

# Mariański, Janusz

---

## Legitymizacja religijna jako fakt społeczny

---

Studia Płockie 30, 97-123

---

2002

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych [mazowsze.hist.pl](http://mazowsze.hist.pl).

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

*Ks. Janusz Mariański*

## LEGITYMIZACJA RELIGIJNA JAKO FAKT SPOŁECZNY

W warunkach modernizacji społecznej nastąpiło rozdzielenie sfery sakralnej i świeckiej, religijności i moralności. Polityka, gospodarka, nauka, kultura i inne dziedziny życia społecznego uzyskiwały niezależność od religii i moralności chrześcijańskiej, wypracowały własne systemy regulacji i legitymizacji swoich działań. W nowoczesnych społeczeństwach nie ma już jednego, ogarniającego wszystkie dziedziny życia, systemu wartości. Życie społeczne w coraz większym zakresie jest kierowane i koordynowane różnorodnymi zasadami pragmatycznymi, nie związanymi z religią i moralnością religijną. Proces ten można określić jako przejście od porządku całościowego i monocentrycznego do spluralizowanego życia społecznego. W sekularyzujących się społeczeństwach jednostki uzyskały możliwość wyboru określonych elementów z doktryny chrześcijańskiej, wraz ze swoistym „prawem” do dystansowania się wobec Kościoła jako instytucji. Kontury tego, co chrześcijańskiej, stały się mniej określone, bardziej zróżnicowane.

W warunkach modernizacji społecznej zmieniają się nie tylko zewnętrzne postawy i zachowania religijne, ale także mechanizmy uzasadnień całego uniwersum religijnego i jego poszczególnych elementów, czyli tzw. legitymizacja religijna. W niniejszych rozważaniach przedstawimy kolejno następujące kwestie: pojęcie i rodzaje legitymizacji, legitymizacja religii i Kościoła w społeczeństwie tradycyjnym, w społeczeństwie realnego socjalizmu i w społeczeństwie pluralistycznym.

### 1. Legitymizacja: pojęcie i jej rodzaje

Termin „legitymizacja”, według innych „legitymacja” (uprawomocnienie, prawomocność) stosował szeroko w swoich pracach z zakresu socjologii i nauk politycznych Max Weber (sam termin istniał już wcześniej). W potocznym dyskursie politycznym legitymizacja „oznacza polityczne poparcie grupy, która już znajduje się u steru rządów, albo którą chcielibyśmy widzieć u steru rządów”<sup>1</sup>. Stosuje się wtedy także termin „legitymacja”. W sensie najogólniejszym oznacza proces, po-

<sup>1</sup> W. Wesolowski, Legitymizacja jako potoczna filozofia władzy. „Studia Socjologiczne”, 2001, nr 2, s. 6.

przez który nasze działania zostają uznane za uzasadnione i w pewnym sensie usprawiedliwione poprzez wspólne albo nadrzędne cele. Uprawomocnienie wskazuje jednostce, dlaczego powinna podjąć takie działania a nie inne, powiada jej ono także, dlaczego rzeczy są takimi, jakimi są. Odnosi się także do porządku instytucjonalnego, który staje się dla jednostki obiektywnie dostępny i subiektywnie uznany. Ten proces wyjaśnia i uzasadnia właśnie legitymizacja. W uprawomocnieniu porządku instytucjonalnego ważną rolę odgrywają wartości, ale i wiedza o rolach, która określa zarówno właściwe jak i niewłaściwe działania w ramach struktury społecznej. W uprawomocnieniu instytucji „wiedza” wyprzedza „wartości”<sup>2</sup>.

Według Słownika socjologicznego legitymizacja to taki „1. układ społeczny, w którym rządzi się przekonani, że rządzący mają prawo do sprawowania nad nimi władzy i że wszyscy obywatele powinni przestrzegać ustanowionych przez rząd praw oraz podporządkować się wydawanym na ich mocy poleceniom. 2. proces, którego celem jest uzyskanie przez władzę uprawomocnienia; zgodnie z teorią M. Webera może się ono opierać na trzech typach autorytetu: autorytecie charzmatycznym, autorytecie legalnym lub autorytecie tradycyjnym”<sup>3</sup>.

W socjologii kultury legitymizacje stanowią – obok wartości, norm i symboli – istotne części systemu kulturowego (J. Remy). Tłumaczą one całość przedsięwzięć i działań podejmowanych przez grupy społeczne. Ukazują się przede wszystkim jako uprawomocniające kryteria wyboru różnych możliwości działania, które ze sobą konkurują. Uzasadniają one całokształt działań jednostek i grup społecznych w urzeczywistnianiu wartości i norm. Służą stabilizacji grupowej i upowszechnianiu się określonych zachowań przyjętych w grupie społecznej. Do pewnego stopnia legitymizacja utożsamia się z ideologią grupy, obejmującą jej przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, zapewniającą stabilność i ciągłość systemów społecznych. Podstawowe cele grupowe mogą się wyrazić tylko za pośrednictwem legitymizacji, która poniekąd narzuca się jako warunek przetrwania grupy. Zaprzeczeniem legitymizacji jest dezintegracja kultury<sup>4</sup>.

W naukach politycznych legitymizacja (od łac. *legitimus* – zgodny z prawem) oznacza prawomocność wykonywania władzy. Jako cecha porządku politycznego uzasadniająca jego prawomocność (legitymizacja władzy państwowej) stanowi ona podstawowy problem każdego porządku politycznego, wiąże się bowiem z uznaniem prawomocności władzy przez podwładnych, albo poprzez wspólne i zgodne zdefiniowanie sytuacji przez rządzących i rządzonych. Legitymizacyjne mechanizmy stabilności porządku społeczno-politycznego są szczególnie ważne w społeczeństwach o ładzie policentrycznym (legitymizacja jako stan pewnego rodzaju stosunków między władzą a społeczeństwem).

<sup>2</sup> P. L. Berger, Th. Luckmann. Społeczne tworzenie rzeczywistości, tł. J. Niżnik. Warszawa 1983, s. 152-153.

<sup>3</sup> K. Olechnicki, P. Załęcki. Słownik socjologiczny. Toruń 1997 s. 110.

<sup>4</sup> M. Radwan, Socjologia religii a socjologia kultury. Przyczynek metodologiczny, „Chrześcijaństwo” 2: 1970, nr 6, s. 48-49.

Według Maxa Webera istnieją trzy typy idealne prawomocnej władzy czy panowania: władza oparta na tradycji, na podstawach charyzmatycznych i na przesłankach legalności. Każdy z tych typów odwołuje się do odmiennych treści i procedur legitymizacyjnych. Weber odnosił termin „legitymizacja” przede wszystkim do wspólnot (organizacji) występujących w formie państwa i stosował go do analizy źródeł uprawomocnienia faktu sprawowania władzy<sup>5</sup>. Stosunek panowania, który opiera się na podstawie tradycyjnej, a więc na pietyzmie wobec tego, co rzeczywiście, rzekomo lub w sposób domniemany istniało zawsze, Weber określał jako „autorytet tradycjonalistyczny”<sup>6</sup>. Najważniejszym rodzajem panowania wspierającego swoją prawomocność na tradycji jest patriarchalizm. W tym typie struktury panowania decydującą cechą jest podporządkowanie się na mocy świętej tradycji wyznaczonym przez tradycyjny porządek osobowym władcom, czy ewentualnie ich urzędowym lennikom lub posiadaczom urzędowych prebend, legitymizujących się własnym prawem dzięki przywilejom lub nadaniom.

Panowanie charyzmatyczne (charyzmatowe) opiera się na wierze w świętość lub wartość tego, co niecodzienne i wyraża się poddaniem obdarzonym charyzmą osobom, prorokom i bohaterom. Tytułem do władzy są wyjątkowe cechy osobowościowe przywódcy oraz jego szczególna misja, którą ma on do wypełnienia. Przez charyzmę rozumie się – obojętnie czy rzeczywistą czy domniemaną – niecodzienną właściwość człowieka, a przez to autorytet charyzmatyczny – „panowanie nad ludźmi (mające charakter bardziej zewnętrzny lub bardziej wewnętrzny), któremu ci, nad którymi się panuje, poddają się na mocy wiary w ową właściwość danej osoby. Czarownik uprawiający magię, prorok, wódz wypraw myśliwskich i łupieżczych, naczelnik wojenny, tzw. władca «cezarystyczny», ewentualnie przywódca partyjny należą do takiego typu władców w stosunku do swoich uczniów, swych zwolenników, zwerbowanego oddziału wojska, partii itp. Prawomocność ich panowania opiera się na wierze i oddaniu się temu, co niezwykle, wykraczające poza normalne właściwości ludzkie i dlatego wartościowe (pierwotnie – nadprzyrodzone). A więc opiera się ona na wierze w magię lub objawienie i w herosów, której źródłem jest «udowodnienie» charyzmatycznej właściwości cudami, zwycięstwami i innymi sukcesami, takimi jak pomyślność rządzonych. Dlatego też wiara ta, wraz z autorytetem, do którego władca rości sobie prawo, znika albo przynajmniej grozi zniknięciem, kiedy tylko zawodzi możliwość udowodnienia i ujawnia się, że osoba o kwalifikacjach charyzmatycznych utraciła swą moc magiczną lub została opuszczona przez swego Boga”<sup>7</sup>.

Trzeci rodzaj stosunków panowania pojawił się na Zachodzie wraz ze zwycięstwem formalistycznego racjonalizmu jurydycznego (legalny typ panowania).

<sup>5</sup> M. Weber, Trzy czyste typy prawomocnego panowania, w: *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*. Wyboru dokonali: w. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki, Warszawa 1975, s. 539-550.

<sup>6</sup> M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, tł. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Warszawa 1984, s. 144-149.

<sup>7</sup> Tamże, s. 144-145.

Najczęstszym typem takiego panowania jest władza biurokratyczna. Ten typ panowania wyraża bezosobowa więź z ogólnie ustalonym rzeczowym, „urzędowym obowiązkiem”, określonym przez racjonalnie ustanowione normy (prawa, zarządzenia, regulaminy) i to określonym w ten sposób, że prawomocność władzy staje się legalnością ogólnych reguł pomyślanych celowo, ustanowionych poprawnie pod względem formalnym i podanych do publicznej wiadomości. Wykonywanie władzy jest o tyle prawomocne, o ile jest legalne, tzn. odpowiada pozytywnemu prawu, zgodnie z procedurą uznaną za ważną i obowiązującą<sup>8</sup>.

Decyzje władzy, która jest uznana za prawomocną, mogą uzyskać status legalnie podjętych. Ważny jest nie tylko zewnętrzny aspekt posłuszeństwa władzy, ale i tzw. przekonanie i wiara legitymizacyjna („Legitimitätsglaube”)<sup>9</sup>. Według Webera naszkicowane przez niego typy władzy (panowania) nie są jedynymi i nie wszystkie empiryczne struktury panowania muszą w „czysty” sposób odpowiadać jednemu z tych typów. Wręcz przeciwnie, przeważająca ich część stanowi kombinację wielu, lub stany przejściowe między wieloma spośród nich. Może się zdarzyć, że jakieś zjawisko ze względu na pewną część swych charakterystycznych cech należy do racjonalnej władzy, ze względu na inną – do tradycyjnej. „Przedstawiona tu terminologia nie zmierza zatem do wciskania gwałtem nieskończonej wielorakości zjawisk historycznych w jakieś schematy, lecz miała jedynie stworzyć użyteczne dla określonych celów pojęciowe punkty orientacyjne”<sup>10</sup>.

Współcześnie wielu filozofów państwa i prawa podkreśla, że analiza weberowska nie jest kompletna, nie podejmuje ona bowiem problemów sprawiedliwości państwa i ochrony obywateli. Formułują oni taką koncepcję legitymizacji, która kładzie nacisk na wolność do spełniania kryteriów wyrastających ze społecznej umowy między autonomicznymi sprawcami (np. J. Rawls)<sup>11</sup>. Weberowska koncepcja legitymizacji jest w dalszym ciągu inspiracją do tworzenia jej nowych typów. Według W. Wesołowskiego w koncepcji legitymizacji chodzi nie tylko o świadome posłuszeństwo, ale i o jego głębsze przyczyny. „Prawowitość odnosi się do uznania «właściwego» pochodzenia władzy; prawomocność odnosi się do uznania mocy obowiązującej normy prawa i decyzji ludzi sprawujących władzę; prawowierność odnosi się do dostrzeganej pozytywnej więziotwórczej roli przekonania dotyczących stosunków między rządzącymi i rządzonymi. Te trzy rodzaje legitymizacji, które staram się tu ujawnić, mają aspekt taki, że władza pojmowana jest jako dobro wspólne albo, co najmniej, narzędzie służące dobru wspólnemu. Takie przekonania należą do zakresu filozofii władzy”<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> Tamże, s. 144-149.

<sup>9</sup> M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1985.

<sup>10</sup> M. Weber, *Szkice z socjologii*, s. 150.

<sup>11</sup> J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1975. H. Hastedt. *Gerechtigkeit. W: Ethik. Ein Grundkurs*. Hrsg. von H. Hastedt, E. Martens. Reinbek bei Hamburg 1994 s. 200-205.

<sup>12</sup> W. Wesołowski, *Legitymizacja*, s. 32.

S. M. Lipset wprowadził rozróżnienie między oceną systemu politycznego w kategoriach jego efektywności (skuteczności) oraz legitymizacji (uprawomocnienia). „Skutecznością nazywamy faktyczne dokonania, to, w jakim zakresie system spełnia podstawowe funkcje rządu w opinii większej części ludności oraz na przykład takich silnych grup, jak kapitał lub siły zbrojne. Legitymizacja obejmuje zdolność systemu do wytworzenia i podtrzymywania przekonania, że istniejące instytucje polityczne są dla społeczeństwa najlepsze. Stopień legitymizacji posiadanej przez systemy polityczne zależy w dużej mierze od sposobu, w jaki rozwiązano sprawy kluczowe, które przez wiele lat dzieliły społeczeństwo”<sup>13</sup>.

Legitymizacja ma charakter szacunkowy, a poszczególne grupy społeczne uważają system polityczny za posiadający legitymizację lub jej pozbawiony na podstawie tego, jak wartości tego systemu odpowiadają ich wartościom. Kryzys legitymizacji jest kryzysem zmiany, gdy pewne grupy dzięki masowemu komunikowaniu mogą organizować się wokół innych wartości niż te, które wcześniej uważano za jedynie możliwe do zaakceptowania<sup>14</sup>. Korzeni kryzysu legitymizacji należy poszukiwać w charakterze zmian współczesnych społeczeństw. „Kryzysy legitymizacji występują w okresie przechodzenia do nowej struktury społecznej, jeśli: 1) *status* głównych instytucji konserwatywnych jest zagrożony w okresie zmian strukturalnych; 2) wszystkie główne grupy społeczeństwa nie mają dostępu do systemu politycznego w okresie przejściowym, lub przynajmniej dopóty, dopóki nie ustalą swych żądań politycznych. Po ustanowieniu nowej struktury społecznej, jeśli nowy system nie potrafi sprostać oczekiwaniom głównych grup (na gruncie «skuteczności») przez okres wystarczająco długi do zaistnienia legitymizacji na nowych podstawach, może dojść do nowego kryzysu”<sup>15</sup>.

Legitymizacja i konsolidacja systemu politycznego jest szczególnie ważna w warunkach radykalnej zmiany ustrojowej. „Otóż wiara w prawowitość systemu może, ale nie musi, iść w parze z analogiczną wiarą w prawowitość określonej elity władzy w danym systemie. W tych ustrojach niedemokratycznych, które zdołały sobie zapewnić legitymizację, wiara w prawowitość określonej elity władzy i systemu jest niemal tożsama. W ustrojach tych zatem zakwestionowanie legitymizacji władzy prowadzi nieuchronnie do zakwestionowania legitymizacji całego systemu. Tymczasem w ustrojach demokratycznych cofnięcie legitymizacji rządzącym niekoniecznie musi oznaczać zakwestionowanie legitymizacji całego systemu. Deficyt legitymizacyjny dotyczy bowiem jedynie grupy rządzącej, wobec której opozycja (parlamentarna lub nawet pozaparlamentarna) jest gotową, zinstytucjonalizowaną alternatywą”<sup>16</sup>.

Typy idealne panowania czy prawowitości władzy nie występują nigdy w formie czystej, są naukowym instrumentem analizy bardzo złożonej rzeczywistości

<sup>13</sup> S. M. Lipset, *Homo politicus. Społeczne podstawy polityki*, tł. G. Dziurdzik-Kraśniewska, Warszawa 1995, s. 81.

<sup>14</sup> Tamże, s. 81-82.

<sup>15</sup> Tamże, s. 82.

<sup>16</sup> E. Wnuk-Lipiński, *Zmiana systemowa*, w: *Pierwsza dekada niepodległości. Próba socjologicznej syntezy*, red. E. Wnuk-Lipiński, M. Ziółkowski, Warszawa 2001, s. 50.

społecznej. Występujące systemy polityczne są swoistą mieszaniną typów czy-  
stych. Problem deficytu, kryzysu lub stałego braku legitymizacji występuje szcze-  
gólnie wyraźnie w krajach o monocentrycznych systemach politycznych, dawniej  
wzorowanych na modelu radzieckim. Ze względu na negatywne doświadczenia  
z dyktaturami totalitarnymi i kultem jednostki, ukształtowała się współcześnie  
świadomość, że prawomocna władza potrzebuje aprobaty ludu i stąd legitymiza-  
cja przysługuje tylko systemowi demokratycznemu. Współczesne teorie demokra-  
cji uznają panowanie jakiejś władzy za prawomocne, jeżeli opiera się ona na woli  
ludu, szczególnie zaś na demokratycznych wyborach (demokracja parlamentar-  
na)<sup>17</sup>. Ponadto władza musi mieć swoje potwierdzenie w demokratycznej konstytu-  
cji. Na tej drodze tworzy się wola polityczna obywateli (*consensus*) posiadająca  
siłę legitymizującą. Jeżeli nawet w społeczeństwach demokratycznych legitymiza-  
cją władzy są wybory, to jednak osobowości polityków i ich szansę wyboru kreują  
przede wszystkim mass media. One są także zdolne wykreować charyzmatyczne  
osobowości polityków<sup>18</sup>.

W katolickiej nauce społecznej określa się politykę jako „stosowanie prawo-  
mocnej władzy w celu osiągnięcia wspólnego dobra w społeczeństwie” (Jan Paweł II  
w przemówieniu podczas Jubileuszu Parlamentarzystów i Polityków 4 listopada  
2000 r.)<sup>19</sup>, zaś dobro wspólne „obejmuje sumę tych warunków życia społecznego,  
dzięki którym jednostki, rodziny i zrzeszenia mogą pełniej i łatwiej osiągnąć swo-  
ją własną doskonałość” (KDK 74). W trosce o dobro wspólne mieści się sprawiedli-  
wość jako najważniejszy cel polityka. Idzie tu o „sprawiedliwość, która nie za-  
dawała się tylko tym, że oddaje każdemu, co mu się należy, ale stara się stworzyć  
wśród obywateli sytuację równych szans, a zatem wspomaga szczególnie tych, co  
do których istnieje obawa, że ze względu na status społeczny, kulturę czy stan  
zdrowia pozostaną w tyle lub będą zawsze zajmować ostatnie miejsca w społec-  
zeństwie, pozbawieni możliwości osobistego postępu”<sup>20</sup>.

Legitymizacja jest procesem społecznym, który podlega ustawicznym zmia-  
nom, przy utrzymywaniu się zasadniczej ciągłości. Porządek społeczny trwa m. in.  
dzięki procesom jego uprawomocnienia, uzasadnienia i usensownienia<sup>21</sup>. W społec-  
zeństwach tradycyjnych legitymizacja systemu nie jest tak ważna, gdyż jest on  
jakby oczywisty sam w sobie. Stabilność swoją zawdzięcza tradycji. W społeczeń-  
stwach nowoczesnych, zwłaszcza zaś ponowoczesnych, zaznacza się wielość kon-  
kurencyjnych systemów legitymizacji porządku społecznego, a jednostki mają

<sup>17</sup> W. Sokół, Legitymizacja systemów politycznych, Lublin 1997; R. Münch. Legitimität und politische Macht, Opladen 1976; D. Beetham. The Legitimation of Power. Basingstoke 1991.

<sup>18</sup> K. Krzysztofek, Społeczeństwo inteligentne czy inteligentnie rządzone?, w: Władza i oby-  
watel w społeczeństwie informacyjnym, Warszawa 1995, s. 23-35.

<sup>19</sup> „L'Osservatore Romano” 22: 2001, nr 1 s. 23.

<sup>20</sup> Tamże, s. 23; P. Fonk, Christlich handeln im ethischen Konflikt. Brennpunkte heutiger Dis-  
kussionen, Regensburg 2000.

<sup>21</sup> H. Firsching, Moral und Gesellschaft. Zur Soziologisierung des ethischen Diskurses in der  
Moderne, Frankfurt am Main 1994.

możliwość wybierania pomiędzy różnymi, czasem sprzecznymi systemami znaczeń, dla uporządkowania wielu zdarzeń z własnego życia w jakiś sensowny sposób (tzw. alternacja)<sup>22</sup>.

P. L. Berger i Th. Luckmann wyróżniają w opisie społecznego świata znaczeń trzy podstawowe kategorie: eksternalizację, obiektywizację i internalizację. W koncepcji tworzenia społecznego świata legitymizacja wiąże się z procesami obiektywizacji „drugiego rzędu”. Uprawomocnienie wytwarza nowe znaczenia, które służą integracji znaczeń już związanych z różnymi procesami instytucjonalnymi. „Uprawomocnienie ma na celu uczynić obiektywizację pierwszego rzędu?, które zostały już zinstytucjonalizowane, obiektywnie dostępnymi i subiektywnie uznanymi”<sup>23</sup>. Integracja znaczeń obejmuje całość porządku instytucjonalnego, który powinien być zrozumiały dla wszystkich uczestników różnych procesów instytucjonalnych (subiektywne uwiarygodnienie porządku instytucjonalnego), oraz poziom życia pojedynczej osoby (biografia jednostkowa musi uzyskać znaczenie, które ją uczyni subiektywnie wiarygodną)<sup>24</sup>. Legitymizacja wiąże się tu z procesami instytucjonalizacji i tworzeniem się świata społecznego.

W pierwszej fazie instytucjonalizacji, gdy jakaś instytucja jest po prostu faktem, nie wymaga się uprawomocnienia. Problem uprawomocnienia pojawia się wtedy, gdy tzw. obiektywizację porządku instytucjonalnego trzeba przekazać następnemu pokoleniu. Nie utrzymuje się w tej sytuacji jedność biografii i historii. „Aby jedność tę odbudować i w ten sposób uczynić zrozumiałymi oba jej aspekty, potrzebne są «wyjaśnienia» i uzasadnienia elementów tradycji instytucjonalnej nie znanych z własnej biografii. Ten proces? wyjaśniania? i uzasadniania to właśnie uprawomocnienie”<sup>25</sup>.

Uprawomocnienie wskazuje jednostce, dlaczego powinna podjąć takie działania a nie inne, podpowiada jej, dlaczego rzeczy są takimi, jakimi są. Dokonuje się ono w ramach przekazu systemu językowych obiektywizacji ludzkiego doświadczenia. Drugi poziom uprawomocnienia zobiektywizowanej rzeczywistości zawiera w rudymen tarnej formie zdania teoretyczne. „Można tu znaleźć rozmaite schematy wyjaśniające i odnoszące się do zbiorów obiektywnych znaczeń. Schematy te są wysoce pragmatyczne, związane bezpośrednio z konkretnymi działaniami. Powszec hne na tym poziomie są przysłowia, maksymy moralne oraz aforyzmy. Należą do niego także legendy i opowieści, przekazywane często w formie poetyckiej”<sup>26</sup>.

Na trzecim poziomie legitymizacji pojawiają się teorie uprawomocniające całą sferę instytucjonalną. Takie uprawomocnienia – z racji swej złożoności i zróżnicowania – są powierzane często osobom wyspecjalizowanym, które przekazują je za pomocą sformalizowanych procedur inicjacyjnych. „Innymi słowy, wraz z rozwojem wyspecjalizowanych teorii uprawomocniających oraz powołaniem do dyspo-

<sup>22</sup> P. L. Berger, *Zaproszenie do socjologii*, tł. J. Stawiński. Warszawa, 1988 s. 61.

<sup>23</sup> P. L. Berger, Th. Luckmann, *Spoleczne tworzenie*, s. 150-151.

<sup>24</sup> Tamże, s. 150-152.

<sup>25</sup> Tamże, s. 152.

<sup>26</sup> Tamże, s. 153-154.



nowania nimi specjalnych osób uprawomocnienie zaczyna wykraczać poza zastosowanie praktyczne i staje się «czystą teorią». Z tą chwilą sfera uprawomocnień zaczyna zyskiwać pewną autonomię wobec uprawomocnianych instytucji, a nawet może wywołać własne procesy instytucjonalne<sup>27</sup>.

Czwarty poziom uprawomocnienia tworzą uniwersa symboliczne, będące kompleksami tradycji teoretycznych, które integrują różne obszary znaczenia i ujmują porządek instytucjonalny jako symboliczną całość. Ten typ uprawomocnienia dokonuje się z pomocą całości symbolicznych, jakich nie doświadcza się w życiu codziennym, i wyróżnia się zakresem znaczącej integracji. „Już na poprzednim poziomie możemy zetknąć się z wysokim stopniem integracji określonych obszarów znaczenia i odrębnych procesów zinstytucjonalizowanego postępowania. Jednakże teraz wszystkie sfery porządku instytucjonalnego zostają zintegrowane we wszechobejmujący układ odniesienia, który tworzy uniwersum w pełnym znaczeniu tego słowa, gdyż można osobie wyobrazić, że całe ludzkie doświadczenie zamyka się w jego obrębie<sup>28</sup>».

Według W. Świątkiewicza legitymizacja „obejmuje uprawomocnienie, usprawiedliwienie, uzasadnienie, usensownienie wartości, symboli i wzorów działań, co sprawia, że stają się one w planie rzeczywistości życia codziennego standardami oczywistymi i naturalnymi, nie budzącymi wątpliwości, tworząc względnie trwałe struktury społecznego świata. To właśnie w ich obrębie przebiegają owe «ustrukturyzowane» i «nie całkiem ustrukturyzowane» interakcje podtrzymujące lub też podważające trwałość struktur społecznego świata<sup>29</sup>». W aspekcie przedmiotowym legitymizacja obejmuje pojęcia, wyobrażenia, systemy wiedzy, przekonania, które są przywoływane w charakterze systemów uprawomocniających wartości, normy, symbole i realizowane wzory działań społecznych. Z takich systemów jak religia, prawo, obyczaje, tradycje kulturowe są czerpane uzasadnienia i usprawiedliwienie indywidualnych i zbiorowych wyborów aksjonormatywnych i podejmowanych działań. W aspekcie podmiotowym legitymizacja dotyczy instytucji, osób lub grup społecznych, które „produkują” treści legitymizujące, zabiegają o zachowanie ich trwałości i ortodoksyjności oraz sprawują pewien rodzaj kontroli<sup>30</sup>.

W polskiej socjologii problemy legitymizacji i delegitymizacji pojawiły się w kontekście badań nad procesami rozkładu systemu komunistycznego, zwłaszcza w latach osiemdziesiątych. Kryzys systemu legitymizacji władzy występuje wtedy, gdy „słuszność i sprawiedliwość porządku społeczno-politycznego zostaje publicznie zakwestionowana, gdy system nie jest w stanie zapewnić utrzymania niezbędnego poziomu lojalności i posłuszeństwa mas obywateli<sup>31</sup>». Badania nad

<sup>27</sup> Tamże, s. 154-155.

<sup>28</sup> Tamże, s. 156.

<sup>29</sup> W. Świątkiewicz, Wprowadzenie. Legitymizacja: zagadnienia podstawowe. W: Społeczny świat i jego legitymizacje, red. W. Świątkiewicz, Katowice 1993, s. 10.

<sup>30</sup> Tamże, s. 10.

<sup>31</sup> A. Jasińska-Kania, Wartości moralne i postawy polityczne, w: Legitymizacja. Klasyczne teorie i polskie doświadczenia. red. A. Rychard, A. Sulek, Warszawa 1988, s. 158.

legitymizacją są ważne w perspektywie refleksji socjologicznej nad ciągłością i zmiennością systemów społecznych.

W literaturze przedmiotu opisującej procesy legitymizacji w krajach tzw. realnego socjalizmu rozumiano legitymizację jako „typ stosunków między władzą a społeczeństwem, w którym podporządkowanie się decyzjom władz wynika z przekonania, iż władze mają prawo oczekiwać takiego postępowania, że jest to moralnie zasadne”<sup>32</sup>. Legitymizacja jako stan „normatywnej zgody” jest ważna i dla władzy i dla społeczeństwa, jest niezbędna dla uzyskania integracji społecznej i trwałości porządku społecznego. Zachowania motywowane pragmatycznie, wynikające z realizacji własnych interesów czy z przyzwyczajenia, przyczyniają się także do stabilizacji systemu, nie są jednak traktowane jako legitymizacja. Obok więc perspektywy normatywnej czy moralnej (według wartości) w ocenie rzeczywistości społecznej wyróżnia się perspektywę pragmatyczną („sprawnościową”)<sup>33</sup>.

Polscy socjologowie w swoich rozważaniach nad legitymizacją nawiązują zarówno do klasycznych teorii legitymizacji o prowienienności marksistowskiej<sup>34</sup> i weberowskiej<sup>35</sup>, jak i współczesnej teorii J. Habermasa<sup>36</sup>. Według Habermasa należy odróżnić kryzys systemu i kryzys tożsamości. Kryzys systemowy obejmuje sektor ekonomiczny (niewydolny do produkowania dóbr konsumpcyjnych) i system polityczny (niezdolny do efektywnego sterowania gospodarką). Kryzys tożsamości stanowi zagrożenie dla społecznej integracji i obejmuje kryzys legitymizacyjny i motywacji. Kryzys legitymizacji porządku politycznego występuje wtedy, gdy zostaje publicznie zakwestionowana jego słuszność i sprawiedliwość, a sam system nie jest w stanie zapewnić niezbędnego poziomu lojalności i posłuszeństwa obywateli. Kryzys motywacji pojawia się wtedy, gdy system kulturowy nie jest w stanie dostarczyć jednostkom w procesie socjalizacji znaczeń pobudzających do działań wymaganych przez państwo i system społeczno-gospodarczy<sup>37</sup>.

Różnorodność znaczeniowa terminu „legitymizacja” nie ułatwia rozważań nad legitymizacją religijną i kościelną. Na przykład władza Kościoła w społeczeństwie rozważana z socjologicznego punktu widzenia nie odpowiada żadnemu z typów idealnych opisanych przez Webera, chociaż ma w sobie coś z każdego z nich. Jeżeli nawet uznać Kościół za organizację niezbiurokratyzowaną, to pewne jego elementy mogą być nadzwyczaj zbiurokratyzowane. W najogólniejszym znaczeniu będziemy odnosić termin „legitymizacja religijna”, w węższym znaczeniu „le-

<sup>32</sup> A. Rychard, Komu potrzebna jest legitymizacja?, w: Legitymizacja. Klasyczne teorie i polskie doświadczenia, red. A. Rychard, A. Sulek. Warszawa 1988, s. 301.

<sup>33</sup> Tamże, s. 302-305.

<sup>34</sup> J. J. Wiatr, Marks i Hegel: państwo, społeczeństwo, legitymizacja, w: Legitymizacja. Klasyczne teorie i polskie doświadczenia, red. A. Rychard, A. Sulek. Warszawa 1988, s. 13-31.

<sup>35</sup> W. Wesolowski, Weberowska koncepcja legitymizacji: ograniczenia i kontynuacje, w: Legitymizacja. Klasyczne teorie i polskie doświadczenia, red. A. Rychard, A. Sulek. Warszawa 1988, s. 33-66.

<sup>36</sup> A. Jasińska-Kania, Wartości moralne i postawy polityczne, w: Legitymizacja. Klasyczne teorie i polskie doświadczenia, red. A. Rychard, A. Sulek, Warszawa 1988, s. 157-189.

<sup>37</sup> Tamże, s. 158.

gitymizacja kościelna”, do uprawomocnienia, usprawiedliwienia i usensownienia wartości, norm, symboli i wzorów zachowań nakazanych lub zakazanych przez religię (Kościół) oraz tworzących się na tych podstawach względnie trwałych struktur religijnych (kościelnych) świata społecznego.

Z socjologicznego punktu widzenia legitymizacja religijna (kościelna) nabiera charakteru „oczywistości kulturowej”, ale równocześnie podlega dynamice ciągłości i zmiany. Społeczna legitymizacja religii i Kościoła inaczej kształtowała się w społeczeństwie tradycyjnym i w społeczeństwie tzw. realnego socjalizmu, przybiera odmienne kształty w warunkach wylaniającego się społeczeństwa pluralistycznego.

## 2. Legitymizacja religii i Kościoła w społeczeństwie tradycyjnym

Religia pełniła w historii ludzkości różnorodne funkcje legitymizacyjne wobec społeczeństwa, wraz z tą najważniejszą, jaką było nadawanie społecznemu światu najgłębszych uzasadnień, przez odwołanie się do rzeczywistości transcendentnej. „Religia jest od dawna najbardziej rozpowszechnionym i najskuteczniejszym narzędziem legitymizacji. Historyczna rola, jaką religia odgrywa w procesach legitymizacji, polega na jedynej w swoim rodzaju zdolności polegającej na umieszczeniu fenomenu ludzkiej egzystencji w kosmicznym firmamencie. Legitymizacja świata – jego struktur, porządku i sensu jest najważniejszą funkcją religii wobec świata”<sup>38</sup>. Religia oddziałuje na społeczeństwo, rzeczywistość społeczna stanowi podstawową „strukturę wiarygodności” dla zjawisk religijnych.

Religia także potrzebuje legitymizacji i znajduje ją w świadomości i zachowaniach jednostek oraz w strukturach społecznych. Taka legitymizacja faktyczna czy empiryczna nie musi być w pełni zgodna z tą, jaką religia stosuje wobec wartości i norm zawartych w doktrynie. Wartości i normy religijne są legitymizowane w rozmaity sposób. W niniejszych rozważaniach nad legitymizacją religijną i kościelną uwzględniamy jedynie socjologiczny punkt widzenia, ukazując, jak zmienia ona swoje forma i kształty w przejściu od społeczeństwa tradycyjnego do nowoczesnego czy pluralistycznego. Tak rozumiana legitymizacja stanowi podstawę integracji społeczno-kulturowej i służy zachowaniu ładu społecznego na płaszczyźnie religijnej i kościelnej. Gwarantuje stabilizację wytworzonych definicji rzeczywistości religijnej i kościelnej, jej struktur i zachodzących w nich procesów społecznych.

W społeczeństwie tradycyjnym obowiązywał jeden, wiarygodny model wyjaśniania rzeczywistości transcendentnej, o charakterze bezalternatywnym. W Europie religia chrześcijańska ujmowała w zwartym kompleksie symboli całokształt tego, co odnosiło się do wierzeń i działań jej wyznawców. W społeczeństwach tradycyjnych powolny rytm zmian społecznych powodował, że religia przez długie wieki utrzymywała swego rodzaju monopol na regulowanie myślenia i zachowania

<sup>38</sup> W. Świątkiewicz, Rola religijności w procesach legitymizacji społecznego świata, w: *Społeczny świat i jego legitymizacje*, red. W. Świątkiewicz, Katowice 1993, s. 25.

się ludzi. Ustalone treści aksjonormatywne utrzymywały się nieraz bardzo długo<sup>39</sup>. Statyczny porządek rzeczywistości społecznej, gwarantujący wysoki poziom integracji oraz doświadczenie mniej lub bardziej spójnych „światów życia”<sup>40</sup>, sprzyjał trwałości religii.

„Potrzeby religii należy, oczywiście, szukać w fakcie, że jedność społeczeństwa ludzkiego osiągnięta jest w pierwszym rzędzie dzięki wspólnocie ostatecznych wartości i celów. Mimo subiektywnego charakteru tych wartości i celów, wpływają one na zachowanie, a ich integracja umożliwia działanie społeczeństwa jako systemu. Nie dziedziczone i nie organiczne, wyrosły one jako element kultury dzięki łączności i presji moralnej. Dla członków społeczeństwa muszą one jednak posiadać pewną realność, a zapewnienie pozorów tej realności stanowi rolę religijnych wierzeń i obrzędów. Dzięki wierze i obrzędom wspólne cele i wartości wiążą się ze światem wyobrażeń, symbolizowanym przez materialne przedmioty kultu, a świat ten z kolei w sposób pełen znaczenia wiąże się z faktami i losami jednostek”<sup>41</sup>.

Religia była integralną częścią ujednoczonego organicznego społeczeństwa. Jedność wszystkich dziedzin życia służyła jako fundament ujednoczonego światopoglądu. Cały porządek moralny wypływał z religii. Wychowanie religijne i moralne odbywało się z reguły w rodzinie, w społeczności lokalnej i w parafii. Normy religijne i obyczajowe regulowały niemal całość życia społecznego w społecznościach lokalnych. Religia była najbardziej rozpowszechnionym i skutecznym narzędziem legitymizacji społecznego świata. Umieszczała bowiem fenomen ludzkiej egzystencji w kosmicznym uniwersum, odnosząc rzeczywistość ziemską do świata nadprzyrodzonego. „Religia legitymizuje instytucje społeczne, nadając im ostatecznie ważny status ontologiczny, to znaczy sytuując je w świętym i kosmicznym układzie odniesienia”<sup>42</sup>. Rzeczywistość społeczna nabiera w ten sposób charakteru sakralnego, a instytucje społeczne stają się instytucjami przewyższającymi zwykły porządek codzienności. „Religia służy integracji porządku społecznego oraz legitymizacji *status quo*”<sup>43</sup>.

W tradycyjnej kulturze ludowej religia stanowiła podstawę dla moralności, obydwie były kluczowym, uświęconym elementem infrastruktury społecznej. Religia dostarczała nadprzyrodzonej legitymizacji wartościom i normom moralnym. W katolicyzmie ludowym wierni mieli ugruntowane przekonanie o zależności postaw moralnych od postaw religijnych. Moralność jako szczególna forma

<sup>39</sup> W. Kwaśniewicz, Kilka refleksji o przemianach moralności w okresie transformacji ustrojowej. W: *Moralność Polaków. Etos i etnos. Dylematy współczesne*, red. B. Gołębiowski. Łomża 2001 s. 65.

<sup>40</sup> B. Mikołajewska, *Zjawisko wspólnoty (Wybór tekstów)*, New Haven 1999, s. 216.

<sup>41</sup> K. Davis, W. Moore, O niektórych zasadach uwarstwienia, w: *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*. Wyboru dokonali: W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki, Warszawa 1975, s. 468.

<sup>42</sup> P. L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tł. W. Kurdziel. Kraków 1999, s. 66.

<sup>43</sup> Th. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, tł. L. Bluszcz, Kraków 1996, s. 104.

reglamentacji społecznej, zakładająca rozróżnienie dobra i zła, pozostawała pod przemożnym wpływem religii. Wiara w Boga była traktowana jako niezbędny warunek postępowania moralnego. Bóg jako najwyższy prawodawca ustanawiał prawa, zadania zaś człowieka sprowadzały się do ich szczegółowego przestrzegania. Niewiele pozostawało miejsca na osobistą odpowiedzialność i samorealizację. Moralny wymiar religii docierał do katolika poprzez prawa i przepisy ustanawiane przez Kościół.

W tradycyjnych społeczeństwach ludzie akceptowali to, co religia podawała do wierzenia za pośrednictwem Kościoła. Nawet jeżeli nie znali wszystkich dogmatów i norm głoszonych przez Kościół, to nikt w zasadzie nie podważał wprost tego nauczania. Dystansowanie się od nauk i przykazań kościelnych groziłoby utratą przynależności do Kościoła. Religijność i moralność nie stanowiły oddzielnych sfer życia, lecz obydwie były włączone w całość życia społecznego. Co więcej, były one najwyższym gwarantem jednolitego sensownego i odczuwanego jako prawomocny porządku społecznego.

J. Szczepański opisując religijność luteran w Cieszynie i jego okolicach zaznaczył: „Religia zastępowała wiele obecnych dziedzin życia. Organizowała odpoczynek niedzielny i świąteczny. Organizowała systematyczne spotkania członków wspólnoty. Zastępowała całość życia kulturalnego, gdyż poza świątami, uroczystościami, jak urodziny i chrzciny, śluby, wesela, pogrzeby i stypy – wszystkie upodporządkowane religijnie – i z nimi związanymi obyczajami, mało było zabaw i rozrywk. Religia i wiara zostały przekazane przez przodków – tak jak chodniki wydeptane po miedzach czy w lasach. Była niepojęta, mówiła o sprawach boskich, ale równocześnie była częścią dnia powszedniego. Może to z tych czasów, kiedy Boga nie szukało się w wielkich i wspaniałych świątyniach, ale kiedy on sam przychodził do wiernych, do ich domów, gdy go wzywali w ciężkich chwilach lub śpiewali pieśni ku jego czci, utwierdził się osobisty kontakt z Panem. Ta wiara stanowiła część codzienności i było wiadomo, że Bóg towarzyszy ludziom, robotnym, przygląda się ich pracy, chwali lub gani”<sup>44</sup>. Życie codziennego jawi się więc jako przeniknięte siłami sakralnymi.

W społeczeństwach tradycyjnych czynności religijne pozostawały w rękach specjalnych osób, które dzięki temu cieszyły się większymi nagrodami niż zwyczajni członkowie społeczeństwa. „Ponadto zachodzi szczególny związek między obowiązkami oficjała religijnego a specjalnymi przywilejami, którymi się cieszy. Jeśli świat nadprzyrodzony włada losami ludzkimi pełniej niż doczesny, to jego ziemski przedstawiciel – osoba, za pośrednictwem której można porozumieć się z siłami nadprzyrodzonymi – musi być jednostką potężną. Jest to strażnik świętej tradycji, wprawny wykonawca obrzędów oraz wykładnia mitu i słowa bożego. Pozostaje w tak bliskim kontakcie z bogami, że użyczają mu oni pewnych swych cech. Krótko mówiąc – jest on trochę święty, a więc wyższy ponad konieczności i kontrolę dnia codziennego”<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> J. Szczepański, *Korzeniami wrosłem w ziemię*, Poznań 1993, s. 62.

<sup>45</sup> K. Davis, W. Moore, *O niektórych zasadach uwarstwienia*, s. 468-469.

Wartości religijne i społeczne w znacznym stopniu pokrywały się, podobnie było z sankcjami religijnymi i społecznymi. Religia stawała się do pewnego stopnia instytucją kulturową, istotnym elementem kultury. W religiach pierwotnych według E. Pin ważną rolę odgrywały tzw. motywacje kosmologiczne (tzw. religia biologiczna lub kosmologiczna). Powołując się na socjologa amerykańskiego R. Bellaha pisze on, że religie te „są w zasadzie zorientowane monistycznie; nie znają w ogóle innego świata, w stosunku do którego świat rzeczywisty byłby całkowicie pozbawiony wartości. Głównym zadaniem, jakie stoi przed religią, jest tutaj podtrzymywanie harmonii osobistej, społecznej i kosmicznej oraz pomoc w osiągnięciu takich błogosławieństw, jak deszcz, urodzaj, dzieci, zdrowie – dóbr, których pragnienie leżało zawsze w naturze człowieka. Pierwsze motywacje, które w dziejach ludzkości spowodowały zwrot do *numinosum*, można, jak się wydaje, określić jako motywacje kosmologiczne i biologiczne. Im mniej człowiek jest rozwinięty technicznie i naukowo, tym bardziej odczuwa swoją niezdolność do zaspokojenia wielkiej ilości potrzeb o charakterze fizycznym (kosmos) lub biologicznym”<sup>46</sup>.

W zakresie wartości religia wносиła niezastąpiony wkład w stabilizację porządku społecznego (funkcja integracji społecznej). Z socjologicznego punktu widzenia religia mogłaby być traktowana jako zjawisko o charakterze totalnym. Spełniała ona funkcje w odniesieniu do wielu spraw ważnych dla ludzkiego współzycia. F. X. Kaufmann wymienia pięć konstytutywnych funkcji religii odnoszących się do zasadniczych problemów ludzkich: a) problem więzi uczuciowej czy przewyciężenia lęku, b) problem interpretacji niecodziennych zjawisk i kierowania działaniem w kręgu niecodziennych zjawisk, c) stosunek do bezprawia, cierpienia i ciosów losu, d) symbolizacja doświadczeń wspólnotowych i możliwość solidarności, e) kosmizacja świata, uzasadnienie interpretacji świata jednoczącą zasadą<sup>47</sup>.

We współczesnych społeczeństwach te funkcje mają swoje alternatywne instancje: przewyciężanie strachu staje się funkcją psychologii, wzory działań są kształtowane przez etykę, przewyciężanie przygodności jest zadaniem systemów zabezpieczeń społecznych, integracja społeczna – gwarantowana przez różne ideologie, kosmizacja świata – przez nauki przyrodnicze, funkcje krytyki i protestu przejmują różne ruchy społeczne i zawody różnego rodzaju. Nie istnieje obecnie taki system idei czy instancja normatywna, które mogłyby wypełnić całościowo te sześć funkcji w sposób wiarygodny. W tym sensie religia traci swój uniwersalny charakter. Współczesne Kościoły spełniają te funkcje w odniesieniu do ograniczonego kręgu ludzi<sup>48</sup>. Legitymizacja religijna traci stopniowo swoje społeczne wymiary.

<sup>46</sup> E. Pin, Motywacje postaw religijnych a przejście od cywilizacji pretechnicznej do cywilizacji technicznej, „Znak” 21: 1969, nr 4-5, s. 520.

<sup>47</sup> F. X. Kaufmann, Religia i nowoczesność, w: Socjologia religii. Antologia tekstów, red. W. Piwowski, Kraków 1998, s. 379.

<sup>48</sup> Tamże, s. 379.

Różne sfery ludzkiego życia, jak polityka, gospodarka, prawo, kultura, w końcu moralność wyzwoliły się z wiążących odniesień do religii<sup>49</sup>.

### 3. Legitymizacja religii i Kościoła w społeczeństwie realnego socjalizmu

W okresie po drugiej wojnie światowej kraje Europy Środkowej i Wschodniej pozostawały w orbicie wpływów radykalnego sekularyzmu. Toczyła się tu stała – o różnym natężeniu – walka z religią, walka stanowiąca nienaruszalny dogmat programu społecznego i politycznego głoszonego przez ideologię komunistyczną. W niektórych krajach (np. w Albanii) państwo próbowało unicestwić wszelkie przejawy religijności w imię radykalnego ateizmu, któremu nadało status powszechnego i totalitarnego systemu. Budowa upragnionego „nowego człowieka” i „nowego społeczeństwa” wymagała – jak zakładano – przede wszystkim pozabawienia człowieka więzi z Bogiem. Budowa nowego życia społecznego i kultury oznaczała odrzucenie legitymizującego odniesienia religii i Kościoła wobec świata. Zanik religii uznano za odwrotną stronę postępu społecznego.

System realnego socjalizmu, który był próbą realizacji określonego projektu ideologicznego, nie uzyskał nigdy pełnej legitymizacji w społeczeństwie. „W procesie budowy nowego ustroju obecna była przemoc, użyta zrazu do zdobycia i utrzymania władzy przez komunistów, a następnie do transformacji społeczeństwa. Transformacja ta nie naruszyła jednak wielu istotnych sfer życia społeczeństwa polskiego: zachowało swoje znaczenie prywatne rolnictwo i elementy gospodarki drobnotowarowej poza rolnictwem, utrzymała się masowa religijność i istotna rola kościoła katolickiego w życiu publicznym, oparły się też transformacji ważne elementy świadomości społecznej, związane z tradycją narodową, liberalną i chrześcijańską”<sup>50</sup>.

System komunistyczny był ustawicznie kontestowany z różną siłą w poszczególnych okresach powojennej historii naszego kraju. Częściowa identyfikacja z instytucjami społeczno-politycznymi realnego socjalizmu, wyraźnie malejąca od lat siedemdziesiątych, wskazywała na deficyt legitymizacyjny tego ustroju. W latach osiemdziesiątych zaznaczała się już daleko posunięta delegitymizacja istniejącego porządku politycznego. Swoje apogeum osiągnęła ona w ruchu NSZZ „Solidarność”<sup>51</sup>. Faktycznie projekt stworzenia scentralizowanego systemu społeczno-politycznego w Polsce nie został w pełni zrealizowany. Procesy formalizacji władzy komunistycznej wyrażały się w rozbudowanej państwowo-partyjnej biurokracji.

Ustrój tzw. realnego socjalizmu budził nadzieję na dostatek ekonomiczny i sprawiedliwość społeczną, dzielącą dochód narodowy według potrzeb. W rzeczywistości w warunkach wieloletniego wychowania i tradycji obyczajowej PRL

<sup>49</sup> K. Gabriel, Formen heutiger Religiosität im Umbruch der Moderne, w: Religiosität am Ende der Moderne. Krise oder Aufbruch? Hrsg. von H. Schmidinger. Innsbruck 1999, s. 196-197.

<sup>50</sup> A. Rychard, A. Sulek, Wstęp, w: Legitymizacja. Klasyczne teorie i polskie doświadczenia. Red. A. Rychard, A. Sulek, Warszawa 1988, s. 6.

<sup>51</sup> M. Pacholski, A. Słaboń, Kontestacja, w: Słownik pojęć socjologicznych. Kraków 1997, s. 85.

uksztaltowały się nie tylko postawy przeciętności i „bylejakości”, ale również określone postawy wobec wartości „sprawiedliwość”. W hierarchii wartości umieszczano wysoko sprawiedliwość społeczną, rozumianą jako prawo do pracy za godziwą zapłatą, prawo do mieszkania, opieki zdrowotnej, kultury, oświaty, świadczeń w przypadku niezdolności do pracy. Państwo jako takie i wszystkie jego układy instytucjonalne były odpowiedzialne za dobrobyt i warunki życia ludzi („równo każdemu”).

W sferze symbolicznej występowały dwa kontrastujące uniwersa: marksistowski i katolicki, a także inne, o mniejszym zasięgu społecznym alternatywne uniwersa symboliczne. Były one co najwyżej tolerowane przez oficjalny system polityczny. Zwłaszcza Kościół katolicki przyczyniał się – z różną siłą w poszczególnych okresach do 1989 r. – do delegitymizacji całego systemu” komunistycznego. Kościół w Polsce pełnił rolę swoistej „obrony kulturowej” przed nieakceptowaną rzeczywistością społeczno-polityczną oraz pomagał w odnalezieniu grupy tożsamości („my”). Był on niejednokrotnie traktowany jako niezbywalny element polskiej tożsamości narodowej i kultury.

Kościół katolicki w okresie komunizmu stanowił siłę przeciwstawiającą się politycznym i gospodarczym uciskom i deformacjom, zapewniał do pewnego stopnia ludziom sferę wolności i zakreślał reżimowi nieprzekraczalne granice. Jeżeli Kościół występował przeciwko dyktaturze, to czynił to nie tylko we własnym imieniu, lecz także jako reprezentant całego narodu. Protestował szczególnie silnie przeciwko ateistycznemu państwu. Kościół nie przyczyniał się do legitymizacji istniejącego *status quo*, wręcz przeciwnie, do jego delegitymizacji.

Kościół katolicki w Polsce od samego początku konfrontacji z marksistowskim totalitaryzmem walczył nie tylko o swój interes jako instytucji i sprzeciwiał się sterowanej laicyzacji, ale również domagał się respektowania praw osoby ludzkiej (także praw dla niewierzących) i prawa narodu do wolności oraz suwerenności. Bronił praw rodziny, którą państwo chciało wyręczać w jej funkcjach wychowawczych. Wspierał aspiracje społeczeństwa do podmiotowości i politycznego pluralizmu. Pełnił rolę symbolicznego czynnika przewartościowań społecznych i politycznych. Religia odgrywała rolę swoistego kulturalnego „amortyzatora” poprzez promowane wartości i normy oraz wzory zachowań. W latach osiemdziesiątych nastąpiło wyraźne wzmocnienie obecności religii i Kościoła na scenie publicznej (deprywatyzacja religii, a nawet polityzacja religii). Niektórzy socjologowie mówili o nasyceniu religijności Polaków problematyką społeczno-ustrojową, o jej swoistym „upolitycznieniu”<sup>52</sup>. Kościół coraz wyraźniej włączał się w sprawy ogólnospołeczne i pośredniczył między stronami w sporach władzy z różnymi ugrupowaniami opozycyjnymi, przede wszystkim bronił praw przysługujących każdemu człowiekowi i całej narodowej wspólnoty.

System totalitarny oparty na ateistycznej wizji człowieka i społeczeństwa okazał się moralnie niewydolny. „Odrzucenie Boga nie uczyniło człowieka bardziej

<sup>52</sup> S. Nowak, Współczesny katolicyzm Polski – spostrzeżenia i hipotezy socjologa, „Przegląd Powszechny” 1988, nr 5, s. 193.



wolnym. Naraziło go raczej na różne formy zniewolenia, redukując rolę władzy politycznej do siły posługującej się przemocą i uciskiem” (Jan Paweł II w Kijowie 23 czerwca 2001 r. na spotkaniu z intelektualistami i przedstawicielami ukraińskich elit)<sup>53</sup>. Ludzie silni mocą płynącą z wiary, niełatwo poddawali się presji, która chciała ich uczynić częścią anonimowej masy. Kościół stwarzał szansę ucieczki przed wrogim, niepożądanym systemem, strzegł wielowiekowej tradycji, był przestrzenią, w której mogły rozwijać się indywidualna wolność, moralność i poczucie wspólnotowości<sup>54</sup>. W dążeniu do wyzwolenia się od niesprawiedliwych struktur społeczno-politycznych wartości moralno-duchowe stały się orientującą i inspirującą siłą w wyzwalaniu się od zewnętrznej przemocy.

Do 1989 r. Kościół w Polsce mówił przede wszystkim o utraconej wolności i o odzyskiwaniu wolności. W społeczeństwie doświadczanym przez wiele lat zniewoleniem totalitaryzmu nazistowskiego i komunistycznego trzeba było płacić za wolność bardzo wysoką cenę. Wolność pojawiała się w kontekście narodu i suwerennej ojczyzny, jakby drugoplanowo jako wolność jednostki. W zniewolonym społeczeństwie Kościół jawił się nie tylko jako „instytucja oporu”, ale i jako „religia wolności”. W okresie totalitaryzmu zachował on w znacznym stopniu swoją autonomię i stwarzał w miarę swoich możliwości „przestrzeń” wolności dla ludzi nie identyfikujących się z systemem komunistycznym. Walczył on o zapewnienie człowiekowi minimum wolności wobec roszczeń totalitarnego państwa<sup>55</sup>.

Religijność była z pewnością jedną z barier podtrzymujących napór zaprogramowanej lub spontanicznej demoralizacji społecznej i moralnej. Zdecydowana większość społeczeństwa polskiego uznawała wychowawczo-moralne funkcje religii, a Kościołowi przyznawała znaczny autorytet moralny. Całokształt warunków i stosunków społecznych sprzyjał jednak moralnej anomii jednostek, rodzin, grup społecznych i całego społeczeństwa. Po upadku systemu totalitarnego jego skutki są bardzo widoczne, m.in. w dziedzinie moralności małżeńskiej i rodzinnej. Upadek ateistycznych reżimów pozostawił w wielu ludziach duchową pustkę i niepewność oraz pokusy materializmu praktycznego. U wielu katolików uległa zamazaniu świadomość ewangelicznej nauki o miłości i powołaniu małżeńskim oraz o rodzinie jako trwałej wspólnotcie życia i miłości. Wartości te trwają jakby w zawieszaniu i ambiwalencji.

Kościół katolicki jako symbol opozycji komunistycznej i „stróż wolności”, wychodzący z lat osiemdziesiątych jako „zwycięski”<sup>56</sup>, nie zauważył w należyty sposób

<sup>53</sup> „L'Osservatore Romano” 22: 2001 nr 9 s. 18.

<sup>54</sup> M. Tomka. Kirche in Ungarn, „Lebendige Seelsorge” 48: 1997, nr 5, s. 298.

<sup>55</sup> P. Nitecki. Kościół w obywatelskim świecie, w: Milenijny Kościół Wrocławski wczoraj i jutro, red. I. Dec. Wrocław 2001, s. 248-249.

<sup>56</sup> „Kościółowi nic lepszego nie mogło się przydarzyć dla umocnienia jego siły, jako opoki przetrwania w opozycji do narzucanej ideologii. Państwo i partia – poza stosunkowo krótkim okresem totalnej izolacji i walki w okresie stalinizmu – musiały się liczyć z tą potężną siłą. Nie przeszkadzały, bo nie mogły tego czynić skutecznie, w nauczaniu religii poza szkołą, a przede wszystkim w powszechnym uprawianiu praktyk religijnych. Oznacza to, że w sferze ideologicznej,

strat, jakie poniósł w minionym okresie. Dotyczyły one przede wszystkim dziedziny moralnej. W czasie swoich podróży do krajów postkomunistycznych Jan Paweł II często powraca do myśli, że długa „zima” komunizmu, który starał się wyrwać Boga z serca ludzkiego, w znacznej mierze wyparła treści duchowe z miejscowych kultur. Obserwuje się dzisiaj zjawisko braku ideałów, które sprawia, że ludzie łatwo ulegają importowanym z Zachodu mitom konsumpcjonizmu i hedonizmu (np. przemówienie podczas podróży apostołskiej do Kazachstanu)<sup>57</sup>.

Kształtowanie odpowiedzialnej wolności staje się trudne, wymaga dzisiaj wielu niełatwych decyzji, a nawet zmagañ moralnych. „U progu trzeciego tysiąclecia stają przed Kościołem w Polsce nowe historyczne wyzwania. W dwudziesty pierwszy wiek Polska wchodzi jako kraj wolny i suwerenny. Wolność ta, jeżeli nie ma być zmarnowana, wymaga ludzi świadomych nie tylko swoich praw, ale i obowiązków: ofiarnych, ożywionych miłością Ojczyzny i duchem służby, którzy solidarnie pragną budować dobro wspólne i zagospodarować wszystkie przestrzenie wolności w wymiarze osobistym, rodzinnym i społecznym. Wolność wymaga też – jak to już nieraz podkreślałem – ustawicznego odniesienia do prawdy Ewangelii oraz do trwałych i wypróbowanych norm moralnych, które pozwalają odróżnić dobro od zła. Jest to szczególnie ważne właśnie dzisiaj, w dobie reform, jakie Polska przeżywa” (Jan Paweł II w Orędziu do Konferencji Episkopatu Polski)<sup>58</sup>.

Powiedzenie: „Polacy są religijni ale mało moralni”, jeżeli nawet nie jest do końca prawdziwe, to pokazuje kierunek przemian w mentalności Polaków. Złudzeniem okazało się pragnienie, że uda się nagle po 1989 r. upowszechnić wartości etyki chrześcijańskiej w szerokim obiegu publicznym. Wiele wskazuje na to, że te wartości nie stały się dominującymi w kulturowym obiegu, nie weszły one z pewnością do praktycznego dyskursu politycznego, próbuje się je eliminować z życia społecznego. Wolność rozumiana uprzednio przede wszystkim w odniesieniach społecznych i narodowych (wyzwalanie się od niesprawiedliwych struktur, czyli wolność polityczna), staje się coraz bardziej wolnością zindywidualizowaną, aż po granice wolności od wszystkiego i do wszystkiego. Wolność, która jest wielkim dobrem, jakie Bóg daje człowiekowi, może być wykorzystana fatalnie (tzw. konkretyzacja wolności).

Istnieją obawy, że w wylaniającym się społeczeństwie demokratycznym i pluralistycznym wolność nie będzie łączyć się w wystarczający sposób z solidarnością i odpowiedzialnością za innych. W liście pasterskim o nowej ewangelizacji z 29 stycznia 1992 r. biskupi polscy zauważyli: „W pustkę, jaka powstała po załamaniu się ideologii totalitarnej na Wschodzie, wchodzi ideologia zysku za wszelką cenę. Brak złotych u wielu lub posiadanie ich bardzo dużo u nielicznych, powoduje ten sam skutek: kult pieniądza, stawianie go na podium najwyższego pożądanego.

---

w sferze dominującej kultury otwarcie konkurowały ze sobą dwie oferty i dwa rodzaje praktykowania: na poziomie rodziny i prywatności oraz na poziomie oficjalnych instytucji?, Z. Kwieciński, *Tropy – ślady – próby. Studia i szkice z pedagogii pogranicza*. Poznań-Olsztyn 2000 s., 68.

<sup>57</sup> „L'Osservatore Romano” 22: 2001, nr 11 s. 19.

<sup>58</sup> „L'Osservatore Romano” 20: 1999, nr 8 s. 59.

Przychodzi rozczarowanie Zachodem. Za zdobycie pieniądza dla siebie człowiek gotów poświęcać dobro wspólne, a nawet ryzyko własnego życia, jak w wypadku głodówek. Wywołuje to stan rozdrażnienia, wzajemnej niechęci, wzajemnego obrażania”<sup>59</sup>.

Przejście od reżimu totalitarnego do społeczeństwa wolnego i demokratycznego jest procesem trudnym i złożonym. Dotyczy to także „zagospodarowania” nowo odzyskanej wolności. Na spotkaniu z młodzieżą przed greckokatolicko świątynią Narodzenia Matki Boskiej 26 czerwca 2001 r. we Lwowie Jan Paweł II podkreślił „Droga młodzieży, wasz naród przeżywa trudny i złożony okres przejścia od reżimu totalitarnego, który uciskał go przez wiele lat, do społeczeństwa nareszcie wolnego i demokratycznego. Wolność jednak wymaga sumień mocnych, odpowiedzialnych, dojrzałych. Wolność jest wymagająca i w pewnym sensie kosztuje więcej niż niewola! [...]. Nie przechodźcie od zniewolenia przez reżim komunistyczny do niewoli konsumpcjonizmu – innej formy materializmu, która choć otwarcie nie odrzuca Boga, sprzeciwia się Mu w praktyce, wykluczając Go z ludzkiego życia”<sup>60</sup>.

Jan Paweł II patrzy na nową rzeczywistość społeczną, w której działa Kościół, dość optymistycznie. „Kościół w Polsce, który na przestrzeni całego powojennego okresu panowania totalitarnego systemu wielokrotnie stawał w obronie praw człowieka i praw narodu, także i teraz, w warunkach demokracji, pragnie sprzyjać budowaniu życia społecznego, w tym również regulującego je porządku prawnego, na mocnych podstawach etycznych. Temu celowi służy przede wszystkim wychowanie do odpowiedzialnego korzystania z wolności zarówno w jej wymiarze indywidualnym, jak i społecznym, a także – jeśli zachodzi taka potrzeba – przestrzeganie przed zagrożeniami, jakie mogą wynikać z redukcyjnych wizji istoty i powołania człowieka i jego godności. Należy to do ewangelicznej misji Kościoła, który w ten sposób wnosi swój specyficzny wkład w dzieło ochrony demokracji u samych jej źródeł „ (Jan Paweł II w przemówieniu w Parlamencie RP 11 czerwca 1999 r.)<sup>61</sup>.

#### 4. Legitymizacja religii i Kościoła w społeczeństwie pluralistycznym

Rozpad systemu komunistycznego nie doprowadził automatycznie do pozytywnego przełomu w postawach i zachowaniach religijnych ludzi. W warunkach utrzymującego się w wielu kręgach społecznych rozczarowania i beznadziejności, zastoju gospodarczego w wymiarach makrostrukturalnych, hasła powrotu do wartości chrześcijańskich brzmią jako moralizatorstwo. Ideologia marksistowska zawiodła, to jednak niekoniecznie prowadzi do odrodzenia i ożywienia wiary religijnej. Raz ukształtowane struktury parafialne, utrwalone przez wiele lat powo-

<sup>59</sup> „L'Osservatore Romano” 13: 1992, nr 5, s. 56.

<sup>60</sup> „L'Osservatore Romano” 22: 2001, nr 9, s. 32.

<sup>61</sup> „L'Osservatore Romano” 20: 1999, nr 8, s. 52.

jennego okresu, okazały się „dość sztywne „ i „słabo reagujące” na dokonujące się zmiany społeczno-kulturowe. Potrzebne jest coś, co możnaby by określić jako „wychowanie do zmian”.

Wpisywanie się Kościoła katolickiego w nowe demokratyczne formy życia społecznego nie pozostanie zapewne bez konsekwencji dla religijności i moralności Polaków. Kościół, który przestaje być symbolem „antykomunistycznej solidarności” i alternatywą dla totalitaryzmu oraz miejscem schronienia przed zagrożeniami stworzonymi przez ten system, doświadcza konfliktów wartości artykułowanych przez różne grupy ideowe w wylaniającym się pluralistycznym społeczeństwie, także tych, które zahaczają o system chrześcijańskich zasad etycznych. W przyszłości będzie wzrastać rola indywidualnych wartościowań i wyborów, czyli coś, co można określić jako religijny i moralny pluralizm. Rola i wpływ Kościoła realizują się nieco inaczej w warunkach wymuszonej laicyzacji i w warunkach oddolnej, spontanicznej sekularyzacji.

W latach dziewięćdziesiątych Kościół katolicki w Polsce próbuje na nowo zdefiniować swoją tożsamość społeczną w warunkach transformacji ustrojowej. Chce nie tylko określić swój stosunek do państwa i jego instytucji, lecz także swoje miejsce w całym społeczeństwie o kształtującym się ładzie wolnościowo-demokratycznym. Jeżeli nawet katolicyzm należy wyraźnie do polskiej tożsamości i kultury narodowej, jeżeli nawet u większości zachowała się fundamentalna świadomość katolicka, to równocześnie u wielu staje się ona nieokreślona i płynna, nie mająca wpływu na ich codzienne myślenie i działanie. Niektórzy mówią nawet o jakimś psychicznym znużeniu Kościołem czy wypalaniu się zaufania do Kościoła.

Wielu socjologów zachodnich przewiduje, że w krajach Europy Środkowo-Wschodniej nastąpią te same zjawiska sekularyzacyjne co w Europie Zachodniej w zależności od stopnia, w jakim kraje tego regionu zjednoczą się z Europą Zachodnią. Według tej hipotezy powtórzy się w Polsce schemat zachodniej dechrystianizacji, w miarę jak nasz kraj będzie stawał się społeczeństwem nowoczesnym, wysoko rozwiniętym gospodarczo, jednoczącym się z Unią Europejską. Osłabienie czy rozpad katolicyzmu ludowego (Kościola ludowego) w przyszłości przepowiadają ci, którzy rolę religii i Kościoła opisują niemal wyłącznie w kategoriach więzi łączących ludzi z tradycją i poczuciem narodowym. Daleko idąca sekularyzacja jest zjawiskiem nieuniknionym – twierdzą ci, którzy są już gotowi drukować klepsydry dla Kościoła ludowego w Polsce i reflektują jedynie nad jego zmierzchem (demontaż Kościoła). Jeszcze inni prognozują dogłębny kryzys wiary, jakiego jeszcze w Polsce nie było.

Oskarża się Kościół o stosowanie przemocy symbolicznej, o niedyskretne wtrącanie się do dziedziny ludzkich decyzji moralnych w sferze prywatnej i publicznej, o nadmierne moralizatorstwo, o unicestwianie ludzkiej prywatności i wolności. Twierdzi się, że Kościół nie ufa człowiekowi, a wolność traktuje jako wartość groźną dla życia społecznego (swoista spirala negatywnych wypowiedzi o Kościele). Dla niektórych Kościół jest przede wszystkim instytucją o charakterze represyjnym. W pewnych środowiskach politycznych budzą sprzeciw samo

nauczanie i obecność Kościoła w życiu społecznym. Podejrzewa się Kościół, że domaga się od państwa, aby wskazywało ono obywatelom, która wiara jest prawdziwa i które wartości moralne należy w szczególności w sposób chronić.

Inni krytycy Kościoła katolickiego podkreślają, że podejmował on wprawdzie pewne próby zmiany swojego stanowiska, ale wszystko to pozostawało w ramach społeczno-taktycznego przystosowania. Radykalne zmiany w strukturze i samoświadomości Kościoła napotykały na zdecydowany opór. Według niektórych opinii Kościół katolicki w Polsce nie rozpoznaje należycie ludzkiej wolności. Kładzie nacisk na wartości, na które nie ma zapotrzebowania. Powinien raczej kierować do swoich wyznawców niezobowiązujące apele (np. o miłość bliźniego), niż formułować wyraźne dyrektywy działania o zobowiązującej konkretnej mocy. Nie był on przygotowany do zaakceptowania demokracji, nie propaguje tolerancji, nie umie prowadzić dialogu z kulturą postmodernistyczną itp.

Swoistą modą było akcentowanie radykalnego spadku autorytetu społecznego Kościoła w latach dziewięćdziesiątych. Twierdzi się nawet, że na początku lat dziewięćdziesiątych zaufanie do Kościoła zmniejszyło się o prawie 40% i że znaczna część społeczeństwa wycofała swój mandat dla działania Kościoła jako nieograniczonego reprezentanta interesów wszystkich Polaków. Często takie tezy są uwiarygodniane przez odwoływanie się do wyników pojedynczych sondaży opinii publicznej. Także część elit władzy politycznej cechuje się wyraźną niechęcią wobec Kościoła, postrzegając obecność religii w życiu publicznym przez pryzmat stosunku do Kościoła jako instytucji.

We współczesnych społeczeństwach, zwanych ponowoczesnymi, zauważa się radykalny sceptycyzm wobec wszystkich instytucji. Człowiek ponowoczesny nie tyle poszukuje instytucji i ich dokonań (działań), ile raczej interesuje się pozainstytucjonalnymi doznaniem o charakterze subiektywnym<sup>62</sup>. Partie polityczne, stowarzyszenia, Kościoły i inne instytucje doświadczają swoistego zakwestionowania, jeżeli próbują przekazywać ściśle zobowiązujące wartości i normy. Kościoły głoszące dogmatyczne treści i moralne normatywy są szczególnie dotknięte tym antyinstytucjonalnym „zarazkiem”. Wszystkie instytucje społeczne, które odznaczają się strukturą hierarchiczno-centralistyczną i roszczeniem do absolutyzacji, doświadczają trudności i są poddawane krytyce. Heterogeniczność współczesnych społeczeństw, o bardzo różnych perspektywach i orientacjach, komplikuje również sytuację Kościoła i jego oddziaływanie na członków oraz na całe społeczeństwo. Rola i pozycja duchownych jest relatywizowana zarówno w środowisku społecznym, jak i w samym Kościele.

Pogłębiający się dystans i krytycyzm w stosunku do Kościoła mogą prowadzić w konsekwencji do przemiany motywacji we wspólnocie kościelnej: od motywacji religijnej do utylitarnej. Typ motywacji utylitarnej występuje wtedy, gdy utrwała się formalizacja struktur kościelnych, a członkowie Kościoła czerpią z kontaktów

<sup>62</sup> G. Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt am Main 1992.

z nim określone korzyści (tzw. pragmatyzacja postaw wobec Kościoła). Traci na znaczeniu wewnętrzna więź z Kościołem, wzrasta zaś rola kryteriów zewnętrznych. Stosunek do Kościoła upodabnia się do tego, jaki charakteryzuje wielkie organizacje formalne. Typ motywacji utylitarnej może się łączyć z postawą: Kościół – tak, ale dla innych (dla dobra wspólnego), nie dla mnie (słaba więź osobista z Kościołem).

Dla wielu chrześcijan współcześnie Kościoły są nie tyle „wspólnotami przekonań”, ile raczej Kościołami-instytucjami, organizacjami. Większość tzw. katolików-klientów traktuje Kościół jako agencję usług religijnych. Tym samym Kościoły są w coraz większym stopniu poddane prawom rynku, popytu i podaży. Normatywne roszczenia organizacji religijnych mogą funkcjonować bez zakłóceń, jeżeli zostaną przyjęte przez jednostki jako ich własne zobowiązania i osiągnięcia (religijność i kościelność indywiduów). Kościół jako instytucja określa, a zarazem ogranicza wybory wierzących, równocześnie zaś daje poczucie stabilności i redukuje niepewność we wszystkich kwestiach związanych z religią. Dzieje się tak, jeżeli normatywne przykazania Kościoła są zinternalizowane. Dla tych, którzy wszelkie interpretacje życia uznają za względne i niejednoznaczne, którzy pochwalają różnorodność przekonań i poglądów oraz są otwarci na wciąż nowe możliwości życiowe, Kościół może wydawać się instytucją przednowoczesną, a nawet autorytarną.

W przejściu do społeczeństwa pluralistycznego zmieniają się struktury wiarygodności, które w społeczeństwie tradycyjnym zapewniały wysoką aprobatę dla prawd wiary. Zyskują na znaczeniu subiektywne i zindywidualizowane interpretacje prawd wiary, co prowadzi nie tylko do powstawania wątpliwości religijnych, ale i do otwartej negacji tego, czego naucza Kościół. Wielu katolików wybiera z depozytu wiary to, co odpowiada im z subiektywnego punktu widzenia. Podobnie są do klientów z hipermarketów, wybierających różne towary według własnych potrzeb. Kwestionowanie lub negacja określonych treści wiary, będące kiedyś domeną systemów ideologicznych wrogich chrześcijaństwu, staje się dzisiaj po części udziałem wielu wierzących podejmujących te problemy niejako na własny rachunek. W warunkach współczesnych postawy wierzeniowe nie są dostatecznie spójne i wyraźnie skryształizowane. Badania socjologiczne dowodzą, że w społeczeństwie polskim w warunkach radykalnych przemian społeczno-kulturowych poszerzają się kręgi osób reprezentujących niepełny konsens wiary (postawy ambivalentne i heterodoksyjne). Równocześnie dokonuje się proces pogłębiania religijności w innych kręgach społeczeństwa.

Selektywne postawy wobec religii i Kościoła są przede wszystkim przejawem deinstytucjonalizacji. Dadzą się one dobrze opisać w wymiarach empirycznych. Deinstytucjonalizacja religijności kościelnej może jednak prowadzić zarówno do indywidualizacji religijnej, jak i obojętności, a nawet niewiary. Z pewnością nie można utożsamiać deinstytucjonalizacji tego co religijne z procesami indywidualizacji czy prywatyzacji religii. Dystansowanie się wobec Kościoła i religii przybiera różne formy i wymiary, od zwykłego zakwestionowania wybranych elementów

doktryny kościelnej, poprzez różne formy alternatywnej religijności, aż po rozmaite odmiany indyferentyzmu religijnego<sup>63</sup>. Zinstytucjonalizowane oczekiwania Kościoła są relatywizowane, a kościelne normy są raczej traktowane nie jako normy rzeczywiste, lecz jako należące do sfery idealnej.

Wiele wskazuje na to, że zjawisko dystansowania się od kościelnie określonej religijności (selektywność wiary) prowadzi nie tyle do ukształtowania się nowej i bardziej zindywidualizowanej religijności, lecz jest po prostu deficytem religijności kościelnej (zwykła negacja, bez dalszych konsekwencji). W przyszłości mogą nabierać społecznego znaczenia postawy religijne o charakterze synkretycznym. Bierze się wówczas trochę treści z chrześcijaństwa, trochę z innych religii i ideologii, dodaje się do tego trochę własnych pomysłów. Taka religijność na własny sposób, „à la carte”, „Bastelreligion”, według własnej reżyserii rozwija się w krajach zachodnich. Czasem nazywa się ją religijnością postmodernistyczną lub religijnością „majstekrowicza”.

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

Nie można wykluczyć, że także w Polsce w XXI wieku nastąpi rozwój różnego rodzaju wierzeń i praktyk okultystycznych, zwłaszcza w środowiskach młodzieżowych, czy szerzej – tzw. wierzeń i praktyk paralelnych, alternatywnych, religijności rozproszonej, nieusystematyzowanej, pozainstytucjonalnej, synkretycznej, postmodernistycznej. W warunkach rozwoju różnych form alternatywnej religijności Kościół będzie tracił monopol w zarządzaniu sferą *sacrum*. Jest także wątpliwe, czy umacnianie się pozakościelnej religijności będzie kompensować zmniejszanie się „obszaru” religijności kościelnej. Sekularyzacja, nawet pełzająca i niekonsekwentna, może pociągać za sobą zmniejszanie się subiektywnej religijności. W warunkach strukturalnego i funkcjonalnego zróżnicowania zinstytucjonalizowana religia staje się cząstkowym systemem społecznym, nie mogącym ani

<sup>63</sup> D. Pollack, G. Pickel, Religiöse Individualisierung statt Säkularisierung? Eine falsche Alternative, „Zeitschrift für Soziologie” 29: 2000, nr 3, s. 247-248.

symbolizować ani gwarantować całości układu społecznego, traci kontrolę nad innymi subsystemami społecznymi<sup>64</sup>.

Współczesny człowiek, który pragnie być i jest w szerokim zakresie *homo optionis*, także w sprawach religijnych i kościelnych staje się suwerenem. Nie tyle więc tradycja i przyzwyczajenie, czy szerzej socjalizacja, ile raczej decyzja i wybór określają przyjęcie przez jednostkę określonych przekonań religijnych. Jeżeli dawniej dominujący typ „chrześcijanina konfesyjnego” oznaczał przyjęcie całego depozytu dogmatycznego, rytualnego i jurydycznego swojego wyznania, to obecnie przeważa zdecydowanie typ „chrześcijanina wybierającego”, przyswajającego sobie wybrane elementy własnego wyznania, niekiedy łącznie z treściami zupełnie innego pochodzenia (np. wiara w reinkarnację). Wyłaniający się „rynek religijny” dostarcza wiele ofert do wyboru, w warunkach zakwestionowania „jedynej prawdy” w sprawach religijnych i kościelnych. Poszerza się krąg osób sytuujących się poza wszelkimi wyznaniem<sup>65</sup>.

Kościół odczuwa również wewnętrzny nacisk w kierunku relatywizacji. Wewnątrzkościelna relatywizacja oznacza, że wiele wartości i norm religijnych, zwłaszcza o charakterze moralnym, traci swoją oczywistość i niepodważalność, staje się przedmiotem wyboru, często zakwestionowania. Także w Kościołach chrześcijańskich mamy do czynienia z koegzystencją heteronomicznych elementów, zarówno na płaszczyźnie wartości i norm, jak i struktur oraz ugrupowań społecznych. Nie tyle instytucje, co jednostki określają decyzje i wybory w sprawach religijno-kościelnych, stają się kompetentne w określaniu więzi wewnątrzkościelnej. Towarzyszą temu procesy zmniejszania się więzi z Kościołem, „odkościelnienie” i dekonfesjonalizacja społeczeństwa (tzw. bezwyznaniowe chrześcijaństwo). Zindywidualizowana religijność, wolna od przestrzegania kościelnych przepisów, prowadzi do życia w świecie różnorodnych opcji, a nie wartości i norm. W takiej sytuacji zanika uniwersalna prawda religijna, jej miejsce zajmuje subiektywna autentyczność.

Nie znaczy to jednak, że przynależność do Kościoła katolickiego w społeczeństwie polskim przestaje być ogólną normą. Zaangażowany katolik i katolik „wybiórczy” należą do Kościoła, chociaż identyfikują się z nim w różny sposób. Pragną pozostać w Kościele i wychowywać swoje dzieci religijnie; to co różni obydwa typy katolików, tj. bliskość lub dystans wobec oficjalnego Kościoła i tego, co on głosi (stopień identyfikacji z oficjalnym Kościołem). Tzw. przeciętny katolik odpowiada obecnie dość często katolikowi selektywnemu, wybiórczemu, przynajmniej częściowo uniezależniającemu się od zewnętrznych rygorystycznych objawów religijności. W nowych warunkach społeczno-kulturowych zmienia się legitymizacja religijno-kościelna: od społecznej w kierunku zindywidualizowanej, od tej mającej swoje oparcie w strukturach społecznych, do tej mającej „rodowód” w jednostce.

<sup>64</sup> F. X. Kaufmann, *Religia i nowoczesność*. W: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. w. Piwowarski, Kraków 1998, s. 377.

<sup>65</sup> H. J. Höhn, *Glauben nach Wahl – oder: Wie sind die Menschen heute religiös?*, „*Lebendige Seelsorge*” 49: 1998, nr 2-3, s. 79-80.



We współczesnym zlaicyzowanym świecie, w którym wielu żyje tak, jak gdyby Bóg nie istniał, albo składania się ku irracjonalnym formom religijności, ważne będą osobiste decyzje odnoszące się do wiary, przenikające całe życie codzienne. Trzeba więc koniecznie inwestować siły i środki w formację ludzką i chrześcijańską, przynosić wiarę odziedziczoną po przodkach w świat osobistych, wolnych decyzji jednostek (personalizacja wiary). Przynależność do Kościoła katolickiego nie będzie w takiej mierze jak dotychczas warunkowana przynależnością do narodu polskiego, lecz będzie opierać się na racjach osobistego wyboru (ewolucja od „dziedziczenia” do indywidualnego i bardziej świadomego wyboru wiary).

### 5. Uwagi końcowe

Legitymizacja religijna i kościelna ewoluuje od społecznych do zindywidualizowanych form. W nowoczesnych (ponowoczesnych) społeczeństwach jednostki uzyskują coraz więcej wolności, także w sprawach wiary, i coraz mniej oparcia w zinstytucjonalizowanych wzorcach, zwłaszcza tych, związanych z tradycją. Zmienia się deklarowane poparcie dla Kościoła, umacnia się zarówno sympatyczny dystans wobec niego, jak i krytyczny. Oczekiwania katolików wobec Kościoła jako instytucji są dalekie od spełnienia. Pozareligijne role katolików nie są już legitymizowane odniesieniem do religijnego uniwersum symbolicznego. Człowiek współczesny ma możliwość wybierania pomiędzy różnymi, czasem sprzecznymi, systemami znaczeń, także religijnych i tych związanych z Kościołami. Rośnie fragmentaryzacja życia, słabną więzi społeczne charakterystyczne dla społeczeństw tradycyjnych, pogłębia się anomia społeczno-moralna rozumiana jako występowanie nieodpowiednich lub niejasnych dyrektyw działania. Z socjologicznego punktu widzenia ważne jest śledzenie procesów delegitymizacji Kościoła jako instytucji społecznej w zmieniającym się społeczeństwie polskim.

„Sama struktura Kościoła i sama zasada wiary zdają się pozostawać w sprzeczności z podstawowymi wartościami «późnej» nowoczesności czy ponowoczesności, z zasadami, na których opiera się (przynajmniej w założeniu) życie społeczne – zasadą egalitaryzmu, swobodnego wyboru, indywidualizmu, refleksyjności, tolerancji, negocjacji i uzgodnień, swobody obyczajowej. Z punktu widzenia tych wartości wiele reguł, zasad i ideałów katolickich wydaje się nie do przyjęcia”<sup>66</sup>. Legitymizująca funkcja religii i Kościoła w społeczeństwie polskim na przełomie wieków dokonuje się w kontekście „pełzających” procesów sekularyzacji, związanej z osłabieniem dominacji religii instytucjonalnej w strukturze społecznej i kulturze oraz w świadomości zbiorowej Polaków. Rozwój procesów sekularyzacyjnych w strukturach społecznych i ludzkiej świadomości oznacza dalszą konieczność zmiany w legitymizującym odniesieniu religii i Kościoła wobec świata.

Tylko mniejszość w wysoko rozwiniętych nowoczesnych społeczeństwach identyfikuje się całkowicie ze swoimi Kościołami. W związku z procesami indywidu-

<sup>66</sup> Z. Krasnodębski, Czy socjolog może czytać Papieża?, „Znak” 49: 1997, nr 4, s. 72.

alizacji (przesunięcie akcentu z instytucji na jednostkę) upowszechnia się typ częściowej identyfikacji, w której zaznacza się także częściowy dystans wobec Kościoła. Członkostwo w danych Kościele staje się coraz bardziej heterogeniczne. Według niektórych teologów, Kościół w warunkach rozwijającej się nowoczesności czy ponowoczesności powinien zrezygnować ze ścisłych ram formalnych i ograniczyć swoje dogmatyczne określenia do minimum, aby utrzymać jedność w rozwijającej się wielości<sup>67</sup>. Dalsza heterogenizacja członkostwa – twierdzą inni – pogłębi jeszcze problemy z utrzymaniem jedności Kościoła. Zmiany w przynależności kościelnej rzutują z pewnością na znaczenie religii w życiu indywidualnym i społecznym.

Identyfikacja z Kościołem, jako proces, nie jest zakończona, a jako rezultat – niepełna. Zwłaszcza współcześnie relatywność i stopniowalność są stałymi cechami identyfikacji z Kościołem. W warunkach dążenia do autonomii i samorealizacji Kościoły tracą na znaczeniu jako instytucje kształtujące plany życiowe swoich członków, ich decyzje i przekonania moralne. Kontakty z nimi nabierają charakteru fragmentarycznego i dorywczego, realizując się w określonych momentach ludzkiego życia. Zwłaszcza w tzw. społeczeństwie opcji oferta Kościoła jest jedną z wielu będących do dyspozycji jednostki.

Przechodzenie od heteronomii do autonomii w wymiarach społecznych, wzrastająca indywidualna refleksyjność i wolność mają swoje wyraźne reperkusje w sferze religijno-kościelnej. Efektem tego procesu jest także częściowy dystans wobec Kościoła („zdystansowana kościelność”), który w skrajnych wypadkach prowadzi do przekonania, że wierzyć można i bez Kościoła. Kościół jest traktowany jako instytucja, która stawia zbyt wysokie wymagania w dziedzinie wiary i moralności. Jego rola społeczna jest bardziej akceptowana w perspektywie ogólnych i uniwersalnych zasad niż norm odnoszących się do konkretnych sytuacji życiowych<sup>68</sup>.

Jednostki i instytucje społeczne funkcjonują we wzajemnie dopełniających się stosunkach. Współcześnie priorytet przysługuje jednostce jako osobie, a społeczeństwo i jego instytucje są jej podporządkowane. Instytucje nie są niezmiennie – powstają, rozwijają się, dojrzewają, słabną i upadają. W niektórych fazach rozwoju społecznego priorytet przysługuje instytucjom, które wspomagają i podtrzymują jednostki, w innych zaś okresach zyskują na znaczeniu jednostki i dzięki ich wysiłkom funkcjonują instytucje. W okresie przełomu kulturowego – twierdzą niektórzy – Kościół nie powinien negować dominującej kultury, która w dziedzinie moralności nie jest już kulturą chrześcijańską, lecz z nią negocjować. Punktem centralnym tych negocjacji jest zagadnienie wolności. Tym, którzy pojmują wolność w sposób powierzchowny i niedojrzały jako możliwość robienia tego, co się

<sup>67</sup> V. Drehsen, *Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie*. Gütersloh 1988, s. 609.

<sup>68</sup> A. Feige, *Vom Schicksal zur Wahl. Postmoderne Individualisierungsprozesse als Problem für eine institutionalisierte Religionspraxis*, „*Pastoraltheologie*” 83: 1994, nr 3, s. 102.

akurat chce robić, trudno jest cokolwiek narzucić. Wychowanie do osobowej samodzielności i odpowiedzialnej wolności w nowoczesnym społeczeństwie jest trudniejsze niż wychowanie do posłuszeństwa w społeczeństwie tradycyjnym. Spór pomiędzy Kościołem a nowoczesną mentalnością o zagospodarowanie „przestrzeni” wolności w społeczeństwie trwa. Dla Kościoła jest to ważny problem kształtowania postaw według kościelnego modelu moralności, odpowiedniej hierarchii wartości, zasad preferencji i wyborów motywowanych wiarą.

Jan Paweł II mówi często o potrzebie odrodzenia duchowego i etycznego krajów, które w minionych dziesięcioleciach były poddane niszczącemu wpływowi ateistycznego materializmu. Obecnie społeczeństwa te cieszą się demokracją i wolnością, jednak postępująca sekularyzacja i rozpowszechniony relatywizm moralny stanowią poważny problem dla rozwijających się wspólnot chrześcijańskich. Sojusz demokracji z relatywizmem etycznym, usuwający ze stosunków międzyludzkich odniesienia do ustalonych wartości moralnych, jest dla Kościoła i religii niebezpieczny. Wyzwaniem dla Kościoła w Polsce jest dalsze pogłębianie wiary katolików (personalizacja wiary) i umacnianie jej społecznych wymiarów. Ewolucja legitymizacji religijnej i kościelnej w kierunku zindywidualizowanych form stanowi nie tylko niebezpieczeństwo dla religijności, ale i szansę personalizacji wiary.

Ci, którzy poszukują sensu istnienia i kierunku własnego życia, którzy chcą być odpowiedzialni za nadanie swemu życiu głębszego sensu, mają prawo oczekiwać pomocy od Kościoła. Do zadań duszpasterstwa – zwłaszcza młodzieży – w Polsce można z pewnością odnieść słowa Jana Pawła II wypowiedziane do biskupów kubańskich w 1998 r.: „Z pasterską miłością wspomagajcie młodych, którzy pragną lepszych warunków życia, aby móc realizować swoje plany osobiste i wizje społeczne, oparte na autentycznych wartościach. Tę część społeczeństwa trzeba otoczyć szczególną opieką, zapewniając jej właściwą formację katechetyczną, moralną i obywatelską, aby dać młodym ów nieodzowny «suplement duchowy», który pozwoli im zabezpieczyć się przed utratą wartości i sensu życia dzięki solidnej edukacji ludzkiej i chrześcijańskiej”<sup>69</sup>.

### ZUSAMMENFASSUNG

Die Bedeutungsvielfalt des Begriffs der „Legitimation“ erleichtert die Betrachtungen zur religiösen und kirchlichen Legitimierung nicht unbedingt. Vom soziologischen Gesichtspunkt zum Beispiel entspricht die Macht der Kirche in der Gesellschaft keinem der von Weber beschriebenen Idealtypen, obwohl sie von jedem dieser etwas enthält. Selbst wenn die Kirche als nichtbürokratisierte Organisation gilt, können manche ihrer Elemente durchaus bürokratisch sein. Im allgemeinsten Sinne beziehen wir den Begriff der „religiösen Legitimation“ und im engeren Sinne der „kirchlichen Legitimation“ auf die Legitimierung, Rechtfertigung und Sinngebung der von der Religion (der Kirche) gebotenen

<sup>69</sup> „L'Osservatore Romano” 19: 1998, nr 3, s. 27.

oder verbotenen Werte, Normen, Symbole und Verhaltensmuster sowie der auf diesen Grundlagen entstehenden relativ stabilen religiösen (kirchlichen) Strukturen der sozialen Welt.

Vom soziologischen Gesichtspunkt gewinnt die religiöse (kirchliche) Legitimation den Charakter einer „kulturellen Selbstverständlichkeit“, unterliegt aber gleichzeitig der Dynamik von Kontinuität und Wandel. Die soziale Legitimation von Religion und Kirche hat sich in der traditionellen Gesellschaft und in der Gesellschaft des sog. realen Sozialismus jeweils anders gestaltet und nimmt unter den Bedingungen der im Entstehen begriffenen pluralistischen Gesellschaft unterschiedliche Formen an.

Die religiöse und kirchliche Legitimation evolviert von sozialen zu individualisierten Formen. In den modernen (postmodernen) Gesellschaften erlangen die Einzelpersonen immer mehr Freiheit, auch in Dingen des Glaubens, und besitzen immer weniger Rückhalt in institutionalisierten Mustern, insbesondere den mit der Tradition verbundenen. Es wandelt sich die deklarierte Unterstützung für die Kirche; zunehmend ist ihr gegenüber sowohl eine sympathische als auch eine kritische Distanz festzustellen. Die Erwartungen der Katholiken an die Kirche als Institution sind weit von ihrer Erfüllung entfernt. Die au-er-religiösen Rollen der Katholiken werden nicht mehr durch Bezug auf das symbolische religiöse Universum legitimiert. Der heutige Mensch hat die Wahl zwischen verschiedenen, manchmal widersprüchlichen Bedeutungssystemen, auch religiösen und mit der Kirche verbundenen. Die Fragmentarisierung des Lebens nimmt zu, die für traditionelle Gesellschaften charakteristischen sozialen Bindungen werden schwächer, und die als Auftreten inadäquater oder unklarer Handlungsdirektiven verstandene sozial-moralische Anomie vertieft sich. Vom soziologischen Gesichtspunkt ist ein Verfolgen der Prozesse der Delegitimation der Kirche als sozialer Institution in der sich verändernden polnischen Gesellschaft wichtig.

*Aus dem Polnischen übersetzt von Herbert Ulrich*

### 1. Przebieg badań

Dla określenia siły oddziaływań grupy rówieśniczej na postawy religijne młodzieży licealnej zostały przeprowadzone odpowiednie badania empiryczne. Osoby badane zostały zróżnicowane według intensywności swej postawy religijnej, z tym stosowaniem: Skali Postaw Religijnych W. Przybyła. Wyodrębniono grupy młodzieży o wysokiej i niskiej intensywności postawy religijnej.

W badaniach nad wpływem środowiska odwiecznego na postawy religijne młodzieży wykorzystano, oprócz Skali Postaw W. Przybyła, następujące metody: Test Zdań Niedokończonych, Skalę uniwersalnych wartości, Skalę skuteczności religijności oraz specjalnie skonstruowaną ankietę.

Skala Postaw Religijnych W. Przybyła opiewana została do badania intensywności postawy religijnej pojętej jako intensywność stosunku człowieka wobec Boga. Pozwala ona na pomiar postaw w sferach religii chrześcijańskiej.