sociological Theory, Values and Socio-cultural Change*. Red. E. Tiryakian, Glencoe 1963 s. 33—70; W. Herberg, *Protestant — Catholic — Jew*, New York 1955; C. Geertz, *Religion as a Cultural System*. W: *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. Red. M. Banton, London 1966 s. 1—46; A. M. Greeley, *Religion in the Year 2000*, New York 1969; Th. Luckmann, *The Invisible Religion. The Transformation of Symbols in Industrial Society*, New York 1967; G. Lenski, *The Religious Factor*, New York 1963.

¹¹ Th. Abel, omawiając związek między religią a instytucjonalną integracją społeczną w ujęciu E. Durkheima, pisze: „Związek ten nie jest jednak związkiem przyczynowym, religia nie jest przyczyną trwałości grupy, lecz przyczynia się do utrzymania integracji społecznej. Działa w ten sposób, gdyż popiera i wzmacnia uczucia (wartości i normy), które wytwarzają i podtrzymują spójność zbiorowości. Dlatego też wpływ religii na integrację społeczną jest pośredni i jest tylko konsekwencją bezpośredniego wpływu, jaki religia wywiera na emocje społeczne”. Zob. Th. Abel, *Podstawy teorii socjologicznej*, Warszawa 1977 s. 202—203.

¹² A. M. Greeley, *Socjologiczny model apostazji religijnej*, *Conc* 1971 nr 1—10 (Poznań—Warszawa 1972) s. 289.

w konstytuowaniu społecznej rzeczywistości kultury nabiera mocy do działania przez akt uznania „za swoje” i międzyosobowy przekaz”.¹³

Religia może być przyjmowana w sposób absolutny, tzn. bez odwoływania się do konkretnych sytuacji życiowych, lub w sposób relatywny — wówczas gdy człowiek staje wobec tzw. problemów zasadniczych, np. wobec śmierci, tajemnicy zła fizycznego i moralnego, zrozumienia siebie samego, sensu ludzkiego życia itd., tzn. gdy człowiek zмага się z ostatecznymi problemami egzystencjalnymi oraz poszukuje prób ich rozwiązania. Stąd pytanie o „koniec religii” jest według H. Lübrego fałszywie postawione. Jeżeli nawet proces sekularyzacji zagraża tradycyjnym instytucjom religijnym, to i tak trwanie i żywotność religii wynika z ludzkich potrzeb, których postęp społeczny nie potrafi w pełni zaspokoić. Życie ludzkie zawsze będzie nosić rys „przygodności”, który można przewyciężyć lub uczynić znośnym w perspektywie tego, „co religijne”. Problem polega jedynie na tym, jak tę funkcję podstawową (Kontingenzbewältigungspraxis) religia zdoła wypełnić.¹⁴

Według czołowego współczesnego funkcjonalisty Th. Luckmanna nie można utożsamiać religii z określoną historyczną formą zinstytucjonalizowanej religii, tym bardziej z tzw. kościelnością.¹⁵ Założenie tego rodzaju prowadziłoby do tezy o areligijności społeczeństw industrialnych, bowiem obserwuje się w nich szybki zanik kościelności. Terminem „kościelność” — jak pisze Th. Luckmann — „określa się całokształt tych indywidualno-religijnych wzorów zachowań, które są uwarunkowane, ograniczone i ukształtowane przez społecznie utworzone i zinstytucjonalizowane systemy języka, symbolów, postaw i działań”.¹⁶ Religia zinstytucjonalizowana stała się — jego zdaniem — zjawiskiem marginesowym we współczesnym społeczeństwie. W procesie sekularyzacji dokonuje się przejście od religii publicznej, kościelnie zorganizowanej do religii prywatnej, niewidzialnej.¹⁷

Religia rozważana na płaszczyźnie antropologiczno-socjologicznej nie jest czymś niezmiennym, treściowo określoną wielkością, nie zawsze utożsamia się z wiarą w Boga (tak jak w chrześcijaństwie). Według swoich funkcji — niezależnie od tego, jakie formy przybierała w historii — jest czymś, co człowiekowi pozwala stawać się sobą. Religia występuje wówczas, gdy człowiek wykracza poza swoją biologiczną „konstytucję” dzięki intersubiektywnym doświadczeniom w konstruowaniu świata symbolicznych znaczeń przedmiotowych i organizowaniu swojego życia wokół pewnych wartości. Przekracza-

¹³ I. Mörth, Die gesellschaftliche Wirklichkeit von Religion. Grundlegung einer allgemeinen Religionstheorie, Stuttgart 1978 s. 161.

¹⁴ H. Lübbe, Vollendung Säkularisierung — Ende der Religion? W: Fortschritt als Orientierungsproblem. Aufklärung in der Gegenwart, Freiburg i.Br. 1975 s. 169—181. Por. J. Habermas, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt a.M. 1973 s. 163 n.

¹⁵ Streszczam poglądy Th. Luckmanna w oparciu o następujące prace: Religion in der modernen Gesellschaft. W: Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft. Red. J. Wössner, Stuttgart 1972 s. 3—15; tenże, Verfall oder Verwandlung der Religion? W: Religionslose Gesellschaft. Sind wir morgen Nihilisten?, Wien 1976 s. 55—68. Por. P. L. Berger, Zur Dialektik, dz. cyt., s. 165—168.

¹⁶ Th. Luckmann, Vier protestantische Kirchengemeinden. Bericht über eine vergleichende Untersuchung. W: Soziologie der Kirchengemeinde. Red. D. Goldschmidt — F. Greiner — H. Schelsky, Stuttgart 1960 s. 133.

¹⁷ Por. J. Lauwers, Les théories sociologiques concernant la sécularisation — Typologie et critique, SCom 20(1973) s. 526 n.

nie biologicznej natury jest więc procesem religijnym, a „to, co religijne” i „to, co ludzkie” utożsamiają się. Religia dla Th. Luckmanna jest nie tylko fenomenem społecznym, lecz fenomenem par excellence antropologicznym. W tym sensie nie ma społeczeństwa bez religii, to znaczy bez procesów, które ludzi czynią ludźmi. Tylko zjawiska mające swe źródło w biologicznej naturze człowieka nie są zjawiskami religijnymi.

Doświadczenia transcendencji, które mogą być odniesione do poza-codziennego rzeczywistości, spełniają funkcję stabilizującą dla ludzi i chronią ich przed utratą sensu życia. Utrata zdolności symbolicznej samotranscendencji oznaczałaby brak pełni człowieczeństwa. Skoro samotranscendencja człowieka zawsze jest zjawiskiem religijnym, człowiek musiałby przestać być sobą, aby religia przestała istnieć.¹⁸ Ludzka egzystencja bez religii (rozumianej funkcjonalnie) jest nie do pomyślenia. Społeczeństwo bez religii stałoby się bezimiennym chaosem, popadłoby w anomie. Dla konsekwentnego funkcjonalisty nie istnieje ogólnohistoryczny proces sekularyzacji w sensie symptomów zmierzchu czy upadku religii, lecz tylko kryzysy specyficznych, historycznie rozwiniętych form religii. Nowa społeczna forma religii, która tworzy przesłankę ogólnej socjologii religii (w odróżnieniu od socjologii kościelności), jest niezależna od instytucjonalnych powiązań i wyraża się w konstruowaniu subiektywnego świata znaczeń i sensów.¹⁹ Oznacza przejście od religii publicznej do prywatnej i jest przeżywana na poziomie mikrostruktur, to jest na poziomie indywidualnie uznawanych wartości.²⁰

Korzyścią płynącą z rozszerzonych, funkcjonalnych definicji religii jest możliwość objęcia badaniami nie tylko kościelnie zorientowanej religijności, ale i pozainstytucjonalnych form religijności, z nieteistycznymi systemami wiary, ze świeckimi ideologiami i rytami pełniącymi funkcje anologiczne do religijnych, włącznie.

Nie wchodząc bliżej w analizę definicji przedmiotowych i funkcjonalnych, należy dokonać wyboru definicji religii. Trudno zgodzić się z poglądem P. L. Bergera, że wybór definicji jest zawsze sprawą gustu, a de gustibus non est disputandum.²¹ Z drugiej strony, nie istnieje ostateczna definicja religii, na którą zgodziliby się wszyscy.²² Wielość definicji wskazuje, że religia jest taką siłą życiową, którą trudno dokładnie określić. Nie można jej opisać w sposób kwantytatywny.²³ Choć definicje nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, lecz mniej lub więcej użyteczne, istnieją raczej przemawiające za wyborem przedmiotowej definicji religii.²⁴ Zbyt szerokie, funkcjonalne defi-

¹⁸ Według V. Frankla człowiek kieruje się zawsze — choćby nieświadomie — do Boga. Pozostaje więc zawsze w intencjonalnym odniesieniu do Boga, nawet jeżeli stosunek do Niego zostaje stłumiony i zakryty przed samym człowiekiem. Por. V. E. Frankl, *Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion*, München 1974 s. 55 n.

¹⁹ Por. F. X. Kaufmann, *Zur Bestimmung und Messung von Kirchlichkeit in der Bundesrepublik Deutschland*, IJR 4(1968) s. 69 nn.

²⁰ Por. M. Radwan, *Dialektyczna socjologia religii. O poglądach Bergera i Luckmanna*, ChS 10(1978) nr 2(62) s. 34 nn.

²¹ P. L. Berger, *Zur Dialektik*, dz. cyt., s. 168.

²² W. Piwowarski jest zdania, że „na obecnym etapie badań należałoby kształtować świadomość teoretyczną i metodologiczną w kierunku kształtowania empirycznych teorii o ograniczonym zasięgu”. Zob. W. Piwowarski, *Rozwój kierunków, problematyki i metod badań w polskiej socjologii religii*, SW 8(1971) s. 385.

²³ D. Savramis, art. cyt., s. 328.

²⁴ Zdaniem niektórych autorów definicje religii mają fundamentalny wpływ na charakter badań. Por. K. Dobbelaere — J. Lauwers, art. cyt., s. 549.

nicję religii nie pozwalają odróżnić w sposób precyzyjny religii od instytucji społecznych pełniących analogiczne funkcje co i religia, np. systemy ideologiczne i polityczne. Nawet ateistyczne systemy wyjaśniania i interpretacji życia mogłyby być określone jako religijne, jeżeli wypełniałyby funkcje integracyjne. Z drugiej strony, religia nie zawsze integruje symbolicznie społeczeństwo; jej stosunek do społeczeństwa może być dysfunkcjonalny.²⁵

W oparciu o elementy treściowe łatwiej jest rozróżnić zjawiska religijne od niereligijnych i dokonać operacjonalizacji pojęcia religijności, czyli przełożyć je na język parametrów i wskaźników empirycznych. W analizie współczesnych przemian religijnych, rozważanych często jako proces sekularyzacji, przedmiotowa definicja religii jest bardziej przydatna.²⁶ Przyjmując orientację zwolenników substancjalnej definicji religii można określić za W. Piwowarskim religię jako „system wierzeń, wartości oraz związanych z nimi czynności, podzielanych i spełnianych przez grupę ludzi, które wynikają z rozróżnienia rzeczywistości empirycznej i pozaempirycznej oraz przyporządkowania co do znaczenia spraw rzeczywistości empirycznej sprawom rzeczywistości pozaempirycznej”.²⁷

Przedmiotowa definicja religii wyznacza w najogólniejszym znaczeniu obiekt badań na poziomie ogólnospołecznym. W konkretnych badaniach socjologicznych, ukierunkowanych na postawy i wzory zachowań katolików, znaczenie wiodące ma pojęcie religijności i jego operacjonalizacja. Religijność, która staje się dostępna badaniom socjologicznym, jest kulturowo określona, wyznaczona i ograniczona danym kontekstem społeczno-kulturowym oraz wiąże się z instytucjami kościelnymi (Kościoł). Badaniom socjologicznym są dostępne te religijne wartości, normy i wzory zachowań, które w procesie socjalizacji zostały przyswojone i ukonstytuowały się w kontaktach z grupami religijnymi. Przekazywana przez różne podmioty socjalizujące religijność ma charakter instytucjonalizowany, jest skierowana na wartości, normy i symbole przyjęte w Kościołach lub w mniejszych grupach religijnych. Jak pisze U. Boos-Nünning, „wiera religijna nie może być rozważana poza nauką i doktrynami zinstytucjonalizowanych religii, ponieważ Kościoły wpływały aż do naszych czasów — bezpośrednio lub pośrednio, także poprzez inne, pozakościelne nośniki socjalizacji — na religijną socjalizację jednostki. Każdą religijność można zatem uważać za subiektywną odpowiedniość instytucjonalnych norm Kościoła ...”.²⁸

Religijność kościelna jest rezultatem zorientowanych instytucjonalnie procesów socjalizacji w środowisku rodzinnym, w ramach katechezy, liturgii, kazań, katechizacji dorosłych.²⁹ Religijność pozakościelna, całkowicie nie-

²⁵ P. L. Berger, Kirche ohne Auftrag am Beispiel Amerikas, Stuttgart 1962 s. 55 nn. Według D. M. Ugrinowicza religia w społeczeństwie socjalistycznym pełni funkcję dezintegrującą (hamuje aktywność społeczną ludzi pracy, tworzy błędny obraz świata, jest czymś obcym wobec istniejącego systemu stosunków społecznych). Por. D. M. Ugrinowicz, Wstęp do religioznawstwa teoretycznego, Warszawa 1977 s. 116. H. Desroche omawia trzy funkcje religii, które może ona wykonywać w kontekście religijno-społecznym: akceptacji (integracji), kontestacji i protestu. Por. H. Desroche, Sociologie religieuse et sociologie fonctionnelle, ArSR 23(1967) s. 3—17.

²⁶ W. Piwowarski, Socjologiczna definicja, art. cyt., s. 217 nn.

²⁷ Tamże, s. 217.

²⁸ U. Boos-Nünning, Dimensionen der Religiosität. Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen, München 1972 s. 26.

²⁹ Niekiedy tak określaną religijność kościelną nazywa się po prostu kościelnością. Por. F. X. Kaufmann, Theologie in soziologischer Sicht, Freiburg i.Br. 1973

zależna od ustalonych i przekazywanych przez Kościoły wartości i norm — nawet jeżeli kształtuje się w wysoko rozwiniętych społeczeństwach przemysłowych — jest trudno uchwytna w ramach stosowanych technik i instrumentów analizy socjologicznej oraz z trudem poddaje się procesowi operacjonalizacji.³⁰ Religijność jest dostępna badaniom empirycznym, gdy urzeczywistnia się w ramach instytucji kościelnych.³¹ Religijność kościelna pozwala rozstrzygnąć, czy i w jakim zakresie poszczególne osoby i grupy osób są religijne w ramach odniesienia do oczekiwań Kościoła; zostały one im wdrożone w trakcie religijnej socjalizacji. Model kościelnie zdefiniowanej religijności pozwala ustalić fakt pojawiania się postaw i zachowań odbiegających od normatywnych oczekiwań religii zinstytucjonalizowanej oraz jego rozmiary.

System formuł dogmatycznych, norm i wzorów zachowań ważny dla instytucji kościelnych może znaleźć tylko częściowy odpowiednik w wierze i spotobach działania członków Kościoła, a więc religijność da się stopniować w zależności od tego, czy jest mniej lub więcej kościelnie wyrażana i związana z instytucjami religijno-kościelnymi. Wydaje się, że tego rodzaju przesłanka wyjściowa jest na tyle szeroka, iż obejmie te formy społeczne religijności, które ujawniają się w środowisku społecznym, także te, które uformowane w procesie socjalizacji kościelnej nie pokrywają się w pełni z żadaniami instytucji kościelnych, nie są adekwatnym „wypełnieniem formalnych oczekiwań ze strony instytucji kościelnych”.³²

Religijność ukształtowaną bezpośrednio lub przynajmniej pośrednio przez Kościół można rozpatrywać na dwóch płaszczyznach:³³

a) Pierwsza charakteryzuje się zaakcentowaniem społecznych aspektów religii i opiera się o kryterium przywiązania do społecznie ukształtowanych form religii. Ten rodzaj badań socjologicznych nad religijnością zaznaczył się we wcześniejszej fazie rozwoju socjologii religii i skupiał się na zewnętrznych aspektach religijności. Praktyki religijne, a zwłaszcza uczestnictwo we mszy św., stawały się najważniejszym — niekiedy jedynym — kryterium religijności, przy deprecjonowaniu innych form. Rezultaty badań nad praktykami religijnymi rozciągano na całokształt religijności, formułując tezy o kryzysie religijności, dechrystianizacji i peryferyjnym miejscu religii w społeczeństwie przemysłowym.³⁴ Ten, kto brał udział N-razy w działaniach kultowych swojego Kościoła, był uważany za człowieka religijnego, kto zaś uczestniczył w tych działaniach N + 1 razy, był bardziej religijny, bardziej związany z Kościołem.³⁵ Tak więc człowiekiem religijnym był ten, kto akceptował system norm Kościoła i uczestniczył we wspólnie wypełnianych obrzędach kościelnych.

s. 125; K. F. Daiber, *Volkskirche im Wandel. Organisationsplanung der Kirche als Aufgabe der Praktischen Theologie*, Stuttgart 1973 s. 98 nn.

³⁰ Niekiedy przez „religijność pozakościelną” rozumie się niewypełnianie praktyk religijnych. Por. N. Greinacher, *Auf dem Wege zur Gemeindekirche. W: Bilanz des deutschen Katholizismus*, Mainz 1966 s. 19 nn.

³¹ Krytykę tego poglądu przeprowadził Th. Luckmann, *Das Problem der Religion*, dz. cyt., s. 14 nn.

³² P. M. Zulehner, *Religion ohne Kirche? Das religiöse Verhalten von Industriearbeitern*, Wien 1969 s. 56.

³³ U. Boos-Nünning — E. Golomb, *Religiöses Verhalten im Wandel. Untersuchungen in einer Industriegesellschaft*, Essen 1974 s. 21 nn.

³⁴ Por. A. Weyand, *Formen religiöser Praxis in einem werdenden Industrieraum*, Münster 1963.

³⁵ F. X. Kaufmann, *Zur Bestimmung*, art. cyt., s. 66.

Podporządkowanie się rytualnym oczekiwaniom Kościoła nie wyczerpuje jednak adekwatnie religijności, a niedopełnianie formalnych nakazów Kościoła nie świadczy a priori o niereligijności jednostki czy społeczeństwa. Choć religijność i kościelność (rozumiana jako wierność praktykom religijnym) nie są synonimami, to również nie są wielkościami izolowanymi od siebie. Kościelność jest tylko jednym aspektem religijności, a socjologia praktyk religijnych jest tylko częścią socjologii religii. Nowsza socjologia religii odeszła od jednowymiarowej koncepcji religijności wychodząc z założenia, że takie ujęcie prowadzi do niepełnych, niekiedy zafałszowanych wyników. Choć pomiędzy kościelnością i religijnością istnieją powiązania, to jednak występują sytuacje, w których obydwie orientacje stają się relatywnie niezależne. Religijność nie zawsze wyraża się w zinstytucjonalizowanych i ujednoliconych wzorach zachowań kulturowych, nie zawsze wykazuje więc z Kościołem przejawiającą się w kontaktach z parafią jako ośrodkiem kultu.

b) Drugi punkt widzenia podkreśla indywidualne aspekty religijności. Zoperacjonalizowane do badań empirycznych pojęcie religijności obejmuje sumę postaw, przekonań, wzorów zachowań, doświadczeń i działań jednostek, rozumianych jako religijne (w odróżnieniu od niereligijnych lub świeckich) oraz uznawanych i wykonywanych przez podmiot empiryczny. Idzie więc o sumę powiązanych oczekiwań pod adresem jednostki, wyrażających się w określonych kategoriach postaw i zachowań oraz zawierających sankcje w przypadku odchylenia od tych oczekiwań. W tym sensie U. Boos-Nünning formułuje następującą definicję: „Przez religijność należy rozumieć postawę człowieka, skierowaną ku zinstytucjonalizowanym wartościom, normom i symbolom, wobec których badane jednostki wyrażają zgodę (konsens) lub przeżywają je jako religijne. Składają się na nią także praktyki i normy, które instytucja religijna przedstawia jako wiążące i które człowiek religijny osobście uznaje za wiążące. Religijność przejawia się więc w wierze, przeżyciu i działaniu”.³⁶

Badaniem socjologicznym poddane są te wartości, normy i wzory zachowań, które zostały przekazane w procesie socjalizacji religijnej, czyli to, co ujawnia się w społecznie uwarunkowanych i ukształtowanych postawach i sposobach zachowań w ramach instytucjonalnych odniesień. Tego rodzaju religijność objawia się nie tylko poprzez udział w praktykach religijnych, ale również w zajmowaniu zróżnicowanych postaw, które są społecznie i indywidualnie określone. Religijność kościelna, wykazująca różne stopnie więzi z instytucjami religijnymi, pod względem treściowym przejawia się w różnych aspektach i wymiarach (Dimensionen). Jednowymiarowe ujęcie religijności zostaje zastąpione przez ujęcie wielowymiarowe. Obok udziału w kulcie zaznacza się osobowo przeżywana wiara, religijnie umotywowana etyka itd. Wszystkie jednak postawy i sposoby zachowań są zorientowane ku instytucjonalnym normom, wartościom i wzorom zachowań reprezentowanym przez Kościół.

Tak rozumiana religijność kościelna i kościelność (jako wypełnianie zewnętrzno-rytualnych oczekiwań Kościoła) nie są dwiema rzeczywistościami całkowicie odrębnymi; wręcz przeciwnie, łączą się wzajemnie i przenikają, a kościelność jest jednym z aspektów religijności.³⁷ Religijność może wyrażać

³⁶ U. Boos-Nünning, dz. cyt., s. 23.

³⁷ Por. Mitteilungen Nr. 16, Institut für Kirchliche Sozialforschung (IKS), Wien 1977 s. 11 nn.

się dominantą rytualno-kultową, dogmatyczno-ideologiczną, pragmatyczno-etyczną, albo mistyczną.³⁸ Odchylenia od kościelnie zorientowanej religijności przejawiają się w formie tzw. religijności selektywnej, będącej w częściowym dystansie wobec Kościoła (częściowa identyfikacja z religią i Kościołem).

Obok różnych form kościelności i religijności kościelnej kształtuje się we współczesnych społeczeństwach Europy Zachodniej typ religijności pozakościelnej, charakteryzującej się akceptacją postaci Jezusa i osoby Boga, ale mówiącej „nie” wobec Kościoła. W wysoko rozwiniętych społeczeństwach przemysłowych narasta liczba tych, którzy szukają rzeczywistego czy domnianego doświadczenia religijnego poza Kościołem, poza kontekstem zinstytucjonalizowanych religii.

Człowiek współczesny nie zawsze znajduje pełne zadowolenie w stworzonych przez siebie strukturach społecznych, obwinia instytucje społeczne o biurokracizm, bezosobowość, lekceważenie rzeczywistych potrzeb ludzkich i osobowego rozwoju jednostek. Małe grupy spontaniczne są ucieczką przed izolacją i anonimowością społeczną dzisiejszego świata, zapewniają bliskość uczuciową i prawdziwie ludzkie więzi. Kościół jako instytucja kierująca się dogmatami, prawem i tradycją bywa oskarżany o nietolerancję, dogmatyzm i fanatyzm. Za fasadami „Kościoła urzędowego” — jak twierdzą zwolennicy tych poglądów — nie rozwija się prawdziwie ewangeliczne, spontaniczne, ukształtowane w atmosferze „wolności dzieci Bożych” doświadczenie religijne. Przeciwwstawianie ducha i organizacji jako ekstremalnych punktów polaryzacji pojawiało się co jakiś czas w Kościele, jednak dzisiaj przyczyny i przejawy nieufności pogłębiły się, co spowodowało, że „emigracja” wewnętrzna i zewnętrzna z Kościoła stała się bardziej dostrzegalna. W warunkach cywilizacji naukowo-technicznej „bezkrytyczna”, całkowicie bezkonfliktowa identyfikacja z Kościołem przestaje być dla wielu niepodważalnym ideałem.

Utrata monopolu poszczególnych instytucji w zakresie wyłączonego określania sposobów myślenia i działania jednostek, ukazywania tego, co jest ważne i sensowne dla człowieka, staje się pośrednio przyczyną zachwiania zaufania do instytucji kościelnych. Wartości społeczne są coraz mniej komplementarne wobec wartości religijnych, stają się coraz bardziej konkurencyjne. Powolne przesuwanie się Kościoła ku peryferiom współczesnych struktur społecznych sprzyja pojawianiu się subiektywnej, irracjonalnej, tzw. nowej religijności oraz przenoszeniu się życia religijnego do mniej zinstytucjonalizowanych grup, tylko częściowo poddających się kierownictwu „Kościoła urzędowego”.

W technicyzowanej, przesiąkniętej ideologią konsumpcyjną cywilizacji świata zachodniego narasta w pewnych kręgach społeczeństwa, zwłaszcza młodzieży, zainteresowanie medytacją i duchowością, zafascynowanie postacią Jezusa. Obok grup charyzmatycznych, identyfikujących się z Kościołem, powstają grupy religijne stojące na jego „uboczu”, od ruchów nawiązujących do filozofii i religii dalekiego Wschodu począwszy, poprzez grupy szukających ucieczki w zjawiskach parapsychicznych, jak jasnowidztwo, telepatia, astrologia, okultyzm itp., aż po ruchy uprawiające kultury satanistyczne, mordy rytualne itp. oraz nurty bazujące na ideologiach politycznych czy quasi-politycznych związanych z funkcjami religijnymi, na subiektywistycznych i psychoanalitycznych filozofiach. Wraz z „wybuchem” nowej religij-

³⁸ R. Zeffass, Die „distanzierte Kirchlichkeit” als Herausforderung an die Seelsorge, LS 22(1971) s. 254 nn.

ności intensyfikują się zjawiska świadczące o narastaniu pytań o sens ludzkiego życia. Fala nowej religijności sprzyja — choć nie zawsze — odnajdywaniu sensu życia w Jezusie, który niesie zbawienie, wyzwolenie od zła i radość.³⁹

Fenomen pozakościelnej religijności znajduje się in statu fieri. Z jednej strony charakteryzuje go kryzys zaufania wobec struktur społecznych społeczeństw zachodnich (protest przeciw tendencjom „odczłowieczania” stosunków społecznych), z drugiej strony — poszukiwanie nowych systemów legitymizacji postaw i zachowań religijnych, odmiennych od tradycyjnych. Poszukiwanie pozakościelnych form religijności ma niekiedy również uwarunkowania wewnątrzkościelne, jest reakcją przeciw nadmiernej biurokratyzacji struktur kościelnych oraz oznaką niespełnienia się oczekiwań związanych z Soborem Watykańskim II; czasem jego źródłem jest potrzeba wspólnotowej refleksji nad misją chrześcijan w dzisiejszym świecie, zapotrzebowanie na bardziej autentyczne przeżywanie liturgii itp. Niektóre z tych nurtów odchodzą dość daleko od oficjalnie ukonstytuowanego chrześcijaństwa kościelnego. Te zjawiska stanowią pewną szansę dla Kościoła, ale stwarzają również określone niebezpieczeństwo ze względu na wyraźnie zdystansowany stosunek niektórych grup społecznych wobec Kościoła jako instytucji.

Pozainstytucjonalny charakter nowych ruchów religijnych, częściowo wyrosłych z Kościoła, stawia na nowo problem praktyczno-teoretyczny: co oznacza w istocie identyfikacja z Kościołem oraz jakie są przejawy przynależności do niego? Czy tradycyjne „wymiarzy” Kościoła są wystarczające, by wchłonąć nowe formy religijności i przynależności? Pytanie, kto jest chrześcijaninem „kościelnym”, nabiera szczególnego znaczenia, a określenie przynależności do Kościoła i identyfikacji z nim staje się trudniejsze.

II. FORMY PRZYNALEŻNOŚCI DO KOŚCIOŁA

Zagadnienie przynależności do Kościoła należy do wspólnego obszaru badawczego teologii i socjologii. Zanim więc przejdziemy do rozpatrzenia socjologicznych aspektów identyfikacji z Kościołem, zatrzymamy się nieco przy aspektach teologicznych. Kościół jest przede wszystkim rzeczywistością teologiczną i jako „wspólnota wiary, nadziei i miłości” (KK 8) jest zespolony potrójnym typem więzi: „a) wspólną wiarą, czyli wspólnym słowem Bożym, przyjmowaniem tego słowa w postaci doktryny i wyznawaniem jej (*vinculum symbolicum*); b) wspólnym kultem i sakramentami, czyli tymi samymi zasadami oddawania czci Bogu i tymi samymi darami łaski (*vinculum liturgicum*); c) jednością i sukcesywną ciągłością władzy społecznej Kościoła, łącznie z władzą najwyższą w postaci Chrystusa Głowy i uczestniczącego w tej władzy Piotra (*vinculum sociale vel hierarchicum*)”.⁴⁰

Na tych trzech płaszczyznach uzewnętrznia się duchowa więź z Chrystusem przez łaskę oraz jedność Kościoła. Oprócz tej pełnej przynależności do Kościoła

³⁹ Charakterystykę religijności pozakościelnej podaje za K. Lehmannem, *Theologische Reflexionen zum Phänomen „ausserkirchlicher Religiosität“*. W: *Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität. Pastoraltheologische Perspektiven zum Phänomen der Distanzierung von der Kirche*. Red. L. Bertsch — F. Schlösser, Freiburg i.Br. 1978 s. 49—57.

⁴⁰ Cz. Bartnik, *Sakrament jedności społecznej, Materiały Problemowe 1979 nr 5 s. 16.*

ła wyróżnia się trzy dalsze możliwe kręgi więzi z Kościołem. Obejmują one członków innych wyznań chrześcijańskich, religijnych społeczności pozachrześcijańskich oraz wszystkich ludzi, nawet pozostających poza religią, jako „z łaski Bożej powołanych do zbawienia” (KK 13). Choć Kościół Chrystusowy trwa i realizuje się w Kościele katolickim, to „i poza jego organizmem znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy, które jako właściwe dary Kościoła Chrystusowego nakładają do jedności katolickiej” (KK 8). Uwzględnienie wielostopniowej przynależności do Kościoła, realizującej się w różny sposób i mającej różny stopień uczestnictwa w Kościele sprawia, że problem identyfikacji i członkostwa w Kościele jest dość skomplikowany. Element eklezjalny istnieje bowiem również we wspólnotach niekatolickich.

W teologicznym wizerunku Kościoła dadzą się wyróżnić dwa istotne komponenty: „Wyposażona [...] w organa hierarchiczne społeczność i zarazem mistyczne Ciało Chrystusa, widzialne zrzeczenie i wspólnota duchowa, Kościół ziemski i Kościół bogaty w dary niebieskie — nie mogą być pojmowane jako dwie rzeczy odrębne; przeciwnie, tworzą one jedną rzeczywistość złożoną, która zrasta się z pierwiastka boskiego i ludzkiego” (KK 8). Tych dwóch aspektów nie da się całkowicie rozdzielić, są one bowiem współzależne, komplementarne i wzajemnie przenikające się. Ze względu na tę podwójną jedność, rzeczywistość zbawcza Kościoła nie wyczerpuje się hic et nunc w rzeczywistych, empirycznych wymiarach Kościoła. Jak słusznie zaznacza J. Ratzinger, „z jednej strony Kościoła nie należy oddzielać od jego konkretnych form w historii, z drugiej zaś strony nie należy go nigdy całkowicie z nimi utożsamiać”.⁴¹

Mimo owej identyczności zaznacza się różnica między Kościołem Chrystusowym a empirycznymi formami istnienia Kościoła. Współczesna teologia katolicka nie stawia znaku równości między Kościołem „empirycznym” a rzeczywistością zbawczą Kościoła.⁴² Powstaje więc problem, jakie związki zachodzą między tymi dwoma rodzajami rzeczywistości, a zagadnienie totalnej i częściowej identyfikacji z Kościołem komplikuje się jeszcze bardziej. „Kościół jest w ścisłym tego słowa znaczeniu o tyle, o ile w sposób „czysty” zachodzi identyfikacja z Chrystusem. W pełnym tego słowa znaczeniu Kościół istnieje tylko tam, gdzie dokonała się w pełni identyfikacja, to znaczy u tych, którzy także współmartwychwstali”.⁴³ Poziom łąski i wspólnota z Chrystusem decydują o tej najbardziej wewnętrznej i specyficznej jedności Kościoła. Działają one także wśród tych, którzy nie są pełnoprawnymi członkami Kościoła. Ze względu na intensywność więzi z Chrystusem istnieją różne stopnie członkostwa w Kościele. Obok członkostwa ekstensywnego wyróżnia się członkostwo intensywne.⁴⁴

Dwojaki charakter Kościoła, z jednej strony jako sakramentu i znaku uniwersalnej zbawczej woli Boga, z drugiej — rzeczywistości społeczno-empirycznej, sprawia, że określenie członkostwa w Kościele jest o wiele bardziej skomplikowane niż w odniesieniu do stowarzyszeń, grup zainteresowań i innych wspólnot świeckich. Poszczególne jednostki czy grupy w Kościele mogą należeć do niego „ciałem”, ale nie „sercem”, inni zaś, choć związani „sercem”, nie przynależą „ciałem” (KK 14). W Kościele wreszcie przeplata się „uniwer-

⁴¹ J. Ratzinger — K. Lehmann, *Mit der Kirche leben*, Freiburg i.Br. 1977 s. 23.

⁴² Tamże, s. 24 nn.

⁴³ Tamże, s. 35.

⁴⁴ A. Skowronek, *Elementy eklezjalne w dialogu ekumenicznym*, ŻM 28(1979) nr 4 s. 22.

salność możliwego członkostwa z ekskluzywnością faktycznego członkostwa”.⁴⁵ Zważywszy więc na racje wyżej wymienione „granice” teologiczne Kościoła, choć są określone, muszą pozostać otwarte i niejako „przepuszczalne”, a on sam staje się sakramentem zbawienia dla świata i wszystkich ludzi.

Czysto socjologiczny opis przynależności do Kościoła nie jest sprzeczny z perspektywą jedności kościelnej widzianą w świetle teologii, choć ze względu na swoją specyficzną aspektowość nie dotyka „głębi” rzeczywistości Kościoła. Nie deprecjonując tego, co jest właściwe dla Kościoła, nie orzekając, które chrześcijaństwo jest „dobre”, a które „złe” (prawdziwe — nieprawdziwe), socjolog interesuje się przede wszystkim społecznymi wymiarami przynależności do Kościoła. Identyfikacja z Kościołem pojmowana jako proces społeczny zachodzący pomiędzy jednostką a grupą (instytucją) przejawia się w określonych ustosunkowaniach się (postawach) jednostek wobec przedmiotu identyfikacji (Kościoła). Jednostka identyfikując się z Kościołem przyjmuje jego wyraźnie i obiektywnie określone treści doktrynalne i wartości, ściśle zarysowany system norm, wzory zachowań, wytyczone formy kultu itd. oraz uznaje je za własne. W innym nieco aspekcie identyfikacja z grupą wyraża się w wewnętrznym przyswojeniu sobie pewnego zespołu ról właściwych danej grupie oraz w uznaniu siebie za jej członka.⁴⁶

Przynależność do Kościoła rozpatrywana w sensie socjologicznym jest wyraźnie stopniowalna, od czysto formalnego uznania się za członka grupy, poprzez mniej lub bardziej pełne utożsamienie się z celami i wartościami reprezentowanymi przez grupę religijną, aż po całkowite i emocjonalne zjednoczenie się z Kościołem poprzez pełną akceptację celów Kościoła i przyjęcie ich jako jednoznacznych ze swoimi. Identyfikacja z Kościołem w ujęciu socjologii religii da się sprowadzić do czterech podstawowych kryteriów: a) wspólnych prawd wiary (doktryna); b) wspólnych norm zachowań (moralność); c) wspólnego sprawowania kultu religijnego (liturgia); d) wspólnej organizacji i instytucji.⁴⁷ W tych czterech wymiarach przeanalizujemy niektóre węzłowe problemy dotyczące społecznych kształtów Kościoła, uwypuklając jedynie bardziej znaczące aspekty. Socjologiczne kryteria pełnego uczestnictwa w religii zinstytucjonalizowanej (Kościół) korespondują z tekstem soborowym konstytucji „Lumen Gentium”, dotyczącym przynależności do Kościoła i umożliwiają uchwycenie w maksymalnym stopniu złożoności opisywanego zjawiska oraz jego wielowymiarowości.⁴⁸

Kształtowanie się postaw identyfikacyjnych, przebiegające w określonym czasie, da się przedstawić w formie pewnego kontinuum, od totalnej identyfikacji z Kościołem, poprzez identyfikację częściową, aż do braku identyfikacji z Kościołem. Społeczna rzeczywistość Kościoła wykazuje daleko idące uwarstwienie i heterogenizację postaw. Obok chrześcijan prezentujących kościelnie zorientowaną i określoną religijność, zaangażowanych w sprawy Kościoła, jest miejsce dla ludzi identyfikujących się z Kościołem tylko częściowo, pozostających wobec niego w mniejszym lub większym dystansie, ludzi, dla których ogólna akceptacja Kościoła nie oznacza uczestnictwa w prakty-

⁴⁵ N. Luhmann, *Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen*. W: *Religion im Umbruch*, dz. cyt., s. 522.

⁴⁶ Z. T. Wierzbicki — A. L. Bertrand, *Socjologia wsi w Stanach Zjednoczonych*. Stan i tendencje rozwojowe, Wrocław—Warszawa—Kraków 1970 s. 91 nn.

⁴⁷ P. Lippert, *Die „Fernstehenden“*. Theologische Deutung eines praktischen Problems, *TdG* 16(1973) s. 154—164.

⁴⁸ Tamże, s. 154 nn.

kach religijnych i bezpośredniego zaangażowania się w parafii, aż po takie osoby, do których odnosi się powiedzenie: „Kościół jest instytucją, która pozwala nam czuć się chrześcijanami, nawet jeżeli nimi nie jesteśmy”.⁴⁹

Totalna identyfikacja z Kościołem charakteryzuje się maksymalną akceptacją wierzeń dogmatycznych, całkowitą interioryzacją norm religijno-moralnych, regularnym uczestnictwem w praktykach niedzielnych i wielkonočných oraz w innych działaniach parafialno-kościelnych. Osoby reprezentujące pełną identyfikację z Kościołem realizują w stopniu maksymalnym oczekiwania i żądania Kościoła jako reprezentanta zinstytucjonalizowanej religii. Przejawiają one typ religijności kościelnej sensu stricto, religijności w pełni konsekwentnej. Grupa ta współcześnie — jak się wydaje — zmniejsza się. Obok pełnej kościelnej religijności kształtują się bowiem różne formy częściowo pozakościelnego chrześcijaństwa, w których — mimo pewnych więzi z Kościołem — nie zwraca się uwagi na bezpośrednie zaangażowanie kościelne.

W niemieckiej literaturze socjologicznej określa się katolików o częściowej identyfikacji z Kościołem przy pomocy takich terminów jak: „Fernstehende”, „Abständige”, „Randchristen”, „Kirchenfremde”, „potentielle Ungläubigen”, „Taufscheinchristen”, „kirchlich distanzierte Religiosität”, „distanzierte Kirchenmitglieder”, „Religion ohne Entscheidung”, „distanzierte Toleranz”, F. Fürstenberg mówi o „autonomicznych chrześcijanach”, którzy odeszli od ugruntowanych w kulturze form pobożnościowych, rozluźnili swój związek z Kościołem, dochodząc do subiektywnie ukształtowanych prywatnych związków z Bogiem.⁵⁰ N. Greinacher wskazuje, że we współczesnych społeczeństwach rozpowszechnia się pogląd, według którego religia i Kościół nie utożsamiają się; stąd możliwa jest religijność bez Kościoła.⁵¹

Dominujący model stosunku człowieka do religii wiąże się do pewnego stopnia z typem społeczeństwa i społeczną pozycją Kościoła w społeczeństwie. Według P. M. Zulehnera społeczeństwo epoki przedtechnicznej kształtowało prawie wyłącznie chrześcijan tradycyjnych, związanych z Kościołem w sposób względnie pełny. Ścisła współpraca i więź Kościoła, państwa oraz innych podmiotów socjalizacji (np. rodzina, szkoła) nie pozostawiała osobie innego wyboru, jak tylko orientowanie się (przynajmniej zewnętrznie) na oczekiwania i wymagania Kościoła (członkostwo automatyczne).⁵² Rekrutacja nowych członków dokonywała się przez wychowanie w rodzinie, w kręgach sąsiedzkich, w szkole, w grupach młodzieżowych związanych z parafią itp. Rodzina była najbardziej stosownym środowiskiem naturalnej „reprodukcji” nowych członków Kościoła, a przejmowanie ról kościelnych było odczuwane w rodzinie jako „oczywistość”, „obowiązek”. Jest jednak wątpliwe, czy manifestowana w epoce przedtechnicznej jedność z Kościołem oznaczała zawsze w istocie „prawdziwe” chrześcijaństwo.⁵³ Obecnie tylko środowisko wiejskie fawo-

⁴⁹ F. Klostermann, Kirche — Ereignis und Institution. Überlegungen zur Herrschafts- und Institutionsproblematik in der Kirche, Wien 1976 s. 91.

⁵⁰ F. Fürstenberg, Der Strukturwandel protestantischer Frömmigkeit als soziologisches Problem, ArSR 4(1959) s. 73.

⁵¹ N. Greinacher, Die Kirche in der städtischen Gesellschaft. Soziologische und theologische Überlegungen zur Frage der Seelsorge in der Stadt, Mainz 1966 s. 219.

⁵² P. M. Zulehner, Einführung in den pastoralen Beruf. Ein Arbeitsbuch, München 1977 s. 56 nn.

⁵³ Ph. Ariès twierdzi, że „czyste chrześcijaństwo” jest po prostu „modelem imaginacyjnym”. Por. Ph. Ariès, Religion populaire et réformes religieuses, LMD 1975 nr 122 s. 97.

ryzuje jeszcze typ „pełnego” (w sensie socjologicznym) chrześcijaństwa. Jednak te osoby, które z racji osiągniętego wykształcenia, wykonywanego zawodu lub wieku pozostają w ściślejszych kontaktach z zsekularyzowanymi strefami życia, odczuwają dysonans między świeckimi systemami wartości a ich własnym, „zabarwionym” kościelnym systemem wartości.⁵⁴

Wynalazki techniczne i rozwój przemysłu prowadzą do rozbitcia dawnej ustabilizowanej struktury społeczeństwa, sprzyjając kształtowaniu się nowej cywilizacji i nowego społeczeństwa. W procesie industrializacji wzrasta tendencja do specjalizacji i segmentalizacji życia społecznego. Tendencją dominującą staje się stopniowe zmniejszanie się wpływu religii na życie społeczne. Instytucje społeczne o charakterze pozakościelnym usamodzielniają się, wzrasta specyficzna autonomia społeczeństwa wobec instytucji kościelnych. Religia i społeczność nie pokrywają się oraz nie tworzą tej jedności, która była charakterystyczna dla okresu przedprzemysłowego, gdy religia była w znacznej mierze fenomenem społecznym (wiele społeczności świeckich spełniało pośrednio funkcje religijne, instytucje kościelne zaś przejmowały niektóre funkcje pozareligijne). Funkcja integracyjna religii względem społeczeństwa zaznaczała się wtedy bardzo wyraźnie. Kościół przystosowywał się do społeczeństwa i sankcjonował porządek polityczno-społeczny.

Silna więź istniejąca pomiędzy Kościołem, państwem i społeczeństwem sprawiała, że każdy, kto chciał żyć w tym społeczeństwie, musiał być równocześnie wyznawcą religii chrześcijańskiej. Zaznaczała się daleko idąca identyfikacja społecznie dominujących wartości, norm i wzorów zachowań, z wartościami religijnymi. Był to typ społeczeństwa chrześcijańskiego.⁵⁵

Kościół, których członkostwo nabywało się przez urodzenie, obejmowały praktycznie wszystkich mieszkańców danego terenu (typ Kościoła ludowego — Volkskirche). Ta forma społeczna Kościoła wiązała się z centralizacją i hierarchicznością Kościoła, silnym podkreśleniem dyscypliny kościelnej i rangi dogmatów wiary, z rytualizacją kultu i sankcjonowaniem zachowań obyczajowych.⁵⁶ Socjalizacja religijna przebiegała bez zakłóceń, bowiem społeczne oraz kościelne wartości i normy pokrywały się w wielu zakresach, a poszczególne podmioty socjalizacji (kościelne i cywilne) były z sobą mocno związane. Religia stawała się częścią centralną oficjalnej kultury, była instytucjonalnie rozpowszechniana i broniona.

W pluralistycznym społeczeństwie instytucje religijno-kościelne są postawione w sytuacji konkurencji, a logika i prawa społeczeństwa pluralistyczne go wdzierają się do sfery działań religijnych.⁵⁷ Osłabienie więzi pomiędzy społeczeństwem i Kościołem, proces rozbitcia jedności pomiędzy grupami religijnymi i świeckimi oraz uwalnianie się tych ostatnich spod dominującego wpływu instytucji religijnych spowodowały utratę szeregu funkcji pełnionych przez Kościoły. Religia „wyemigrowała” — przynajmniej częściowo — z niektórych zakresów życia społecznego i straciła na publicznym znaczeniu (tzw. demonopolizacja instytucji kościelnych).⁵⁸ Mówi się o postępującym procesie erozji Kościoła ludowego, „Kościoła mas”.

⁵⁴ Por. F. Breid, *Stabilität und Wandel in der Kirchlichkeit der Landbevölkerung*, Diak 10(1979) s. 103 n.

⁵⁵ P. M. Zulehner, *Einführung*, dz. cyt., s. 44 nn.

⁵⁶ N. Greinacher, *Volks- oder Gemeindekirche*, HerKor 30(1976) s. 52.

⁵⁷ P. L. Berger, *Zur Dialektik*, dz. cyt., s. 132.

⁵⁸ G. Milanesi, *Religionssoziologie. Wandlungsprozesse im religiösen Verhalten*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1976 s. 104.

Straty funkcjonalne Kościoła są szczególnie widoczne w pozycji i roli księdza w dzisiejszym społeczeństwie. W trakcie dokonujących się przemian społeczno-kulturowych uległa zredukowaniu wielofunkcyjność urzędu proboszczowskiego. Parafia utraciła bowiem niektóre zadania i działania na rzecz powołanych do życia instytucji świeckich.⁵⁹ Nie jest już ona centrum zamkniętej, małej wspólnoty lokalnej, w której rozgrywało się całe życie jednostki, lecz instytucją społeczno-religijną działającą obok wielu innych instytucji. Ograniczenie funkcji instytucji kościelnych nie jest zjawiskiem wyjątkowym i odosobnionym w procesie przemian industrializacyjno-urbanizacyjnych, lecz dotyczy także rodziny, ugrupowań politycznych, społeczności wiejskich itp.⁶⁰ Ten proces rozwojowy nie musi być oceniany negatywnie. Utrata niektórych funkcji może bowiem oznaczać zmianę zadań i koncentrację na funkcjach istotnych. Chodzi przecież nie tyle o utratę funkcji, co oznaczałoby zmniejszenie się pola działania Kościoła, lecz o zmianę niektórych zadań, co z kolei prowadzi do uaktywnienia innych sfer pracy Kościoła, do dowartościowania nowych działań Kościoła (np. w kwestii sprawiedliwości międzynarodowej, starań o pokój).⁶¹

Tendencja do autonomii grup świeckich to w istocie „proces historyczno-kulturowy, w którym następuje skoncentrowanie uwagi na życiu doczesnym, na rzeczywistości ziemskiej, historii (biegu życia), oraz proces emancypacji kultury spod dominacji i władzy religii”.⁶² Jak pisze J. Majka, „proces sekularyzacji rozumianej jako emancypacja życia społecznego i kultury ludzkiej spod wpływu religii, a nawet jako pozbawienie ich elementów religijnych jest faktem niewątpliwym w sferze cywilizacji atlantyckiej”.⁶³ Podobnie wypowiada się T. Parsons, który mówi, że „kościół jako organizacje społeczne obejmują swym zasięgiem tylko małą część całego życia organizacyjnego współczesnego społeczeństwa, natomiast cała jego reszta uważana jest za specyficznie świecką”.⁶⁴ W społeczeństwie pluralistycznym każda grupa społeczna ma możliwość reprezentowania własnych interesów i wartości oraz rozpowszechniania swoich przewodnich ideałów o ograniczonej ważności. Wartości te są oferowane lub narzucane społeczeństwu siłą, a konkurencyjność wartości religijnych i świeckich może być większa lub mniejsza w zależności od bardzo wielu czynników. Analizowany wyżej aspekt zmian można nazwać — za P. L. Bergerem — „obiektywną sekularyzacją” (społeczny wymiar sekularyzacji).⁶⁵

Przekształcenia strukturalno-funkcjonalne religii są aspektem globalnego procesu zróżnicowania struktur społecznych (dyferencjacja). Sekularyzację ujmuje się jako następstwo wysokiego stopnia dyferencjacji, który osiągnęło współczesne społeczeństwo.⁶⁶ Zinstytucjonalizowana religia traci swoją he-

⁵⁹ Por. L. Hoffmann, *Von der sakralen zur säkularen Gesellschaft*. W: *Probleme der Entsakralisierung*. Red. H. Bartsch, München 1970 s. 50—54.

⁶⁰ J. M. Lohse, *Kirche ohne Kontakte? Beziehungsformen in einem Industrie-raum*, Stuttgart—Berlin 1967 s. 117.

⁶¹ F. Martiny, *Funktionsverlust oder Funktionswandel der Kirche? W: Strukturwandel der Frömmigkeit. Situationen der Kirche. Eine Bestandsaufnahme*, Stuttgart 1972 s. 57—71. Autor podkreśla podwójną funkcję Kościoła wobec społeczeństwa: misyjną i służby społecznej.

⁶² Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1977 s. 203.

⁶³ J. Majka, *Problem sekularyzacji w świetle adhortacji „Ewangelii nuntiandi”*, ChS 9(1977) nr 10(58) s. 18.

⁶⁴ T. Parsons, *Struktura społeczna a osobowość*, Warszawa 1969 s. 377.

⁶⁵ P. L. Berger, *Zur Dialektik, dz. cyt.*, s. 101—121.

⁶⁶ N. Luhmann, *Funktionen der Religion*, Frankfurt a.M. 1977 s. 228.

gemonię. Poglębiający się pluralizm powoduje, że każda instytucja zaspokaja określone i specyficzne potrzeby jednostki.⁶⁷ Obszary działania Kościoła i państwa zostają wyraźnie rozdzielone. Instytucjonalne oczekiwania Kościoła nie są już dłużej podtrzymywane i faworyzowane przez państwo. W ocenie globalnego procesu obiektywnej sekularyzacji należy zawsze pamiętać, że procesy częściowego osłabienia pozycji Kościoła w społeczeństwie nie są równoznaczne z procesami dechrystianizacji, czy tym bardziej — ateizacji.⁶⁸

W społeczeństwie pluralistycznym pojawiają się obok chrześcijańskiego konkurencyjne światopoglądy, przez co Kościół zostaje postawiony w sytuacji „rynków światopoglądowych”.⁶⁹ Na Kościół i jego reprezentantów przerzuca się to wszystko, co dotyczy religii. Rodzice uważają, że dobrze wypełniają swoje zadania wychowania religijnego własnych dzieci, jeżeli posyłają je do kościoła oraz na naukę religii, nie dostrzegając, w jakim zakresie ich własny przykład i codzienne kontakty z dziećmi mają znaczenie dla kształtowania się chrześcijańskiej postawy ich dzieci. W warunkach szybkich zmian społeczno-kulturowych ulegają pewnej redukcji i utrudnieniu szanse religijnej socjalizacji i przekazu chrześcijaństwa następnym generacjom.⁷⁰ Społeczeństwo pluralistyczne tworzy chrześcijan selektywnych, czyli tylko częściowo identyfikujących się z Kościołem.

Formowanie się religijności selektywnej oznacza zakwestionowanie przynajmniej jednej z cech totalnej identyfikacji z religią. Są tu możliwe różne układy i kombinacje, od zakwestionowania jednego aspektu religijności (przy akceptacji pozostałych), aż do daleko posuniętej negacji wszystkich czterech aspektów i skoncentrowaniu się na ogólnie pojętej wierze w jakąś „Siłę Wyższą”. Możliwe, że niektóre osoby reprezentujące tego rodzaju postawę wobec religii i Kościoła oceniają siebie — w ramach, które same sobie wyznały — nie tylko jako wierzących, ale i „dobrych” katolików.

III. ASPEKTY CZĘŚCIOWEJ IDENTYFIKACJI Z KOŚCIOŁEM

Rozbicie jednolitego świata stosunków społecznych powoduje określony konflikt kulturowy. Niepewność, która rodzi się z konfliktów między rywalizującymi systemami wartości, może prowadzić do relatywizmu i indyferentyzmu w sferze religijnej.⁷¹ W społeczeństwie pluralistycznym zostaje bowiem zlikwidowana sytuacja „monopolu” instytucji kościelnych w zakresie definiowania i interpretowania rzeczywistości ludzkiej w świadomości współczesnego człowieka. Wartości religijne nie są jedynymi, które nadają sens i znaczenie podstawowym wartościom zinstytucjonalizowanym w społeczeństwie. Istnienie różnych systemów wartości prowadzi do subiektywizmu i in-

⁶⁷ G. Milanesi, dz. cyt., s. 104.

⁶⁸ Por. J. Morel, *Säkularisierung in der Sicht des Religionssoziologen*. W: *Glaube und Säkularisierung. Religion im Christentum als Problem*. Red. J. Morel, Innsbruck—Wien—München 1972 s. 11.

⁶⁹ P. M. Zulehner, *Einführung*, dz. cyt., s. 58—61.

⁷⁰ F. X. Kaufmann, *Zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums heute*. W: *Kirchliche und nichtkirchliche*, dz. cyt., s. 36 n.

⁷¹ Por. J. M. Yinger, *Religion*, dz. cyt., s. 424. Por. M. Horkheimer — Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt a.M. 1973 s. 29.

dywidualizmu w ocenie wartości, oznacza odejście od jednolitego do pluralistycznego widzenia świata. W podobny sposób chce się interpretować normatywne żądania Kościoła, którego system normatywny uważa się za jeden z wielu odnoszących się do postaw życiowych człowieka. Konfrontacja jednostki z różnymi systemami interpretacji życia osłabia „oczywistość” kościelnego systemu wartości oraz funkcję integracji społecznej i interpretacji sensu życia sprawowaną przez religię.⁷² W tej nowej sytuacji — jak mówi K. Rahner — „Kościół jako instytucja musi nauczyć się dopiero, że również z punktu widzenia etycznego i religijnego nie może już mieć w swej gestii wszędzie i bezpośrednio wszystkich pytań i odpowiedzi, które powstają czy są poszukiwane w dziedzinie twórczych możliwości współczesnych”.⁷³

1. SFERA PODSTAWOWYCH WIERZEŃ RELIGIJNYCH

W społeczeństwie pluralistycznym zmienia się akceptacja określonych i szczegółowych standardów wiary reprezentowanych przez Kościoły. Mamy do czynienia z pomniejszonym i selektywnym (tzn. wybranym według kryterium subiektywnych potrzeb) przyjęciem nauki Kościoła. Pełna identyfikacja z religią w wymiarze dogmatycznym przestaje być w niektórych kręgach członków Kościoła „regułą kulturową”, a zdaniem niektórych socjologów jest udziałem mniejszości wiernych.⁷⁴ W pewnych grupach katolików ujawnia się tendencja do dość swobodnego traktowania nadprzyrodzonych prawd wiary.

Nie chodzi tu tylko o odkrywanie i przyjmowanie określonych wartości istniejących poza Kościołem, o uprawnioną różnorodność opinii do wyboru, jak chce K. Forster. „Podstawowa więź z Kościołem nie oznacza w żadnym przypadku, że chrześcijanie mogliby albo musieliby wszystko rozumieć w Kościele i subiektywnie uznawać za swoje. W niektórych punktach nauki Kościoła, pobożności i życia kościelnego jest uprawniona różnorodność, która pozostaje do dyspozycji jednostki z racji szczególnego położenia akcentów [...] Wiąż z Kościołem nie przeszkadza ludziom dzisiaj odnajdywać cennych wartości także poza Kościołem. Kościół nie powinien być z tego powodu zazdrosny. Nie wolno mu przeszkadzać ludziom w badaniu szerokiego zakresu tego, co ludzkie i w przyjęciu tego, co wartościowe.”⁷⁵

Kościół instytucjonalny nie narzuca swoim członkom obowiązujących norm w każdej dziedzinie życia. Jednak niestabilność systemu wartości religijno-kościelnych, występująca w pewnych kręgach katolików, nie mieści się w ramach dopuszczalnego pluralizmu wzorów myślenia i działania, lecz oznacza określony dystans między „oficjalnym modelem” wiary a świadomością wiary, którą reprezentują w rzeczywistości członkowie Kościoła.⁷⁶ W tej perspektywie należy zapewne rozumieć nawoływanie Jana Pawła II do wierności, która oznacza „zaangażowanie przede wszystkim w dziedzinie doktry-

⁷² K. Lehmann, Chancen und Grenzen der neuen Gemeindeftheologie, Com 6(1977) s. 113.

⁷³ K. Rahner, O możliwości wiary dzisiaj, Kraków 1965 s. 58—59.

⁷⁴ Por. G. Schmidtchen, Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse konfessioneller Kultur, Bern—München 1973 s. 251—300.

⁷⁵ K. Forster, Religiös ohne Kirche? Eine Herausforderung für Glaube und Kirche, Mainz 1977 s. 48.

⁷⁶ F. Klostermann, Die fernstehende Kirche, Diak 5(1974) s. 86 nn.

nalnej, której obiektywne znaczenie powinniśmy mieć nie tylko na uwadze, ale którą musimy chronić wobec zagrożeń, które z różnych stron podnoszą się obecnie przeciwko niektórym prawdom wiary katolickiej”.⁷⁷

Wiara nie zawsze jest wyrażana w standardowy sposób, a niektórzy katolicy przyznają sobie prawo do krytycznej oceny nauki kościelnej, a nawet do odmówienia zgody na przyjęcie niektórych tez wiary. Łatwiej akceptują oni bardziej ogólne tezy wiary niż specyficznie chrześcijańskie, chętniej uznają ogólne zasady niż konkretne linie postępowania, wybierając z katolicyzmu te twierdzenia, które uznają za bardziej odpowiednie i wartościowe. J. Ratzinger, nawiązując do metafory użytej przez O. Schreudera, pisze o tych katolikach, że są podobni do klientów ze sklepu samoobsługowego, wybierających do swoich koszyków to, co im się podoba, i zaopatrujących się w różnych sklepach samoobsługowych. Tego typu katolicy nie przejawiają skłonności do akceptacji wszystkiego, czego uczy Kościół.⁷⁸

Wybiórcze podejście do doktryny kościelnej jest związane — przynajmniej częściowo — z traktowaniem Kościoła jako instytucji doradczej, a nie normotwórczej; stąd w religijności współczesnych ludzi można spotkać te elementy doktryny kościelnej, które chcą oni sobie przyswoić, niejako niezależnie od nakazu kościelnego. Kościół nie domagał się nigdy szczegółowego wyznawania prawd wiary, lecz żądał od swoich członków wyznawania podstawowych prawd wiary i ogólnej postawy wierzenia w to wszystko, w co wierzy Kościół.⁷⁹ Nie wszyscy ludzie mają jednakową zdolność przyswajania sobie prawd stanowiących doktrynę chrześcijańską. Dziś spotykamy się jednak nie tylko z podważaniem poszczególnych prawd wiary (będących wyrazem ciągłości życia wiary Kościoła i należących do istoty wiary chrześcijańskiej), ale ze sceptycyzmem i krytycyzmem wobec całokształtu nauki Kościoła, z pomniejszaniem eklezjalnego charakteru wiary, z częściową obcością w stosunku do wiary chrześcijańskiej.

Choć koncepcja Kościoła jako „agencji usługowej” jest całkowicie obca chrześcijaństwu, wielu współczesnych traktuje go mniej lub bardziej świadomie w kategoriach właściwych „rynkowi ideologicznemu” i z tej racji uważa totalną identyfikację z Kościołem za postawę trudną do zaakceptowania w pełni.⁸⁰ Kwestionowanie określonych fundamentalnych twierdzeń wiary (a nie tylko wielość sposobów wyrażania prawd wiary) podważa częściowo trwałość grupy, której najważniejszym warunkiem, według P. Sorokina, jest „zachowanie tożsamości lub identyczności jej centralnego systemu znaczeń — norm — wartości”.⁸¹ Katolicy, którzy kwestionują centralne prawdy wiary, choć należą do Kościoła według kryteriów formalno-prawnych i choć uważają się za chrześcijan, znajdują się faktycznie w stanie pewnego rodzaju „niewiary”.

Z drugiej strony — jak wykazują badania austriackie i niemieckie — religia cieszy się w dalszym ciągu dość wysoką oceną i wypełnia szereg ważnych

⁷⁷ Jan Paweł II, Orędzie do biskupów Ameryki Łacińskiej, ChS 11(1979) nr 4(76) s. 12.

⁷⁸ J. Ratzinger — K. Lehmann, dz. cyt., s. 17 nn.

⁷⁹ Por. W. Kasper, Zum problem der Rechtgläubigkeit in der Kirche von morgen. W: Kirchliche Lehre — Skepsis der Gläubigen. Red. F. Haarsma—W. Kasper—F. X. Kaufmann, Freiburg i.Br. 1970 s. 40.

⁸⁰ J. Ratzinger — K. Lehmann, dz. cyt., s. 18 nn.

⁸¹ P. Sorokin, Society, Culture and Personality, New York 1962 s. 153. Cytuje za Th. Ablem, Podstawy, dz. cyt., s. 215.

funkcji dla dzisiejszego człowieka. W pierwszym rzędzie służy ludziom do wyjaśniania i przewycięzania wyjątkowych, kryzysowych sytuacji ich indywidualnej i rodzinnej egzystencji, reguluje i neutralizuje wzrastające poczucie zagrożenia, niepewności, frustracji i zwątpienia, przynosi nadzieję, pociechę, wolność wewnętrzną i samoświadomość oraz zabezpieczenie przed osamotnieniem i chaosem wewnętrznym, pomaga przewyciężyć lęk przed śmiercią, odnaleźć sens życia, stabilizację i integrację własnego „ja”, sankcjonuje porządek społeczny i sprawiedliwość.⁸² W tej perspektywie religia należy bardziej do dziedziny moralności i psychologii niż poznania intelektualnego.⁸³

Szczególnie w ambiwalentnych „zwrotnych punktach” ludzkiego życia, jak narodzenie, osiągnięcie dorosłości, śmierć, w sytuacjach zagrożenia i niepewności, kryzysów i osobistego zwątpienia pojawiają się problemy domagające się racjonalnego wyjaśnienia: sens życia, śmierci, dobra, zła, walki o sprawiedliwość. Według sformułowania P. L. Bergera religia nadaje sens i cel ludzkiemu życiu, siłę wewnętrzną do przewycięzania małych i dużych kryzysów i jest w tym sensie warunkiem „zdrowia duchowego”, zaś jako „heiliger Baldachin” pomaga bronić cennych i osiągniętych już wartości życiowych, jak zdrowie, małżeństwo, miłość, rodzina, dzieci itp.⁸⁴ T. Rendtorff mówi, że członkowie Kościoła spstrzegają go jako „zespół objawów sensu, nadziei i pewności” (Syndrom für Sinn, Hoffnung und Gewissheit).⁸⁵ Tego rodzaju podejście do religii ma ważne znaczenie dla życia osobistego i zyskuje uznanie, nawet jeżeli religijność człowieka wykazuje luźne związki z praktykami religijno-kultowymi i zdradza tendencję do subiektywizacji. Istnieją pewne symptomy świadczące o narastaniu pytań i problemów z zakresu sensu życia w zsekularyzowanym społeczeństwie oraz oznaki widzenia w Kościele instancji ułatwiającej odnalezienie tegoż sensu.⁸⁶

Toteż w kręgach katolików, którzy na co dzień kierują się pozakościelnymi systemami orientacji i interpretacji życia, w „granicznych” stacjach życia obserwuje się często chęć nawiązania kontaktu z Kościołem. Zapotrzebowanie na tego rodzaju funkcje religijne jest — jak się wydaje — bardzo trwałe.⁸⁷ Niektórzy badacze życia religijnego, jak J. Habermas, H. Lübbe czy N. Luhmann, skłonni są uznawać za najbardziej podstawowe zadanie religii pomoc świadczoną jednostce w przewycięzaniu świadomości przygodności (Kontingenzbewältigungspraxis), która wynika z wewnętrznych doświadczeń osoby (np. śmierć, choroba, samotność itp.) albo zewnętrznych względem niej (np. katastrofy) lub też ma swe źródło w procesach społecznych (np. kryzysy gospodarcze).⁸⁸ Niecodzienne zdarzenia życiowe budzą oczekiwania, które Kościół potrafi zaspokoić.

⁸² P. M. Zulehner, Kirche und Priester zwischen dem Auftrag Jesu und den Erwartungen der Menschen, Wien 1974 s. 33 nn. Por. G. Kehrer, Das religiöse Bewusstsein des Industriearbeiters. Eine empirische Studie, München 1967 s. 78.

⁸³ P. L. Berger, Kirche ohne Auftrag, dz. cyt., s. 46.

⁸⁴ Tamże, s. 95. Por. P. M. Zulehner, Kirche und Priester, dz. cyt., s. 33—54.

⁸⁵ T. Rendtorff, Religion — Umwelt der Gesellschaft. W: Erneuerung der Kirche, Stabilität als Chance? Konsequenzen aus einer Umfrage. Red. J. Matthes, Gelnhausen—Berlin 1975 s. 58.

⁸⁶ K. Forster, dz. cyt., s. 104.

⁸⁷ Por. R. Schloz, Gottesdienst und Verständigung. W: Gottesdienst und öffentliche Meinung. Red. M. Seitz — L. Mohaupt, Stuttgart—Freiburg i.Br. 1977 s. 178 nn.

⁸⁸ N. Mette, Kirchliches Handeln als „Kontingenzbewältigungspraxis”? Zur Diskussion über die kirchlich distanzierte Religiosität. W: Kirchliche und nichtkirchliche, dz. cyt., s. 73—76.

2. SFERA PODSTAWOWYCH NORM MORALNYCH

Rozpiętość między rolami wyznaczonymi przez Kościół dla jego członków a ich rzeczywistymi postawami zaznacza się szczególnie w etycznym wymiarze religijności. Idzie tu o stosunek członków Kościoła do określonego porządku aksjologicznego obowiązującego w Kościele. Porządek ten określa sposób bycia każdego, kto żyje w jego ramach, oraz obejmuje normy moralne i szczegółowe przepisy odnoszące się do wszystkich członków.⁸⁹

Dziedziną, w której zaznaczyła się najmocniej sekularyzacja, są zagadnienia polityczno-ekonomiczne, rozwiązywane jakby poza sferą religii i pozostające w gestii instytucji państwowych. Badania dotyczące tego tematu dowodzą, że religia nie wywiera większego wpływu na życie zawodowe chrześcijan, a wiele wskazań i przepisów Kościoła uważają oni za niepraktyczne. Przeważająca część pytaných przeżywa religię i pracę jako całkowicie różne sfery działań. W przedsiębiorstwach i związkach zawodowych Kościół ma niewiele do powiedzenia. Normy kierujące życiem gospodarczym i zawodowym ewoluują w kierunku swoistej etyki sytuacyjnej.⁹⁰

Poglądy polityczne katolików wyemancypowały się spod wpływów Kościoła. Z problemami ekonomicznymi, politycznymi i zawodowymi ludzie nie zamierzają zwracać się do przedstawicieli Kościoła. Prawo wypowiedzania się w sprawach politycznych jest przyznawane Kościołowi dość sporadycznie.⁹¹ Wydaje się, że rozdzielanie spraw religii oraz polityki i gospodarki nie zawsze jest przeprowadzane przez ludzi współczesnych dość konsekwentnie. Trudno nie przyznać racji N. J. Smelserowi, który uważa, że „dziedziny instytucjonalne — gospodarcza, polityczna, naukowa itd. coraz bardziej się usamodzielniają. Wartości rządzących tymi dziedzinami nie sankcjonują już bezpośrednio wierzenia religijne, lecz niezależna racjonalność. Laicyzacja postąpiła tak dalece, jak dalece racjonalność owa zdołała wyprzeć w tych dziedzinach sankcje religijne”.⁹² Nawet wtedy, gdy przyznaje się Kościołowi pewną rolę w życiu prywatnym ludzi, pomniejsza się jego wpływ w sferze działalności publicznej. Logika rządząca życiem gospodarczym i politycznym ma przede wszystkim charakter świecki.⁹³

Silne odchylenie od tradycyjnych standardów normatywnych Kościoła zaznacza się również w dziedzinie porządku seksualnego. Zasada nierozzerwalności małżeństwa, zakaz stosunków przedmażeńskich, kontroli i planowania urodzeń przez stosowanie sztucznych środków antykoncepcyjnych oraz przerywanie ciąży są dość powszechnie kwestionowane. Co więcej, odmawia się Kościołowi kompetencji do ingerowania w te dziedziny życia. Normy regulujące dotychczas sferę seksualną straciły w świadomości wielu ludzi swoją

⁸⁹ Por. Th. Abel, dz. cyt., s. 208 nn.

⁹⁰ P. M. Zulehner, Säkularisierung, dz. cyt., s. 118 nn.

⁹¹ R. Pannet, *Le catholicisme populaire. 30 ans après „La France, pays de mission”*, Paris 1974 s. 187 nn.; *Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung. Ergebnisse einer Umfrage*. Red. H. Hild, Gelnhausen—Berlin 1974 s. 210; *Was glauben die Deutschen? Die EMNID — Umfrage: Ergebnisse-Kommentare*. Red. W. Harenberg, München—Mainz 1968 s. 36. Por. R. von Weizsäcker, *Ist das politische Geschäft total säkularisiert? W: Strukturwandel*, dz. cyt., s. 93—98.

⁹² N. J. Smelser, *Przyczynek do teorii modernizacji*. W: *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*. Red. W. Derczyński — A. Jasińska-Kania — J. Szacki, Warszawa 1975 s. 331.

⁹³ P. L. Berger, *Kirche ohne Auftrag*, dz. cyt., s. 38—41. J. Matthes, *Religionszugehörigkeit und Gesellschaftspolitik. Über Konfessionalisierungstendenzen in der Bundesrepublik Deutschland*, IJR 1(1965) s. 43—66.

moc obowiązującą, zostały zliberalizowane i częściowo wyłączone ze sfery interpretacji religijnej. Desakralizacja etyki seksualnej wydaje się faktem bezspornym, a dystans w stosunku do doktryny kościelnej w dziedzinie moralności seksualnej stał się dość powszechny. Niektórzy chrześcijanie uważają, że moralność małżeńska nie należy do istotnych elementów religii.

W dziedzinie moralności małżeńsko-rodzinnej poglądy wielu katolików nie zgadzają się z normami kościelnymi, a religijnie inspirowane nakazy i zakazy dotyczące zagadnień seksualnych są często uważane za mieszanie się Kościoła w prywatną sferę życia. System religijnych wartości przestał być jedynym źródłem interpretacji dla różnych sfer działalności człowieka; w codziennym postępowaniu katolicy kierują się zespołem norm i wartości często radykalnie odmiennych od przyjętych oficjalnie w Kościele. W sondażu dokonanym w RFN w 1974 r. na temat rozbieżności między poglądami katolików i nauką Kościoła największe dysonanse zaznaczyły się w odniesieniu do takich kwestii, jak regulacja urodzeń, nierozzerwalność małżeństwa, problemy seksualne. Znacznie rzadziej występowały te rozbieżności wśród osób praktykujących (regularnie lub nieregularnie) niż u osób nie uczęszczających do kościoła.⁹⁴ Wielu współczesnych chrześcijan uważa, że w dziedzinie pożycia małżeńskiego Kościół powinien nie tyle formułować nakazy i stosować sankcje, lecz raczej informować, rozumieć i radzić.⁹⁵

Odmienne rezultaty ujawniają badania dotyczące postaw rodziców wobec chrześcijańskiego wychowania dzieci. Większość badanych — nawet nie związanych z Kościołem przez praktyki religijne — akceptuje wychowawcze funkcje religii. Chrześcijańskiemu wychowaniu dzieci przypisuje się dość duże znaczenie. Uważa się je za normę, od której nie można albo nie chce się odchodzić. W procesie wychowywania człowiek jest skłonny uciekać się do przesłanek natury religijnej. Wychowawcze zadania Kościoła znajdują uznanie w dość szeroko ujawnianych życzeniach popierających prowadzenie nauczania religii.⁹⁶ Kościół dostarcza bowiem bardzo istotnych zasad pedagogicznych. Toteż nawet ludzie obojętni religijnie posyłają swoje dzieci na naukę religii, wychodząc z założenia, że zasady moralne głoszone przez Kościół pomogą im wychować dzieci na „porządných ludzi”.

Istnieją jeszcze inne sprzeczności lub niespójności w poglądach współczesnych ludzi. Oto opinia L. Dingemansa: „W rzeczywistości, będąc za ograniczeniem doczesnej działalności księży, opinia oczekuje od nich równocześnie dynamicznego udziału w większości cenionych przez społeczeństwo dziedzinach, szczególnie w wychowaniu i rozwiązywaniu problemów społecznych”.⁹⁷ Wystarczy wspomnieć stosunkowo szeroki zakres funkcji przyznawanych Kościołowi, jak praca z młodzieżą, prowadzenie przedszkoli, szpitali, domów starców, szkół itp., a zatem działalność charytatywna w szerokim sensie.⁹⁸

⁹⁴ Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie 1974—1976. Red. E. Noelle-Neumann, t. 6, Wien—München—Zürich 1976 s. 309.

⁹⁵ J. Lange, Ehe- und Familienpastoral heute. Situationsanalyse — Impulse — Konzepte, Wien 1977 s. 137.

⁹⁶ P. M. Zulehner, Kirche und Priester, dz. cyt., s. 76. Wie stabil, dz. cyt., s. 86.

⁹⁷ L. Dingemans, Przyczynek do socjologii powołań. W: Socjologia religii. Red. F. Houtart, Kraków 1962 s. 158.

⁹⁸ Wie stabil, dz. cyt., s. 107. H. Geller, Einflussmöglichkeiten und Einflussformen der Kirche auf das Leben des einzelnen in der Bundesrepublik Deutschland. W: Kirche und moderne Gesellschaft. Red. H. W. Brockmann, Düsseldorf 1976 s. 31—60. J. Lange — B. Liss, Zielgruppe: Familie. Materialien für Familiengruppen und kirchliche Familienarbeit, Wien 1977 s. 86 nn.

Wielu chrześcijan przeciwstawia się monopolowi państwowemu w tych dziedzinach życia i domaga się aktywizacji działalności Kościoła.⁹⁹

Podobnie jak zasady wiary, tak i normy etyczne są przyjmowane przez wielu nie tylko dlatego, że stoi za nimi autorytet boski czy kościelny, bądź zewnętrzne naciski, lecz po prostu według własnej wewnętrznej decyzji w konkretnej sytuacji, według sytuacyjnego uwarunkowania. Ponieważ istnieje wiele grup faktycznej przynależności i grup odniesienia porównawczego (czyli przyjętego przez jednostkę społecznego układu porównań), jednostka coraz bardziej liczy na siebie, na swoje sumienie jako na miarę i kryterium działania. Człowiek we własnym zakresie chce tworzyć normy działania bez odnoszenia się do uzasadnień transcendentnych. Ta tendencja zaczyna zaznaczać się coraz bardziej w społeczeństwach industrialnych.

Brak jednolitości wzorców moralno-obyczajowych oraz wyraźne odchodzenie od rygorystycznego przestrzegania norm stanowi poważny problem dla Kościoła. Przy selektywnym podejściu do norm ogromnie trudno osiągnąć homogeniczność postaw wobec centralnego zbioru norm i wskazań etycznych Kościoła, a pełna internalizacja (rozumiana jako ten rodzaj więzi, w której każda jednostka akceptuje normy i bez zewnętrznych nacisków ich przestrzega) nie jest łatwa. Rozdźwięk między poglądami wiernych w dziedzinie moralności małżeńsko-rodzinnej i zawodowej a oficjalną doktryną kościelną świadczy o daleko posuniętym procesie sekularyzacji. Brak zgodności między postawami moralnymi chrześcijan a normami religijnymi, choć nie całkowity, zaznacza się dość wyraźnie. Toteż ma rację K. Rahner, gdy pisze, że „człowiek tamtych epok [tj. przedindustrialnych] mógł bardziej szczerze i spontanicznie niż człowiek dzisiejszy przyjmować absolutny charakter religii w jej konkretnej prezentacji i z całokształtem jej przepisów i praktyk”.¹⁰⁰

3. SFERA PRAKTYK RELIGIJNYCH

Spadek obowiązkowych praktyk religijnych (msza św. niedzielna, spowiedź wielkanocna) jest — jak się zdaje — swoistym signum społeczeństw industrialnych. Zachowania kultowe części wiernych nie są tożsame z normatywnym wzorcem, a przytaczane przez socjologów cyfry świadczą o malejącej liczbie uczestników nabożeństw kościelnych. Szczególnie zmniejsza się liczba osób uczestniczących regularnie w praktykach religijnych. Jedyne w zakresie praktyk jednorazowych (chrzest, pierwsza komunia św., ślub, pogrzeb) Kościół ma jeszcze znaczne szanse wpływu na wiernych. Spadek ten nie oznacza „peryferyjności” katolicyzmu czy chrześcijaństwa w ogóle, ani tym bardziej końca religii. „Publiczne praktyki odgrywają w panującej społecznej formie religijności — jak pisze U. Boos-Nünning — rolę tylko podporządkowaną. Wiara w Boga i zaufanie do wiary religijnej należą do centralnych twierdzeń wiary ludzi”.¹⁰¹ Praktyki religijne są zaledwie jednym i to najbardziej powierzchownym aspektem religijności.

Oslabienie praktyk religijnych dość często sygnalizuje pomniejszenie intensywności wiary i moralności. Zaangażowanie kultowe jest na ogół siłą integrującą religijność. Istnieje jednak pewien typ chrześcijan, o których trudno

⁹⁹ Erneuerung der Kirche, dz. cyt., s. 220.

¹⁰⁰ K. Rahner, O możliwości, dz. cyt., s. 250.

¹⁰¹ U. Boos-Nünning, Dimensionen, dz. cyt., s. 157.

powiedzieć, że uznają w pełni kościelny system wartości, a ich zewnętrzne zachowania rytualne (np. uczestnictwo we mszy św.) są uwarunkowane naciśkami czynników społecznych. G. Schmidtchen określa ten fenomen „rytualizmem” a ludzi tego typu — „rytualistami”.¹⁰² Uczestnictwo w praktykach religijnych, zwłaszcza we mszy św. niedzielnej, wzmacnia na ogół subiektywne poczucie przynależności do Kościoła. Istnieją jeszcze inne grupy mniejszościowe. Należą do nich ludzie, którzy uczestniczą we mszy św. mimo niskiej (według subiektywnej oceny) religijności i więzi z Kościołem. Obok nich wskazać można i takich chrześcijan, którzy odznaczają się znaczną albo pełną absencją we mszy św., ale uważają się za bardzo religijnych i związanych z Kościołem.¹⁰³ Brak partycypacji w życiu kultowym nie oznacza więc automatycznie negatywnej postawy wobec Kościoła.

Ze względu na poziom realizowanych praktyk religijnych można wyróżnić kilka kręgów katolików, rozmaicie określanych w istniejących typologiach. Rozpatrując tę kwestię na płaszczyźnie parafialnej N. Greinacher wyróżnia następujące cztery kategorie chrześcijan:

a) wspólnota podstawowa (Kerngemeinde): katolicy ściśle związani z parafią, dla których religia jest sprawą zasadniczą;

b) wspólnota liturgiczna (Versammlungsgemeinde): uczęszczający regularnie do kościoła bez ściślejszej więzi z parafią, dla których religia nie przedstawia tak absolutnej wartości, by nie dochodziło w ich postawach do konfliktu wartości;

c) wspólnota peryferyjna (Randgemeinde): katolicy marginesowi, którzy bardzo nieregularnie albo rzadko praktykują i którzy w mniejszym lub większym stopniu utracili kontakt z parafią;

d) parafianie nominalni (das nominelle Pfarrvolk): całkowicie stojący „z dala”, którzy faktycznie popadli w praktyczny ateizm.¹⁰⁴

Nieco rozbudowaną kategoryzację członków Kościoła przedstawia L. Ross w schemacie duszpasterstwa tzw. kół koncentrycznych.¹⁰⁵

Dwa wyróżnione przez L. Rossa kręgi położone najbliżej punktu środkowego są identyczne z tymi, które opisał N. Greinacher. Wspólnota liturgiczna (Gottesdienstgemeinde) obejmuje tych chrześcijan, którzy ani nie należą do wspólnoty podstawowej (Kerngemeinde), ani nie decydują się na zdystansowanie, krytyczny stosunek do Kościoła.¹⁰⁶ Do wspólnoty okazjonalnej (Gelegenheitsgemeinde) należą ci, którzy z okazji wielkich świąt lub kościelnie „uświęconych” uroczystości rodzinnych (np. chrzest, bierzmowanie, pogrzeb itp.) biorą udział w życiu wspólnoty kościelnej. Wspólnota peryferyjna (Randgemeinde) obejmuje tych, którzy zredukowali do minimum kontakty z instytucją kościelną (rezygnują z wszelkich praktyk religijnych poza pogrzebem kościelnym), ograniczając się do płacenia podatku kościelnego (np. w Austrii i RFN) i godząc się na formalne członkostwo w Kościele. Na tej grupie ludzi kończą się socjologicznie weryfikowalne granice więzi z Kościołem.

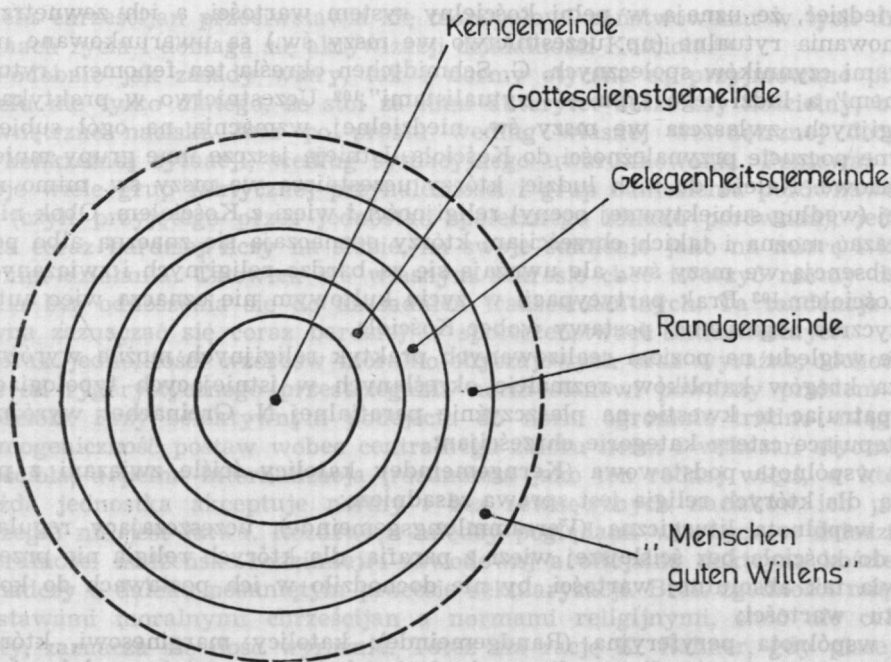
¹⁰² G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg i.Br. 1972 s. 107—116.

¹⁰³ Mitteilungen Nr. 16, dz. cyt., s. 5—8.

¹⁰⁴ N. Greinacher, Soziologie der Pfarrei. W: Handbuch der Pastoraltheologie. Red. F. X. Arnold — F. Klostermann — K. Rahner — V. Schurr — L. M. Weber, t. 3, Freiburg i.Br. 1968 s. 122—123.

¹⁰⁵ L. Ross, Pastoral der konzentrischen Kreise, LS 29(1978) s. 242 nn.

¹⁰⁶ Por. K. E. Apfelbacher, Reform zwischen Utopie und Ghetto — über die neuere Diskussion zum Thema Gemeindekirche. HerKor 29(1975) s. 521.



Ponieważ jednak dzieło zbawcze Chrystusa i związanego z nim nieodłącznie Kościoła otwiera drogę do zbawienia dla wszystkich, stąd misja Kościoła nie ogranicza się tylko do jego członków, ale obejmuje wszystkich ludzi dobrej woli (Menschen guten Willens). Rozmiary Kościoła sięgają wówczas granic ludzkości.

Przytoczony schemat narastających kręgów koncentrycznych pokazuje zewnętrzną, socjologicznie mierzalną bliskość lub dystans wobec instytucji Kościoła, nie wnika zaś w niewidzialną rzeczywistość więzi z Bogiem poprzez łaskę. Socjologiczny i teologiczny system kół koncentrycznych nie pokrywają się więc całkowicie.¹⁰⁷

4. STOSUNEK DO KOŚCIOŁA I PARAFII

Pomimo znacznie osłabionych praktyk religijnych, poszerzającej się nieufności wobec szeregu norm kościelnych, pomniejszonej ortodoksji w dziedzinie wiary, ludzie w społeczeństwach przemysłowych Europy Zachodniej wykazują relatywnie znaczny stopień więzi z Kościołem, wyrażający się choćby w pozytywnych ocenach jego działalności. Kościół istniejący w pewnym historycznym i kulturowym kontekście uważany jest za ważną instytucję społeczną.

Autorytet Kościoła, poważnie zagrożony na niektórych odcinkach życia religijnego, ujawnia się dość wyraźnie w ogólnej akceptacji Kościoła jako instytucji. Potrzebuje się go w pewnych momentach życia, tak jak lekarza

¹⁰⁷ L. Ross, Pastoral, art. cyt., s. 249.

w przypadkach choroby, a adwokata w sprawach sądowych. Pozostawanie w „przyjaznym” bądź w „sceptycznym”, czy nawet w „krytycznym dystansie” nie oznacza jeszcze odrzucenia Kościoła jako takiego.¹⁰⁸ Niemniej w dzisiejszym społeczeństwie przynależność do określonego Kościoła nie jest już — jak to było dawniej — bezdyskusyjną i oczywistą koniecznością, lecz kwestią, którą jednostka musi rozstrzygnąć osobiście, po rozważeniu różnych możliwości — z alternatywą wystąpienia z Kościoła włącznie. Społeczeństwo dzisiejsze daje szansę świadomego i dobrowolnego opowiedzenia się osoby za chrześcijaństwem. Tego rodzaju zjawisko znalazło wyraz w propozycjach niektórych teologów, którzy podkreślają konieczność dojścia do głosu zasady absolutnej dobrowolności w przejściu od formy społecznej „Volkskirche” do formy społecznej „Gemeindekirche”.¹⁰⁹

Religijność (albo kościelność) może wyrazić się również poprzez integrację ze wspólnotą parafialną. Parafia jako wspólnota jest tym miejscem, gdzie fenomen Kościoła staje się bezpośrednio widoczny („Kirche am Ort”). Jest podstawową strukturą szerszej organizacji kościelnej. Parafia będąca terytorialną jednostką, która urzeczywistnia w określonym miejscu Kościół jako wspólnotę wiary, kultu i miłości, schodzi w świadomości mieszkańców wielkich miast na margines ich zainteresowań, a psychospołeczne związki z nią ulegają wyraźnemu rozluźnieniu. Niekiedy nawet ci, którzy czują się związani z Kościołem, nie zawsze chcą manifestować swoją religijność w kontekście parafialnym i nie wyrażają pragnienia intensyfikacji własnych więzi z parafią. Wzrasta anonimowość i dystans społeczny nawet wśród tych, którzy czują się związani z Kościołem.¹¹⁰ Sprawowanie przez duchowieństwo kontroli społecznej poprzez oddziaływanie i sankcje religijne nie zapewnia już w takim stopniu jak dawniej spójności grupy parafialnej, która ewoluuje w kierunku społeczności o luźniejszej strukturze-sieci powiązań wewnątrzgrupowych.

Parafia ukonstytuowana w określonych granicach przestrzennych staje się coraz bardziej zbiorowością osób wierzących, żyjących na określonym terytorium; nie tworzy jednak grupy społecznej w sensie ścisłym. Inaczej mówiąc, staje się ograniczonym terytorium, na którym realizują się aktywności kościelne.¹¹¹ Przestaje być strukturą społeczną, do której wchodzi się w sposób spontaniczny i naturalny, stanowiąc raczej strukturę o charakterze organizacyjno-administracyjnym.¹¹² Życie religijne w miastach przestaje być ściśle związane z określonym terytorium i więzami sąsiedzkimi, dlatego parafia miejska nie może opierać się na tego rodzaju jedności społecznej. Jak mówi J. H. Fichter, „parafia w wielkim mieście jest dzisiaj kompleksową, sekundarną strukturą społeczną”.¹¹³ Tracąc niektóre z dawniej piastowanych funkcji, staje się agendą bardziej wyspecjalizowaną, ale bez dawnego szero-

¹⁰⁸ A. Holl — G. H. Fischer, Kirche auf Distanz. Eine religionspsychologische Untersuchung über die Einstellung österreichischer Soldaten zu Kirche und Religion, Wien—Stuttgart 1968 s. 23.

¹⁰⁹ N. Greinacher, Auf dem Wege, art. cyt., s. 21. F. Klostermann, Gemeinde — Kirche der Zukunft, t. 1, Freiburg i.Br. 1974 s. 94 nn.

¹¹⁰ F. H. Tenbruck, Die Kirchengemeinde in der entkirchlichten Gesellschaft. W: Soziologie der Kirchengemeinde, dz. cyt., s. 130.

¹¹¹ G. Schmied, Pfarrgemeinderat und Kommunikation. Zur Soziologie einer neuen Institution, München—Freiburg i.Br. 1974 s. 21.

¹¹² H. Carrier — E. Pin, Essais de sociologie religieuse, Paris 1967 s. 486.

¹¹³ J. H. Fichter, Die gesellschaftliche Struktur der städtischen Pfarrei, Freiburg i.Br. 1957 s. 204.

kiego wpływu integrującego życie wspólnot lokalnych.¹¹⁴ Co więcej, parafia miejska traci możliwość odgrywania roli instytucji stabilizującej postawy i zachowania religijne katolików, ponieważ dla większości z nich kontakty parafialne nie mają już w praktyce istotnego znaczenia. Religijność wielu katolików egzystuje jakby poza odniesieniami do Kościoła objawiającego się w konkretnych kontaktach z parafią.¹¹⁵ Z drugiej jednak strony, jak piszą P. L. Berger i Th. Luckmann, „religia potrzebuje wspólnoty religijnej, a życie w świecie religijnym potrzebuje przynależności do grupy religijnej”.¹¹⁶

Szczegółowe badania socjologiczne ukazują rozmiary i intensywność dystansu w stosunku do zinstytucjonalizowanej religii. Przemiany religijności mają wspólny mianownik, mianowicie prowadzą do powolnego odchodzenia od kościelnie zorientowanej religijności, wyrażającej się w totalnej akceptacji dogmatów, norm, wartości i praktyk nakazanych lub zalecanych przez Kościół, do religijności selektywnej, będącej formą pośrednią pomiędzy dwiema pozycjami biegunowymi: totalną religijnością kościelną i obojętnością wobec religii lub jej negacją. Proces powolnego emancypowania się kościelnej religijności zachodzący w pewnych kręgach katolików nie wyklucza pogłębiania się życia religijnego innych, a sam dystans nie dowodzi braku identyfikacji z Kościołem. Wzrastający dystans społeczny wobec Kościoła oznacza przede wszystkim silnie subiektywny i selektywny stosunek do tych standardów wiary i kościelnych wzorów zachowań, co do których zaznacza się silny konflikt między normami kościelnymi i pozakościelnymi (świeckimi) oraz tych, które stoją w polu konkurencyjnych systemów wartości (np. regulacja urodzeń, rozwody). Choć kryteria „selekcji” są zróżnicowane, to z pewnością społeczny system wartości stanowi podstawowy mechanizm „filtrujący” przy ustalaniu się dystansu wobec Kościoła.

Nasuwa się w tym punkcie rozważań bardzo istotne pytanie, czy tzw. religijność częściowo zdystansowana wobec Kościoła (selektywna) jest nową formą religijności, czy odmianą dawnej, pomniejszonej o element kościelności? Można by zgodzić się z F. X. Kaufmannem, że w oparciu o liczne socjologiczne badania empiryczne opisywana kościelnie zdystansowana religijność (fenomen częściowej identyfikacji z Kościołem) jest w zasadzie mniej lub więcej pomniejszoną religijnością kościelną. Dane statystyczne uzyskane w badaniach empirycznych nie dają podstaw do wskazania nowych modeli religijności, kształtujących się w miejsce dotychczasowych modeli religijności kościelnej. Z reguły opisują one społeczny zasięg instytucjonalnych modeli religijności, trwałość lub niestabilność modeli religijności tradycyjnej. Traktują więc problematykę religijności w stosunku do kościelnych układów odniesienia porównawczego. Przeważająca część biernych członków Kościoła pozostaje w ramach Kościoła, nie zamierzając go opuszczać, oraz wspiera finansowo instytucje kościelne, opierając swoje członkostwo o mocno ugruntowane motywy tradycyjno-ludowe.¹¹⁷

Częściowa identyfikacja z Kościołem pojawia się jako częściowa negacja modelu kościelnie zorientowanej religijności i nie przyjmuje formy odinsty-

¹¹⁴ J. Matthes, *Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft*, Hamburg 1964 s. 34.

¹¹⁵ U. Boos-Nünning, *Dimensionen*, dz. cyt., s. 155.

¹¹⁶ P. L. Berger — Th. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a.M. 1969 s. 169.

¹¹⁷ F. X. Kaufmann, *Zur gesellschaftlichen*, art. cyt., s. 18 nn.

tucjonalizowanej, funkcjonującej całkowicie poza kościelnymi ramami religijności. Nie oznacza utraty całej „substancji” religijnej, lecz tylko częściowe zdystansowanie się, zróżnicowane pod względem treściowym, wobec kościelnego systemu wartości, wzorów zachowań, form kultu, symboli itd.¹¹⁸ Badania socjologiczne nad współczesną religijnością ukazują więc rozmiary zmniejszania się religijności kościelnej, nie zaś religijności w ogóle. F. Fürstenberg mówi ogólnie o zmianie form pobożności w kierunku odchodzenia od tradycyjnej pobożności wspólnotowej.¹¹⁹ Dopiero zmiana układów odniesienia dla religijności i wyłanianie się indywidualnych czy społecznych modeli religijności, różnych zasadniczo od tradycyjnych modeli reprezentowanych przez Kościoły, mogłoby świadczyć o kształtowaniu się pozakościelnej religijności. Tego rodzaju nowa religijność pojawia się już w zaznaczających się coraz wyraźniej nurtach i ugrupowaniach religijnych powstających na „peryferiach” lub na zewnątrz tradycyjnych Kościołów chrześcijańskich.

IV. TYPOLOGIE KATOLIKÓW ZE WZGLĘDU NA WIĘŻ Z KOŚCIOŁEM

W celu ukazania złożonej rzeczywistości społeczno-religijnej Kościoła warto przedstawić kilka typologii uwzględniających różnorakie więzi katolików z Kościołem. Choć zwykle upraszczają one w mniejszym lub większym stopniu rzeczywistość społeczną, to również pomagają wyjaśnić i uporządkować tę rzeczywistość. Istnieje wiele kryteriów i punktów widzenia mogących stać się podstawą typologii katolików. Im bardziej bowiem złożony charakter ma zjawisko społeczne, tym więcej typologii można stworzyć. Omówimy przykładowo tylko niektóre spośród już dokonanych.

K. Forster wyróżnia wśród członków Kościoła cztery główne orientacje:

a) katolicy, którzy w swoich postawach w pełni identyfikują się z Kościołem, jego wiarą i normami postępowania;

b) katolicy pozostający w pewnym „napięciu” wobec instytucji kościelnych, jednak uważający się za wierzących członków Kościoła i biorący czynny udział w praktykach religijnych (w krytyce wyraża się ich dążność do reform wewnątrzkościelnych);

c) katolicy, którzy uczestniczą we mszy św. niedzielnej, ale którzy ze względu na istniejące napięcia w stosunku do instytucji kościelnych rozluźnili swoją wewnętrzną więź z Kościołem;

d) katolicy, którzy rzadko biorą udział lub prawie wcale nie uczestniczą we mszy św. niedzielnej. Zachowują oni członkostwo w Kościele ze względu na pozytywnie wartościowane niektóre elementy tradycji chrześcijańskiej, lecz znacznie oddalili się od podstawowej orientacji życia chrześcijańskiego.¹²⁰

Wiedeński Instytut Pastoralny, poszerza tę typologię o trzy szczegółowe kategorie katolików „stojących z dala od Kościoła” (tzw. Fernstehende): a) katolicy — zwłaszcza młodzi — którzy mają trudności z uznawaniem autorytetów i instytucji; b) katolicy, którzy ze względu na swoją sytuację życiową

¹¹⁸ J. Morel, Säkularisierung, art. cyt., s. 11.

¹¹⁹ F. Fürstenberg, Problemgeschichtliche Einleitung. W: Religionssoziologie. Red. F. Fürstenberg, Neuwied—Berlin 1964 s. 23.

¹²⁰ K. Forster, Religions, dz. cyt., s. 31—32.

nie są (jeszcze) w stanie odnaleźć głębszego znaczenia własnej egzystencji i mają utrudniony (całkowicie lub częściowo) dostęp do wiary. Bezrefleksyjnie lub w oparciu o tradycyjną świadomość pozostają w Kościele; c) katolicy, którzy nie utrzymują żadnej więzi z Kościołem, a swoje życie kształtują według sekularystycznych, agnostycznych, ateistycznych lub materialistycznych postaw.¹²¹

Socjolog kanadyjski R. Sévigny ustalił następujące typy postaw wobec religii: a) przynależność tradycyjna do Kościoła, wyrażająca się w pełnej akceptacji norm, wartości i praktyk religijnych zalecanych przez Kościół; b) przynależność „autonomiczna”, polegająca na internalizacji tych norm, wartości i praktyk w ramach osobistych doświadczeń; c) przynależność selektywna, która przejawia się w koncentrowaniu się na samej wierze albo w kierowaniu się wiarą tylko w zachowaniach i działaniach, albo tylko w angażowaniu się w działalność organizacji religijnych; d) „doświadczenie osłabione”, gdy wierzący niewiele interesują się sprawami religii, nie zdobywają szerszej wiedzy w tej dziedzinie i nie cenią zbytnio tego doświadczenia; e) całkowite odrzucenie zinstytucjonalizowanych i zbiorowych form doświadczenia; f) odrzucenie wszelkich praktyk kultowych i samego doświadczenia religijnego.¹²²

Ciekawy schemat kategoryzacji podstawowych orientacji religijnych przedstawia F. X. Kaufmann. Wymienia on następujące typy postaw wobec religii: a) członkowie tzw. wspólnoty podstawowej (Kerngemeinde), którzy dostrzegają we wspólnocie kościelnej istotny punkt odniesienia dla swoich aktywności społecznych, u których występuje zdecydowane i instytucjonalno-konformistyczne zainteresowanie się Kościołem;

b) duża liczba osób przeciętnych, regularnie uczęszczających do kościoła, u których świadomość religijna stabilizuje się w oparciu o tradycyjne, instytucjonalnie oczekiwane wzory zachowań;

c) chrześcijanie, którzy „ubolewają” nad empiryczną rzeczywistością Kościoła i z tego powodu dystansują się świadomie od tzw. „Kościoła urzędowego”. Często tworzą oni religijnie aktywne „grupy peryferyjne” wewnątrz lub pomiędzy Kościołami tradycyjnymi;

d) chrześcijanie, których świadomość lub praktyka wiary jest bardziej ukształtowana pod wpływem wzorców Kościoła innego niż ich własny, np. „protestantyzujący” katolicy albo „katolicyzujący” protestanci;

e) osoby skłaniające się ku ugrupowaniom religijnym nie należącym do tradycyjnych Kościołów;

f) członkowie Kościoła o rozluźnionej więzi z własnym Kościołem, lecz nie wykazujący sympatii wobec innych grup religijnych;

g) religijnie nieaktywni członkowie Kościoła;

h) osoby bez wyraźnej więzi religijnej w rozumieniu tradycyjnym, przy jednocześnie wysokiej aktywności „przekraczającej własne ja”, np. zaangażowanie polityczne;

i) osoby, których nie można uznać za „religijne” według kryteriów empirycznych.¹²³

¹²¹ Texte der Pastoralcommission Österreichs für die Seelsorger, Pfarrgemeinderäte und Apostolatsgruppen. Kirchlich distanzierte Christen. Zur Pastoral an den sogenannten „Fernstehenden”, Wien 1978 s. 4 nn.

¹²² R. Sévigny, L'expérience religieuse chez les jeunes, Montréal 1971 s. 137—181. Podaje za: B. Leś, Religijność społeczeństw przemysłowych. Studium porównawcze Francji i Wielkiej Brytanii, Warszawa 1977 s. 123—124.

¹²³ F. X. Kaufmann, Zur gesellschaftlichen, art. cyt., s. 21—22.

Klasyfikacja wypracowana przez F. X. Kaufmanna uwzględnia niepodważalny fakt pluralizmu orientacji chrześcijańskich, przyjmuje istnienie potrzeby „transcendującego samourzeczywistnienia” (Bedürfniss nach transzendierender Selbstverwirklichung) jako podstawowej potrzeby religijnej naszych czasów, przez co pozwala dopatrywać się chrześcijaństwa nie tylko w formach kościelnie utrwalonej tradycji, ale — *implicite* — także w świeckich (pozakościelnych) sferach życia.¹²⁴

P. M. Zulehner podał typologię religijno-kościelnych zachowań w oparciu o wielowymiarowe kryterium intensywności uczestnictwa w kulcie i nauce Kościoła oraz stosunku do oficjalnych modeli katolicyzmu.¹²⁵ Wymienia on:

a) typ niechrześcijan złożony z tych, którzy nie otrzymali wychowania chrześcijańskiego, z katolików, którzy formalnie wystąpili z Kościoła oraz tych, którzy pomimo wychowania chrześcijańskiego wybrali zeświecczoną interpretację życia i świata. Według przesłanek teologicznych można wyróżnić szereg podgrup wśród niechrześcijan: przekonanych ateistów, bezwyznaniowych, osoby ze skłonnościami ku astrologii, ku przesądom, ku różnym formom wschodniej medytacji, cyników rozczarowanych wobec Kościoła i chrześcijan;¹²⁶

b) typ chrześcijan o kościelnie zorientowanej religijności odpadający się na dwa podtypy. Pasywni chrześcijanie to osoby, które wychowały się w tradycji chrześcijańskiej i usiłują pielęgnować (mniej lub więcej konsekwentnie) odziedziczoną tradycję. Aktywni chrześcijanie odznaczają się nie tylko pełnym uczestnictwem w praktykach religijnych, ale także aktywnie włączają się w życie Kościoła. Nie są tylko religijnymi „konsumentami”, ale w znacznej mierze wspomagają działalność duchowieństwa. Jeżeli niektórzy z nich pozostają w krytycznym dystansie wobec Kościoła, usiłują w miejsce krytykowanych twierdzeń przyjmować nowe wzory zachowań, ale zawsze w duchu chrześcijańskim;

c) typ chrześcijan „wybierających” (Auswahlchristen) obejmuje tych, którzy charakteryzują się częściową identyfikacją z wiarą i częściowym uczestnictwem w życiu Kościoła. W sensie ścisłym trudno ich nazwać w pełni wierzącymi chrześcijanami. Choć na mocy prawnego punktu widzenia pozostają oni w dalszym ciągu w Kościele, to jednak faktycznie oscylują między wiarą i niewiarą; stąd można mówić o swego rodzaju „niewierze” chrześcijan selektywnych.¹²⁷ W związku z tym granice wiary Kościoła nie pokrywają się już dzisiaj ze społecznymi ramami formalnego członkostwa, lecz idą poprzez Kościół, a „niewiara” w pewnej mierze znajduje się również wewnątrz Kościoła.¹²⁸ Granice wiary i niewiary wymykają się spod ścisłej kontroli Kościoła. Typową cechą religijności selektywnej jest częściowy dystans wobec Kościoła, wyrażający się w „indywidualizacji i prywatyzacji”. W miejsce zakwestionowanych tradycyjnych sformułowań nauki Kościoła wchodzi społeczne formy interpretacji życia.¹²⁹ Zwłaszcza w porównaniu z aktywnymi chrześcijanami religijność chrześcijan selektywnych wykazuje

¹²⁴ Tamże, s. 22 nn.

¹²⁵ P. M. Zulehner, *Religion nach Wahl. Grundlegung einer Auswahlchristenpastoral*, Wien 1974 s. 15—25.

¹²⁶ P. M. Zulehner, *Einführung*, dz. cyt., s. 80.

¹²⁷ Tamże, s. 74—77.

¹²⁸ P. M. Zulehner, *Heirat — Geburt — Tod. Eine Pastoral zu den Lebensweden*, Wien 1976 s. 25.

¹²⁹ P. M. Zulehner, *Auswahlchristen und Sozialform der Kirche*, *Diak* 6(1975) s. 203.

znaczne oddalenie od Kościoła i obcość względem niego. Przyjmują oni tylko część doktryny kościelnej, wykazując przy tym „dobrą wolę” wobec Kościoła; nie można ich jednak nazwać „chrześcijanami kościelnymi”.¹³⁰

Niektórzy badacze próbują zmierzyć stopień identyfikacji z Kościołem, choć pomiar ten nie może być dość precyzyjny. Zdaniem P. M. Zulehnera w Austrii nastąpił w latach 1950—1975 wzrost tzw. *Auswahlchristen* z 50,7% do 69,0%.¹³¹ W innych swoich opracowaniach tenże autor podaje następujące oszacowanie zasięgu różnych typów katolików ze względu na charakter zachowań religijno-kościelnych: niechrześcijanie — 5%, tradycyjni chrześcijanie — 20%, „wybierający” chrześcijanie — 75%.¹³² W diecezji Graz (Austria) 26% katolików zaliczono do chrześcijan „kościelnych” i 74% do „*Auswahlchristen*”.¹³³ Spośród badanych rodziców katolickich z Salzburga 17% zostało zakwalifikowanych do „związanych z Kościołem”, 34% — do „przyjaźnie ustosunkowanych do Kościoła” i 49% — do „obcych Kościołowi”.¹³⁴

Według ogólnych oszacowań dokonanych przez K. Forstera więcej niż połowa dorosłej ludności w RFN nie bierze udziału w życiu wspólnotowym jednego z dwóch wielkich Kościołów chrześcijańskich, choć do nich należy i mimo iż nie uważa się za areligijną.¹³⁵ Około połowa badanych katolików w mieście Bochum (RFN) przejawiała religijność w znacznym stopniu uwolnioną od wpływów Kościoła i jego formalnych oczekiwań (religijność wyrażała się w emocjonalnej więzi z wiarą i uznawaniu istnienia Boga osobowego). Pełne odrzucenie kościelno-religijnych form i ateizm przejawiała 6% badanych. Wreszcie nieco mniej niż połowa badanych przyjmowała w całości lub w części religijność zinstytucjonalizowaną.¹³⁶

Wśród protestantów niemieckich obok grupy podstawowej (*Kerngemeinde*), liczącej od 1% do 10% członków Kościoła, z której rekrutuje się przeważająca większość uczestników konwencjonalnych i centralnie zalecanych nabożeństw kościelnych (msza, komunie, godziny biblijne), zasadniczą część członków Kościoła przypada na chrześcijan „zdystansowanych”. Ich kontakty z Kościołem ograniczają się z reguły do posyłania dzieci na religię i do confirmacji, oraz przejawiają się w uczestnictwie w takich praktykach, jak chrzest, ślub, pogrzeb.¹³⁷

Sondaż reprezentatywny z 1971 r. przeprowadzony we Francji przez Instytut Badania Opinii Publicznej (SOFRES) pozwolił na wypracowanie typologii katolików ze względu na ich stosunek do wiary i Kościoła. Wyróżniono cztery podstawowe typy: obojętni religijnie (*les indifférents*) — 21%, chrześcijanie peryferyjni (*les extérieurs*) — 38%, chrześcijanie częściowo zintegrowani (*les*

¹³⁰ P. M. Zulehner, *Religiosität und Kirchlichkeit*, ThPQ 122 (1974) nr 4 s. 342 nn.

¹³¹ P. M. Zulehner, *Wie kommen wir aus der Krise? Kirchliche Statistik Österreichs 1945—1975 und ihre pastoralen Konsequenzen*, Wien 1978 s. 39.

¹³² P. M. Zulehner, *Religiosität*, art. cyt., s. 338.

¹³³ P. M. Zulehner, *Wie kommen*, dz. cyt., s. 83.

¹³⁴ P. M. Zulehner, *Säkularisierung*, dz. cyt., s. 167.

¹³⁵ K. Forster, *Gründe und Entwicklungsalternativen für eine kirchendistanzierte Religiosität*, Com 6(1977) s. 540. Według N. Greinachera około 10% społeczeństwa zachodniemieckiego tworzy tzw. kościelną wspólnotę podstawową, 25% to katolicy niedzielni, około 50% przypada na katolików „peryferyjnych” i 15% na katolików „nominalnych”. Podaje za: F. Klostermann, *Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde? Für alle Mitarbeiter in der Pfarrgemeinde*, Wien 1979 s. 87—88.

¹³⁶ U. Boos-Nünning, *Dimensionen*, dz. cyt., s. 153.

¹³⁷ K. W. Dahm, *Beruf: Pfarrer. Empirische Aspekte zur Funktion von Kirche und Religion in unserer Gesellschaft*, München 1971, s. 304.

frontaliers) — 17%, chrześcijanie zintegrowani (les intègrès) — 24%. W ostatniej grupie można wyróżnić dwa podtypy: zaangażowanych bardzo aktywnie (les actifs) — 7% i zwykłych chrześcijan, przestrzegających praktyk religijnych (les bons chrétiens) 17%. Pierwszych można by określić jako „elitę”, tzn. chrześcijan zaangażowanych, o przemyślanej wierze i aktywnościach kultowych nie zawsze zgodnych z obowiązującym prawem kościelnym; drugich — jako ludzi szczególnie przywiązanych do praktyk religijnych, ale z pewnymi zastrzeżeniami akceptujących wewnątrzkościelne reformy.¹³⁸

Według danych zgromadzonych przez S. Buralassiego i dotyczących Włoch (1968 r.) mieszkańców tego kraju można zaliczyć do pięciu subkultur: ateistycznej, indyferentnej, oficjalnie kościelnej, sakralnej i profetycznej. 5% Włochów zostało zaliczonych do grupy ateistów, którzy otwarcie odrzucają treść religii katolickiej i świadomie odchodzą od wartości religijnych; 55% — do osób indyferentnych religijnie, którzy prawnie należą do Kościoła i akceptują akty inicjacji chrześcijańskiej, ale odrzucają obowiązujące i zalecane praktyki religijne oraz skłaniają się ku wartościom pragmatycznym; 15% — do zwolenników „oficjalnego” modelu Kościoła, którzy odbywają praktyki kultowe i są ortodoksyjni w zakresie nauki kościelnej; 20% — do grupy osób związanych z tzw. subkulturą sakralną, w której akty religijne są przemieszane z magią i przesadami (członkowie tej grupy opowiadają się za utrzymaniem istniejącego porządku rzeczy); 5% — do grupy osób charakteryzujących się postawą profetyczną w sensie biblijnym (troska o powrót do ducha Ewangelii, zaangażowanie społeczne, żądanie od siebie i od innych „chrześcijaństwa z wyboru”).¹³⁹

W podsumowaniu wyników badań z lat 1966—1974 S. Buralassi podaje uwarstwienie społeczno-religijne społeczeństwa włoskiego i wyróżnia następujące typy postaw wobec religii: a) obojętni religijnie (59% ogółu ludności), którzy utrzymują bardzo sporadyczny i okazjonalny kontakt z duszpasterskimi jednostkami terytorialnymi. Można ich zaliczyć do pragmatycznej, marksistowskiej, albo liberalnej subkultury. Skierowani są ku wartościom doczesnym jako podstawowym ideałom (np. dobrobyt, wolność). Tworzą zewnętrzny krąg Kościoła włoskiego, grupujący warstwy proletariackie i miejskie; b) osoby pozostające w częściowej opozycji wobec Kościoła (około 11%), a więc ateści i dysydenci chrześcijańscy, odznaczający się wysokim poziomem wykształcenia i aktywnością radykalizującą; c) osoby należące do sektora kościelnego (około 30%), zarówno o tendencjach zachowawczych (tradycyjnych), jak i reformatorskich; d) mała centralna grupa (około 1%), złożona z intensywnie zaangażowanych w sprawy Kościoła osób, mająca charakter elitarny.¹⁴⁰

Ogólnie i bardzo ostrożnie można więc powiedzieć, że w mozaice różnorodnych „warstw” kościelnych tylko mniejszość ludzi w społeczeństwach za-

¹³⁸ F. Schmalz, *Wie sehen die Franzosen die katholische Kirche?*, HerKor 26(1972) s. 282—283. Wskaźnik uczestnictwa we mszy św. niedzielnej w Belgii zmniejszył się w latach 1964—1974 o 25,2% i wynosi około 30%. Nie zmieniły się natomiast wskaźniki: chrztów (89%), małżeństw katolickich (81%) i pogrzebów kościelnych (84%). Zob. A. Rubbens, *Dreissig Jahre Geschichte des belgischen Katholizismus*, Com 7(1978) s. 459.

¹³⁹ Podaję za R. J. Kleinerem, *Basisgemeinden in der Kirche. Was sie arbeiten — wie sie wirken*, Graz—Wien—Köln 1976 s. 72 nn.

¹⁴⁰ S. Buralassi, *Gesellschaftsschichten und Rezeption der Lehre. Dargestellt am Beispiel Italien*, Conc 14(1978) s. 2—12. B. Sorge, *Die italienische Kirche in der Krise des Landes*, Com 7(1978) s. 345—346.

chodnich reprezentuje współcześnie typ względnie pełnej identyfikacji z Kościołem.¹⁴¹ Większość sytuuje się w częściowym dystansie wobec Kościoła. R. Zeffass dodaje, że wspólnoty podstawowe (Kerngemeinde) w Kościele katolickim i ewangelickim obejmują pod względem ilościowym wyraźną mniejszość, w aspekcie zaś jakościowym są rodzajem religijnej subkultury w społeczeństwie.¹⁴² Religijność osób „stojących z dala od Kościoła” stanowi zatem we współczesnych społeczeństwach przemysłowych wzorzec dominujący.

W nieco innym znaczeniu K. Rahner mówi o Kościele znajdującym się obecnie w sytuacji diaspory: „Jest w każdym razie faktem, że poza (być może) Półwyspem Iberyjskim nie ma już krajów chrześcijańskich. Wszędzie na świecie i w stosunku do świata chrześcijaństwo znajduje się w sytuacji diaspory, w rozmaitych stopniach oczywiście. Wszędzie stanowi mniejszość ilościową, przynajmniej jeśli mamy na myśli chrześcijaństwo naprawdę przeżywane. Nigdzie nie odgrywa roli kierowniczej, która pozwoliłaby mu nadać życiu świeckiemu głębokie i wyraźne piętno ideałów chrześcijańskich. Można nawet powiedzieć, że żyjemy bez wątpienia w okresie, który przyniesie jeszcze większą intensyfikację tego procesu, bez względu na przyczyny, którym ktoś zechce ten fakt przypisać”.¹⁴³

W wysoko rozwiniętych społeczeństwach Europy Zachodniej istnieje silny nacisk społeczny w kierunku religijności selektywnej, częściowo pozainstytucjonalnej, luźno związanej z Kościołem i mocno zindywidualizowanej, religijności stojącej w sytuacji faktycznej diaspory.¹⁴⁴ Jest to nowa społeczna forma religijności, o której mówi U. Boos-Nünning, religijności, która choć odbiega od formalnych wymogów, stawianych przez Kościół, jest zawsze w pewnym stopniu przezeń kształtowana.¹⁴⁵ Typowym zjawiskiem zachodzącym we współczesnych społeczeństwach przemysłowych nie jest więc zanik religii czy areligijność, lecz przemiana społecznych form religii, wyrażająca się w odchodzeniu od prawie totalnej identyfikacji z Kościołem ku identyfikacji częściowej. W związku z tym można powiedzieć, że społeczeństwo przemysłowe charakteryzuje się nie tylko „odkościelnieniem” różnych sfer społecznych, lecz i postępującym procesem „odkościelnienia” religijności.¹⁴⁶

V. KONSEKWENCJE PASTORALNE

Analiza socjologiczna dotycząca społecznych przejawów religii i Kościoła, choć nie wyraża w pełni tych obydwu rzeczywistości, stawia dla praktycznego duszpasterstwa szereg konsekwencji. Obserwowane i opisywane przez socjologów zmiany społecznych kształtów religii i Kościoła we współczesnym społeczeństwie wskazują na wzrost postaw wobec religii i Kościoła w kierunku selektywnej percepcji i interpretacji religijnego dziedzictwa. Tego rodzaju przemiany, choć niezbyt pożądane z kościelnego punktu widzenia, sta-

¹⁴¹ Por. G. Schmidtchen, *Protestanten*, dz. cyt., s. 251—300.

¹⁴² R. Zeffass, *Pastorale Kompetenz — Konsequenzen für den Ausbildungssektor*. W: *Kirchliche und nichtkirchliche*, dz. cyt., s. 117.

¹⁴³ K. Rahner, *O możliwości*, dz. cyt., s. 198.

¹⁴⁴ Por. N. Greinacher, *Der Glaube wird anders*. W: *Was glauben*, dz. cyt., s. 143—146.

¹⁴⁵ U. Boos-Nünning, *Dimensionen*, dz. cyt., s. 153.

¹⁴⁶ P. M. Zulehner, *Religiosität*, art. cyt., s. 339.

nowią jednak szansę dla duszpasterstwa. Kościół posiada określony „oficjalny model” religijności i poprzez religijną socjalizację pragnie ten model urzeczywistnić w postawach i zachowaniach katolików, w kierunku religijności o charakterze instytucjonalnym.¹⁴⁷ Jeżeli to, co powiedzieliśmy dotąd o społecznej treści Kościoła, jest słuszne, to z przeprowadzonych rozważań wynikają określone wskazówki dla działalności duszpasterskiej.

Duszpasterstwo, które zawsze pozostaje na styku mandatu Chrystusowego (tak jak on jest przekazywany w Kościele) i oczekiwań wiernych, musi nawiązywać do aktualnej sytuacji społecznej, z której wyrasta. Religijne „dziś” rozwiniętych społeczeństw przemysłowych sprawia, że członkami Kościoła są nie tylko chrześcijanie kościelni, ale w coraz większym zakresie chrześcijanie selektywni, wybiórczo traktujący religijność zorientowaną kościelnie. Ci ostatni bywają często uważani przez duszpasterzy za „chrześcijan drugiej kategorii” lub „połowicznych chrześcijan”, lub też określani są mianem „katolików z kartoteki parafialnej”. Ponieważ reprezentują oni zredukowaną postać chrześcijaństwa, pozostają z reguły na marginesie zainteresowań duszpasterzy. Czyż nie jest wciąż aktualne to, o czym pisał austriacki socjolog H. Swoboda na początku obecnego stulecia: „Zasadniczy błąd duszpasterstwa polega na tym, że nawraca się tych, którzy są już nawróceni”?¹⁴⁸ Duszpasterstwo zwężone do oddziaływania na „nawróconych” jest w dzisiejszej sytuacji kościelno-religijnej niepełną lub wręcz fałszywą terapią.¹⁴⁹

W sytuacji pluralistycznego społeczeństwa „duszpasterstwo nawróconych”, czyli tych, którzy w mniej lub więcej wystarczającej mierze uczestniczą w życiu i wierze Kościoła, musi być uzupełniane „duszpasterstwem nawrócenia”, skierowanym ku tym, którzy pozostają w częściowym dystansie wobec wiary i Kościoła.¹⁵⁰ Choć sama wiara ma tendencję do rozwijania się w formach kościelnych, to powiązanie chrześcijan z Kościołem, czyli tzw. kościelność, jest — według sformułowania K. Rahnera — nie początkiem, lecz końcem łaski.¹⁵¹ Zjawisko „ukościelnienia” religijności zależy od wielu warunków indywidualnych i społecznych (wychowanie w domu rodzinnym, osobista wrażliwość religijna, więź z parafią itp.). Ze względu na poszerzający się nacisk społeczny w kierunku religijności kościelnie zredukowanej, a nawet pozainstytucjonalnej, przekroczenie pewnych barier psychicznych w celu osiągnięcia pełnej kościelności jest dla zdystansowanych chrześcijan niezwykle trudne.¹⁵²

Radykalne przekształcenia w strukturze współczesnego życia warunkują głęboko sięgające zmiany w zakresie funkcji i form działania Kościoła, są wezwaniem do rewizji dotychczasowych form oddziaływania duszpasterskiego. Nowe sytuacje społeczne domagają się modyfikacji rozwiązań duszpasterskich i nowego rozkładu akcentów w tej działalności. W procesie przekształceń społecznych Kościół nie może odgrywać roli bierno-dostosowawczej, lecz rolę aktywną i dynamiczną. Szukanie nowych możliwości dla wiary i Kościoła w dzisiejszym, sekularyzującym się świecie nie może w punkcie wyjścia opierać się na zasadzie: „Wszystko albo nic”. Swoista „czarno-biała” strategia duszpasterska, z jedną ogólną receptą na wszystko, może okazać się z gruntu

¹⁴⁷ Tamże, s. 341.

¹⁴⁸ H. Swoboda, *Großstadtseelsorge*, Regensburg 1911 s. 351.

¹⁴⁹ P. M. Zulehner, *Heirat*, dz. cyt., s. 28.

¹⁵⁰ P. M. Zulehner, *Einführung*, dz. cyt., s. 104 nn.

¹⁵¹ K. Rahner, *Kirchliche und ausserkirchliche Religiosität*, *SdZ* 98(1971) s. 6.

¹⁵² P. M. Zulehner, *Religiosität*, art. cyt., s. 344.

nieskuteczna wobec tych, którzy odeszli od „przesakralizowanych” form życia religijnego i od klasycznej, pełnej identyfikacji z Kościołem, choć pozostają jeszcze w orbicie osłabionych wpływów Kościoła.¹⁵³ Byłaby to strategia nie tylko nierealistyczna, ale i szkodliwa z duszpasterskiego punktu widzenia, bo sprzeczna z misyjnym rysem Ewangelii.¹⁵⁴

Niezrozumiałe są zatem i niedopuszczalne próby ograniczania rozmiarów wspólnoty kościelnej tylko do ludzi aktywnie zaangażowanych w życie religijne i parafialne, wyłączające tych, którzy pozostają w częściowym dystansie wobec Kościoła, których więź z nim ujawnia się głównie w praktykach jednorazowych (chrzest, pierwsza komunia św., ślub, pogrzeb).¹⁵⁵ Nawet jeżeli udałoby się przytoczyć szereg racji teologicznych skłaniających do usunięcia z Kościoła chrześcijan tylko częściowo z nim związanych, to i tak ten program byłby de facto nie do zrealizowania. Religijność „wybiórcza” nie jest finalnym produktem procesu ewolucji religijnej i nie oznacza całkowitej „anemii” życia religijnego. Może się przekształcać zarówno w religijność kościelnie zorientowaną, jak i w areligijność. Katolicy będący „na uboczu” Kościoła mogą stać się jego pełnowartościowymi członkami, jeśli zmienią swoje nieortodoksyjne przekonania. Mogą także powiększyć szeregi osób o narastającej heterodoksji lub wreszcie obojętności religijnej. Oddziaływanie duszpasterskie na ludzi pozostających w stanie osłabionej więzi z Kościołem jest o tyle jeszcze ważne, że w społeczeństwie przemysłowym, w którym trzeba stawiać czoło coraz to nowym sytuacjom, tylko wiara silna, z gruntu osobista, jest zdolna przetrwać i rozwijać się.¹⁵⁶

Duszpasterz powinien oswoić się z myślą, że istnieje pluralizm religijno-kościelnych form społecznych oraz ustąpienie w przynależności do niego — nie tylko w sensie wypracowanych i ustalonych przez Sobór Watykański II poziomów identyfikacji z Kościołem; gradacja przebiega również wewnątrz Kościoła, wśród tych, którzy teologicznie rzecz biorąc — są „plene incorporari” w Kościół. Cywilizacja industrialna, która — przynajmniej pośrednio — powoduje upowszechnianie się postaw częściowo zdystansowanych wobec Kościoła, uczyniła wprawdzie pozycję chrześcijaństwa trudniejszą, ale nie beznadziejną. Istnieją bowiem w Kościele ogromne siły (społeczne i religijne) umożliwiające w każdym czasie dokonywanie reintegracji postaw religijnych ludzi i włączanie ich w sposób możliwie najpełniejszy w Kościół oraz gwarantujące koncentrację religijności kościelnej w parafiach.

Przeciwstawianie sobie Kościoła ludowego (Kościoła mas) — Kościołowi elity (Kościołowi-wspólnocie) jest z duszpasterskiego punktu widzenia fałszywą alternatywą.¹⁵⁷ Podstawowa struktura Kościoła jest strukturą wspólnotową. „Kościół mas” i „Kościół-wspólnota” nie stanowią przeciwieństw, lecz wzajemnie uzupełniają się.¹⁵⁸ Zdaniem wielu teologów „Kościół ludowy” ostoi się pomimo nieuchronnych zmian zachodzących w społeczeństwie. Niektórzy badacze tych zagadnień uważają nawet za niebezpieczne rozróżnianie

¹⁵³ Por. E. Wiesnet, *Säkularisierung pro und contra. Ihre Diagnose, Interpretation und Wertungsimplicationen in der heutigen Religionssoziologie*, Innsbruck 1973 s. 87—97.

¹⁵⁴ K. Forster, *Religiös*, dz. cyt., s. 49 nn.

¹⁵⁵ Por. J. Krucina, *Kościół jako wspólnota wspólnot*. ChS 9(1977) nr 11—12(59—60) s. 67.

¹⁵⁶ R. Coste, *Foi et société industrielle*, NRTh 97(1975) s. 403.

¹⁵⁷ Por. K. Lehmann, *Chancen*, art. cyt., s. 111—127.

¹⁵⁸ P. M. Zulehner, *Auswahlchristen*, art. cyt., s. 204.

pomiędzy „Volkskirche” i „Freiwilligkeitskirche”, pomiędzy „Wahlchristentum” i „Traditionschristentum”.¹⁵⁹

Z duszpasterskiego punktu widzenia trzeba uznać każdego chrześcijanina takim, jakim on jest, nawet jeżeli jest tylko „chrześcijaninem sezonowym” (świętecznym) i selektywnym, oraz pomóc mu uczynić krok naprzód w kierunku pełniejszego chrześcijaństwa. Jak mówi R. Coste, parafrazując zdanie A. Camusa, „świat dzisiejszy domaga się od chrześcijan, aby stawali się coraz bardziej chrześcijanami”,¹⁶⁰ chrześcijanami nie na miarę religijności konwencji społecznych, lecz żywotnych decyzji osobistych. Członkostwo w Kościele ma charakter dynamiczny: „Jeżeli ktoś zostaje przyjęty do Kościoła, nie zostaje tym samym przeniesiony w stan spoczynku, lecz zostaje wprawiony w ruch; wciągnięty zostaje w ruch Boga ku światu i świata ku Bogu. Kościół jest ze swej istoty wspólnotą wiary, nadziei i miłości i jako taki żąda od każdego ciągle nowych wysiłków w trosce o wiarę, nadzieję i miłość. Im bardziej to się udaje, tym intensywniejsze staje się członkostwo”.¹⁶¹ Jest możliwe uczynienie posłannictwa chrześcijańskiego bardziej skutecznym w społeczeństwie i przekazanie go następnym pokoleniom. Pełna identyfikacja z religią, chrześcijaństwo explicite kościelne, jest zawsze rzeczywistością „in statu fieri”, jest celem z punktu widzenia pastoralnego.¹⁶²

Kościół musi być „otwarty” na fenomen częściowej identyfikacji z wiarą, występujący w pewnych kręgach katolików, którzy choć nie zrezygnowali z Kościoła — jednak nie należą do grupy osób o ścisłej identyfikacji z nim. Nie jest to tylko zjawisko efemeryczne. Ustopniowana więź z Kościołem należy do społecznego kształtu Kościoła w dzisiejszych czasach. Siły sprawcze tego procesu nie wyczerpały się, lecz działają dalej, drażąc wnętrze Kościoła. Brak identyfikacji nie jest jedyną alternatywą dla totalnej identyfikacji.¹⁶³ Kościół jawi się jako instytucja o „otwartych drzwiach”, instytucja „zapraszająca” także tych, którzy są częściowo „na zewnątrz” (bez konieczności deklarowania od razu bezwarunkowej i nieodwracalnej przynależności). Kościół występuje w roli „kochającej matki, która pokornie i bez targów idzie naprzeciw swemu dziecku aż do ostatnich granic możliwości”.¹⁶⁴

W refleksji i praktyce duszpasterskiej należy zastanowić się, co możemy zaoferować ludziom o częściowej identyfikacji z Kościołem, jak zahamować proces rozwijania się religijności pozainstytucjonalnej.¹⁶⁵ Znalezienie dróg dojścia do katolików znajdujących się poza zorganizowanym życiem religijnym jest ważną, pozytywną szansą dla Kościoła w społeczeństwie przyszłości i polem działania dla dynamicznej akcji „rechryścianizacji” katolików, integrującej ich w Kościół.

Osoby o skryzystalizowanej religijności kościelnej, a zwłaszcza ci, którzy konstytuują wspólnotę podstawową w Kościele, nie mogą tworzyć czegoś na kształt dobrze obwarowanego getta, sekty, czy ezoterycznego kręgu wybra-

¹⁵⁹ N. Greinacher, Zielvorstellungen einer kirchlichen Gemeinde von morgen, Theologia Practica. Zeitschrift für Praktische Theologie und Religionspädagogik 9(1974) nr 4 s. 241.

¹⁶⁰ R. Coste, Foi et société, art. cyt., s. 403.

¹⁶¹ A. Skowronek, Elementy eklezjalne, art. cyt., s. 22.

¹⁶² H. Schlette, Die sogenannte „partielle Identifikation” mit der Kirche, Conc 7(1971) s. 402—405.

¹⁶³ Tamże, s. 400.

¹⁶⁴ K. Rahner, O możliwości, dz. cyt., s. 32.

¹⁶⁵ N. Mette, Die kirchlich distanzierte Christlichkeit als Herausforderung für kirchliches Handeln, Diak 8(1977) s. 236 nn.

nych, lecz winni być dynamicznym centrum oddziałującym na wszystkich pozostających w orbicie wpływów Kościoła. Procesy „wmontowywania” nowych członków w Kościół można wzmacniać i stymulować w kierunku kształtowania bardziej intensywnych działań ewangelizacyjnych, które wciągałyby w sferę oddziaływania Kościoła coraz to nowe grupy ludności. Kościołowi nie może zabraknąć odwagi w poszukiwaniu coraz to nowych dróg i metod ewangelizacji świata. Ma rację K. Rahner, gdy pisze, że „problem kościelności religii i kościelności stosunku do Boga stwarza dziś większe trudności niż dawniej i to trudności natury również wewnątrzkościelnej. Trzeba jeszcze wiele zrobić, by przekonać ludzi, że właściwym i liczącym się miejscem, w którym przejawiać się powinna ich naturalna, choć czasem niewielka religijność, jest Kościół”.¹⁶⁶

Mimo że duszpasterstwo ludzi zdystansowanych wobec Kościoła nie jest łatwe, istnieje realna możliwość znalezienia pełniejszego miejsca dla religii w społeczeństwie w warunkach stabilizacji industrialnych form życia. Kościół przyszłości może się odnowić w aktywnych wspólnotach, w których poszczególne ludzie będą mieli szansę świadomego i dogłębnego przeżywania swojej przynależności religijnej, a duszpasterstwo nie będzie nastawione na kształtowanie przeciętnych osobowości religijnych. Odnowione wspólnoty to nie tylko parafie lokalne, ale i różnego typu grupy zapewniające szansę „poli-centrycznej integracji” Kościoła.¹⁶⁷ Jest to już jednak temat odrębnego studium.

Zakończymy nasze rozważania słowami papieża Jana Pawła II wypowiedzianymi podczas otwarcia Konferencji Episkopatu Ameryki Łacińskiej w Puebla: „Przyszłość spoczywa w rękach Boga, ale w pewnym stopniu, przyszłość nowego ożywienia ewangelicznego Bóg złożył również w wasze ręce. Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody (Mt 28,19)”.¹⁶⁸

¹⁶⁶ Kościół w świecie sekularyzowanym. Rozmowa z prof. Karlem Rahnerem, *Novum* 1979 nr 2 s. 62.

¹⁶⁷ P. M. Zulehner, *Auswahlchristen*, art. cyt., s. 205. P. Lippert, *Fernstehenden-pastoral*. Zur gedanklichen und geistlichen Bewältigung einer pastoralen Not, *LS 29(1978)* s. 236—241. R. Zerfass, *Die „distanzierte Kirchlichkeit“ als Herausforderung an die Seelsorge*, *LS 22(1971)* s. 249—266. K. Forster, *Pastoralsoziologische Beobachtungen zu kirchendistanzierter Religiosität*, *LS 29(1978)* s. 225—235.

¹⁶⁸ Jan Paweł II, *Orędzie do biskupów*, art. cyt., s. 21.



nr in. 52 879